UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

HENRIQUE DA COSTA RESSEL

Cerimônias nativas: tradição e inovação no Fogo Sagrado de Itzachilatlan

CURITIBA
2013

HENRIQUE DA COSTA RESSEL

Cerimônias nativas: tradição e inovação no Fogo Sagrado de Itzachilatlan

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Carid Naveira.

CURITIBA

2013

antropologiasocial
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO | U F P R

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
RUA GENERAL CARNEIRO, 460 / 6º ANDAR
CEP 80060-150 - CURITIBA- PR
Telefone (41) 3360-5272 Fax (41) 3360-5316

95ª Ata da sessão pública de Defesa de Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social

Aos vinte e sete dias do mês de fevereiro de dois mil e treze, às quatorze horas e trinta minutos, no Sala 613 – 6º andar, Edifício D. Pedro I, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná (SCHLA/UFPR), foram instalados os trabalhos de argüição do mestrando **Henrique da Costa Ressel** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: *"Cerimônias nativas: Tradição e inovação no Fogo Sagrado de Itzachilatlan"*. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS/UFPR), foi constituída pelos seguintes Professores Doutores Lorenzo Gustavo Macagno, presidente da sessão, Marcos Silva da Silveira (PPGAS/UFPR) e Emerson Giumbelli (UFRGS). Dando início à sessão, o presidente passou a palavra ao aluno, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, o presidente da sessão passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas argüições. O aluno respondeu a cada um dos argüidores. O presidente retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou aos presentes e ao mestrando que deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente para discussão de suas avaliações, e decidiu pela ....aprovação..... do aluno, com conceito ..B... O mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que o presidente da sessão fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora, outorgando-lhe o Grau de **Mestre em Antropologia Social**. Nada mais havendo a sessão foi encerrada, da qual eu, Dóris Guidolin, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora. Curitiba, 27 de fevereiro de 2013.

Dóris Guidolin

Prof. Dr. Lorenzo Gustavo Macagno (Presidente)

Prof. Dr. Marcos Silva da Silveira (PPGAS/UFPR)

Prof. Dr. Emerson Giumbelli (UFRGS)

antropologiasocial
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO | U F P R

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
RUA GENERAL CARNEIRO, 460 / 6º ANDAR
CEP 80060-150 - CURITIBA- PR
Telefone (41) 3360-5272 Fax (41) 3360-5316

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS) para realizar a argüição da Dissertação de Mestrado de **Henrique da Costa Ressel**, intitulada: "Cerimônias nativas: tradição e inovação no Fogo Sagrado de Itzachilatlan" após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua...aprovação..., com conceito ..B..., completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em Antropologia Social**.

Considerações adicionais da Banca Examinadora:
...reorganização formal da versão final.....
.....
.....

Curitiba, 27 de fevereiro de 2013.

Prof. Dr. Lorenzo Gustavo Macagno
Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Marcos Silva da Sillveira
1º Examinador

Prof. Dr. Emerson Giumbelli
2º Examinador

Ao Silêncio Eloqüente
e a Dança da Vida.

AGRADECIMENTOS

Gratidão à Vida pela oportunidade de percorrer o fascinante aprendizado do Mestrado em Antropologia, que possibilitou uma percepção enriquecida por este universo extraordinário do conhecimento humano sobre si e suas relações. Agradeço a toda cadeia interminável do conhecimento antropológico e a todos os professores pela disposição em compartilhar esse valioso conhecimento. Em especial ao Prof. Miguel Carid Naveira pela dedicação zelosa na orientação, que trouxe valiosa contribuição em todo o desenvolvimento da dissertação.

De mesma maneira agradeço à dádiva do aprendizado envolvido em todas as relações que abrangeram a concepção desta pesquisa. Especialmente àqueles que possibilitaram e apoiaram o percurso no que posso chamar de uma experiência de alteridade radical, possibilitada pela imersão nas práticas cerimoniais envolvidas, que me conduziram em uma inusitada Aventura na investigação existencial da própria vida e no apaziguamento de todas as inquietudes inerentes a essa busca em si – pura contemplação e gratidão.

Assim, seguindo as tradições, também agradeço a todos os nossos antepassados, da tradição antropológica e da tradição nativa, que deram sua contribuição na rede infindável de relações que compõe a teia da vida, apoiando a transmissão de mãos em mãos de um inestimável conhecimento presente na epopéia humana - um verdadeiro Presente. Que a dádiva recebida circule sempre, por e para todas as nossas relações.

Amor & Gratidão por todas as relações da Pura Vida Acontecendo Aqui Agora infinitamente.

Se queremos entender as origens do homem e sua existência fenomênica, precisamos examinar sua criatividade tal como se manifesta em todos os pontos de sua vida cultural corrente, e não apenas em retrospecto. É certo que muitas das inovações de ontem se tornam parte da "cultura" transmitida de amanhã, quer isso envolva a assimilação delas aos papéis sociais supostamente "inatos" das sociedades tribais e camponesas ou as Culturas conscientemente fabricadas das civilizações urbanas. E todavia, por mais que reconheçamos esse fato, é duplamente importante que tenhamos em mente que ao serem assimilados a uma tradição permanente esses elementos se tornam a base para inovações posteriores. Seus efeitos comportamentais, demográficos, ecológicos e sociais estão eles próprios inextricavelmente ligados ao constante exercício da criatividade, da inovação contínua, em que consiste a cultura; sua "transmissão" e "recepção" são elas próprias em grande medida uma espécie de "indução" inventiva. Uma grande invenção é "reinventada" diversas vezes e em diversas circunstâncias na medida em que é ensinada, aprendida, usada e aperfeiçoada, frequentemente em combinação com outras invenções.

Roy Wagner, *A invenção da cultura.*

RESUMO

A presente dissertação trata da prática de cerimônias nativas no contexto contemporâneo do xamanismo urbano, a partir de pesquisa de campo realizada com um grupo fundador da primeira Igreja Nativa Americana no país. Este grupo se apresenta como representante de uma "Tradição Espiritual Indígena da América", sustentando que essa tradição tem origem em povos nativos. 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 formalização dessas cerimônias como Igrejas se deu em razão da necessidade de regulamentar essas práticas espirituais nativas junto ao Estado, onde foi criada no início do século passado a *Native American Church* nos EUA. As lideranças, nacional e estrangeira, contam que essa tradição 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. O trabalho de campo se desenvolveu a partir do grupo central pesquisado, abrangendo uma rede de atores centrais que estabelece um circuito ao redor da prática das cerimônias nativas e compõe os contextos de construção dos discursos de tradição nativa. A dissertação aborda uma discussão sobre tradição e religião como memórias do passado, e também apresenta o panorama mais abrangente da Nova Era e das novas religiosidades, contexto no qual está inserida a prática das cerimônias nativas no contexto urbano contemporâneo.

Palavras-chave: Cerimônias nativas. Ritual. Tradição. Igreja Nativa Americana.

ABSTRACT

This dissertation deals with the practice of native ceremonies in the contemporary context of urban shamanism, starting from field research conducted with a group founder of the first Native American Church in the country. This group presents itself as a representative of an “Indigenous Spiritual Tradition of America”, arguing that this tradition comes from native peoples. The constitution of this church in the country is due to a movement of expansion of a Native American Church based in the United States (Chicago / IL). The formalization of these ceremonies as churches occurred due the need to regulate these native spiritual practices with the State, where it was created early in the last century the Native American Church in the USA. The leaders, domestic and foreign, tell that this tradition was transmitted by the natives, in the bosom of their communities, directly and oral, through ceremonial rites, which are formalized and conducted by leaders and delegates prepared to do so. Fieldwork was developed from the core group researched, covering a network of central actors that establishes a circuit around the practice of native ceremonies and composes contexts of construction of the discourses of native tradition. The dissertation addresses a discussion on tradition and religion as memories of the past, and also presents the most comprehensive overview of New Age and new religions, the context in which it operates the practice of native ceremonies in contemporary urban context.

Keywords: Native Ceremonies. Ritual. Tradition. Native American Church.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

I. Apresentando o campo 12

II. O viés de análise escolhido na dissertação - Tradição e Inovação 19

III. Sobre a pesquisa de campo multissituada - a rede 27

Capítulo 1 - Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan

1.1. O grupo central pesquisado - O Fogo Sagrado de Itzachilatlan 33

1.2. Native American Church:
Cerimônias, práticas e religião - inovando a tradição 37

1.3. Tradição "e/ou" Religião - memórias do passado 56

1.4. Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan
Aurelio Diaz Tekpankalli 65

Capítulo 2 - O Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil

2.1. O Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil
Ehekateotl Karaí Riapu Uvdju 78

2.2. As sete cerimônias do Fogo Sagrado de Itzachilatlan 85

Cerimônia de Pipa Sagrada
Temazcal (Tenda do Suor)
Cerimônia de Meia Lua
Busca de Visão
Dança do Sol
Dança dos Espíritos
Consagração das Relações

2.3. Do contato com o campo 91

O Temazcal
A Chanupa
A Busca de Visão: primeiras informações

2.4. O Fogo Sagrado como expressão de religiosidade 110

2.5. As cerimônias do FSI como expressão do Caminho Vermelho 113

2.6. O palco das cerimônias no contexto do Fogo Sagrado do Brasil 119

2.7. Osho e o panorama New Age.....125

2.8. O contexto Nova Era.....137

Capítulo 3 - Tradição e Inovação - a rede pesquisada

3.1. A rede pesquisada 141

3.2. A tradição lakota - Vernon Foster 146

3.3. Neoxamanismo no Brasil - Sthan Xannia 159

Capítulo 4 - Rede de cerimônias - a Busca de Visão 169

Referências 192

INTRODUÇÃO

I. Apresentando o campo

A presente dissertação de mestrado trata da prática de cerimônias nativas[1] no contexto contemporâneo urbano[2], temática tradicionalmente inserida nos debates sobre (neo) xamanismo e sobre novas religiosidades. Nesse contexto, a pesquisa de campo tem como objeto central de análise um grupo cerimonial de práticas de cerimônias nativas no contexto urbano, que formam uma tradição[3], e a sua inserção em uma rede que estabelece um circuito ao redor das práticas cerimoniais, que cercam o fenômeno do xamanismo moderno. As cerimônias são procuradas por indivíduos com diferentes interesses e perspectivas na apreciação das mesmas, muitos as tendo como uma tradição nativa viva ou como um caminho espiritual, outros como práticas voltadas ao autoconhecimento ou como espécie de terapia alternativa, onde os participantes são pessoas com profissões convencionais na sociedade moderna (médicos, engenheiros, advogados, comerciantes, professores, atores, trabalhadores, etc.), de todas as idades e níveis de instrução, que também podem apresentar outras trajetórias pessoais como católicos, espíritas, agnósticos, etc., participando de diferentes práticas desse conjunto de novas religiosidades.

---

[1] Entre as cerimônias pesquisadas, que tratamos adiante, temos o Temazcal (Tenda do Suor), a Busca de Visão e a Dança do Sol, que são cerimônias tidas pelos participantes como provenientes da "tradição nativa", com referência a origem e prática comum em diversos povos indígenas das Américas.

[2] No contexto pesquisado as cerimônias são conduzidas na sua maioria por não indígenas, como o caso do grupo brasileiro que é foco central da pesquisa, mas há cerimônias conduzidas por indígenas que fazem percurso em várias cidades do país com essas atividades. Rose (2010) aponta para uma vinculação deste tipo de grupo "com um público urbano, não-indígena e de classe média", em razão do valor cobrado pela participação nas cerimônias.

[3] O grupo central pesquisado - Fogo Sagrado de Itzachilatlan (FSI), que apresentamos a seguir, faz parte de uma tradição internacional constituída nos Estados Unidos na forma de Igreja Nativa Americana. A formação dessas Igrejas decorre de um contexto de diálogo dos povos nativos com o Estado (norte-americano), como veremos a diante, onde se pode perceber uma inovação dentro das tradições nativas americanas (oral e direta), com a sua constituição jurídica (escrita) na forma de igrejas, sob o reconhecimento oficial pelo Estado como religião (Stewart 1987). Assim, vamos nos referir as atividades deste grupo como uma tradição, qual seja, a tradição desta Igreja Nativa Americana do FSI iniciada e constituída nos EUA, que conta com diversas representações pelo continente americano, também presente na Europa. As atividades do FSI se encontram ligadas a uma rede com diversos atores do circuito do xamanismo urbano no país, em que diferentes grupos da rede pesquisada compõem um discurso mais amplo e abrangente de *tradição nativa*.

A oferta e procura por essas cerimônias foram denominados por Magnani como parte do "neo-esoterismo", termo que usou para caracterizar o fenômeno das crenças, rituais e vivências comumente tratadas como místicas, esotéricas, ou da Nova Era. Nesse sentido, Magnani expõe que esse fenômeno já foi considerado como uma espécie de "religião pós-moderna", geralmente visto sob o prisma de sua fragmentação e de uma suposta ausência de princípios ordenadores ou de uma doutrina apresentada como revelada e um corpo unificado de rituais, que é caracterizado por uma imensa bricolagem[4], resultado da livre escolha e junção de elementos tirados das mais diversas tradições e filosofias, sendo regidas pela criatividade de cada participante (Magnani, 1999; 2000).

No campo pesquisado, as cerimônias são elementos centrais que estabelecem um trânsito de participantes e que formam o grande eixo no qual se reúnem componentes recorrentes na formação dos discursos de "tradição nativa", que também servem como instância legitimadora desses discursos. Nesse contexto, a "Tradição" é considera a fonte e depositária de determinado tipo de conhecimentos sobre a natureza e sobre o lugar geral do homem no universo, sendo que o saber tradicional é considerado como resultado da contribuição de diferentes culturas, as quais são vistas como contraponto à civilização ocidental (Magnani 1999). Segundo Magnani, este fenômeno é caracterizado a partir do contexto das novas modalidades espirituais e terapêuticas, vivenciadas em geral por segmentos das camadas médias urbanas, que têm como referência e inspiração algumas práticas xamânicas de povos indígenas (2000, 2005).

No caso em estudo, as cerimônias em si, que são objeto fundamental na agregação dos participantes, são vistas como a própria tradição viva - expressão da continuidade da própria *tradição nativa*.

Nesta introdução cabe esclarecer que no decurso da pesquisa de campo, dentro da observação participante acompanhei diversas cerimônias, sendo que no início era mais observador do que participante, mas na observação estava contida a própria participação. Em outro momento me permiti estar mais participante das

[4] A noção de *bricolage* trazida por Lévi-Strauss se propõe a compreender como os nativos operam e produzem suas categorias, "costurando" fragmentos de cosmologias indígenas diversas, realizando remanejamentos que repercutem em novos significados, caracterizados por uma forma de tradução. Assim a bricolagem caracteriza um modo de operar do pensamento selvagem (Lévi-Strauss 1976). Nesse sentido, entendo que a bricolagem pode ser vista como um modo de funcionamento, não uma forma cosmológica em si, em que os contextos históricos e culturais tomam papel influenciador determinante na atualização do conhecimento para o "espírito de época".

cerimônias, inclusive assumindo posições cerimoniais específicas[5], mas na própria participação estava incluída a observação. O que se quer dizer com essa colocação é que, além de buscar observar e analisar o que estava se passando nas cerimônias, procurei compreender os discursos dos atores com base também na participação efetiva das práticas, assim criando elementos que possibilitassem a aproximação das perspectivas expressadas pelos participantes sobre a vivência das cerimônias.

Durante a trajetória de acompanhamento das cerimônias, no decorrer da pesquisa, naturalmente ocorreu uma alteração do enfoque para uma participação mais efetiva e ativa, aceitando estar "afeto" pela proposta nativa, levando-a a sério, 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 focar particularmente na compreensão do que se passava e o que aquilo parecia representar para os participantes. Isso possibilitou perceber outras dimensões da experiência criadas pelas imersões nas práticas em questão. Assim percebi que a efetiva participação produzia mais sentido e compreensão da proposta nativa de assimilação da tradição pelas cerimônias, onde os discursos recorrentes dos participantes são no sentido dos rituais (cerimônias) serem vistos como transmissores de valores culturais nativos, onde as cerimônias em si – a realização de suas práticas – são também entendidas como a *tradição* em si. Assim a experiência compartilhada, que em última instância tem um viés subjetivo, fornecia linguagem para a compreensão do palco dos acontecimentos em campo. Enquanto a interpretação deixava as falas distanciadas, muitas vezes com sentido enfraquecido, em razão da falta da referência de uma experiência comum que possibilitasse uma linha de diálogo para compreensão das práticas em estudo e seus significados para os participantes do grupo em análise.

Por exemplo, observei muitos participantes trabalhando com o fogo e muitas vezes expressaram durante as cerimônias que quando se trabalha com o fogo "ele conversa com você", "ele te ensina". O fato de também ter trabalhado com o fogo, assumindo a posição de Homem-Fogo em algumas cerimônias, permitiu-me entender o sentido assinalado do "ensinar", que não se dá de forma literal de uma

[5] Participei em Cerimônias de Temazcal e de Meia-Lua nas posições de Homem-Fogo, Homem-Porta e Homem-Tambor, "lugares" específicos dentro das cerimônias, além da posição de Buscador de Visão e de Dançante do Sol nas cerimônias centrais, que também tem caráter de formação de condutores de cerimônias.

conversação através da fala. Mas sim de criar uma conexão que se dá com o manuseio do fogo e a sua própria forma de se manifestar durante essa relação. Que estabelece uma comunicação e transmite um aprendizado próprio, desde como alimentá-lo e sustentá-lo, nos termos e formas cerimoniais propostos, até no grau de atenção e zelo para não se queimar. O que proporciona uma maior concentração com o andamento e desenvolvimento da cerimônia, algo que só é possível de se aprender através da própria experiência, na prática.

Com a participação efetiva nas práticas, na vivência, criou-se o espaço de uma experiência compartilhada com os interlocutores. Isto possibilitou um "lugar" diferenciado para compreensão dos discursos produzidos pelos demais participantes, bem como da proposta nativa de que as cerimônias em si transmitiriam ensinamentos culturais específicos de povos nativos. E esse é realmente o apontamento e a proposta presente nos discursos, de que a participação nessas práticas cerimoniais possibilitaria o entendimento sobre os "conhecimentos sintetizados" pela cultura nativa. Os quais só poderiam ser apreciados, compreendidos e assimilados pela própria experiência *direta*, sendo essa a própria lógica do sistema e da forma de ensino-aprendizado presente nessa tradição, direta e oral, especificamente na realização das suas práticas cerimoniais. Aqui, de antemão, podemos perceber a importância dada à vivência das cerimônias, ao processo ritual, que compõe elemento central de especial relevo para os participantes.

Neste percurso participei de diversas cerimônias de Chanupa e de Temazcal, conduzidas de forma autônoma pelos "carregadores da tradição" [6], e das cerimônias principais que são realizadas e conduzidas pelas lideranças do grupo, vistos como "perpetuadores da tradição"[7], como a Cerimônia de Meia Lua, também chamada de Cerimônia dos Quatro Tabacos, e do Temazcal de Nutrição, práticas que tem maior período de duração e que atraí maior número de participantes. Também concentrei o estudo sobre análise, pesquisa e observação do evento de maior expressão do grupo no Brasil, em que é realizado anualmente o ritual da Busca de Visão e, sequencialmente, da Dança do Sol, concentrado no sul do país, em Segualquia. Que é uma área cerimonial junto a uma fazenda no município de Urubici, na região

[6] Expressão utilizada para fazer referência às pessoas autorizadas pela tradição a conduzir cerimônias.
[7] Termo que se refere às lideranças que tem a prerrogativa e atribuição de conduzir a formação e autorizar novos condutores de cerimônias da tradição.

serrana de Santa Catarina. Tais eventos são realizados no verão, durante o mês de janeiro e início de fevereiro e têm um constante fluxo e trânsito de participantes, brasileiros e estrangeiros, indígenas e não indígenas. Neste ponto a proposta foi realizar um profundo estudo de campo através da apreciação do objeto em análise, de uma vivência direta onde ele se insere, permitindo assim, considerar as funções desempenhadas na sua organização e a estrutura que forma a tradição.

Com esse intento, participei do circuito das cerimônias que preparam os participantes para receberem a orientação necessária para se tornarem "carregadores da tradição", se assim escolherem. Nessa trajetória participei dos eventos cerimoniais maiores da Busca de Visão e da Dança do Sol. Acompanhei o percurso e formação de diversos "buscadores de visão" e "dançantes do sol" e os respectivos momentos da outorga de "bênçãos" para conduzir determinada cerimônia, momento de "consagração" de participantes como "carregadores da tradição". Esse conjunto analisado possibilitou que eu observasse a forma de transmissão em que se baseia a continuidade das práticas e o reconhecimento dos status (posições) dos participantes frente ao grupo.

Nessa jornada participei da Busca de Visão por quatro verões consecutivos[8], assumindo a posição de "buscador de visão". Acompanhei todas as etapas de "subida à montanha", que importa em um processo cerimonial que se baseia em um recolhimento e isolamento, em silêncio e completo jejum, sem comida e sem água, por quatro dias e quatro noites num espaço junto à natureza, na "montanha"[9]. No primeiro ano são quatro dias e quatro noites, sete dias no segundo ano, nove dias no terceiro e, por fim, treze dias no quarto ano, quando se completa o círculo total da Busca de Visão da tradição do Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Desse modo pude acompanhar um grupo específico de buscadores de visão, que pode ser visto como uma espécie de "turma de mesmo ano de formação", durante todo o processo de sua instrução ao longo de quatro anos e reconhecimento como "carregadores da tradição". Assisti os preparativos, as cerimônias e as narrativas de seus processos durante a trajetória na Busca de Visão, bem como os encontros informais e outras

[8] Participei do evento da Busca de Visão, na posição de buscador de visão, em 2008, 2009, 2010 e 2011. Em 2012, por ocasião do encerramento da pesquisa de campo, participei do evento sem "subir a montanha", analisando as atividades do grupo de apoio e organização do evento, ocasião em que a liderança e autoridade internacional máxima do grupo esteve presente acompanhando e conduzindo as atividades.

[9] O espaço junto à natureza se trata de uma mata ciliar junto a um rio, que é chamado pelos participantes como a "montanha de visão".

cerimônias que se sucederam durante os anos, onde se deram relações e discursos informais entre os participantes. Assim presenciei o circuito cerimonial completo para formação de "Carregadores de Chanupa" e "Condutores de Temazcais", que são pessoas habilitadas e autorizadas a conduzirem as cerimônias mais frequentes da tradição.

De mesma maneira, também acompanhei e participei por quatro janeiros consecutivos da Dança do Sol[10], outro circuito cerimonial que tem o caráter de formar carregadores da tradição, onde, igualmente, o círculo completo de formação se dá ao longo de quatro anos de participação, com a realização de quatro danças. De tal modo, também pude acompanhar a trajetória de outras "turmas de formação" de participantes do grupo, que, na qualidade de dançantes do sol, também receberam a preparação necessária para se tornarem "Carregadores de Chanupa" e "Condutores de Temazcais".

Portanto participei de um ciclo completo da Busca de Visão, ao longo de quatro anos, com as etapas de quatro, sete, nove e treze dias na montanha, e, também, com o círculo de quatro anos da Dança do Sol. Também participei da Dança dos Espíritos, como Apoio do Fogo, no círculo cerimonial do Fogo Sagrado de Itzachilatlan no Equador[11]. Nessa trajetória acompanhei as formas de transmissão da tradição do Fogo Sagrado, através da entrega e recebimento de "bênçãos", que significam e importam na autorização e reconhecimento público para condução das práticas. Durante este percurso, pude observar de perto a transmissão destas cerimônias para *Carregadores de Pipa, Condutores de Temazcal*, *Homens Medicina, Líderes de Busca de Visão* e de *Dança do Sol*, que é a forma de continuidade da tradição, por meio das cerimônias compartilhadas, que formam um sistema de ensino-aprendizado.

Contudo, em que pese o extenso percurso empregado na observação participante, esclareço que, para a proposta desenvolvida nesta dissertação, privilegiei dar destaque para as trajetórias dos atores centrais que têm especial

[10] Participei da Dança do Sol em janeiro de 2009, 2010, 2011 e 2012.

[11] No Equador, há cerca de duas horas de Quito, em uma propriedade chamada de Urcupacha, há um circulo cerimonial maior, onde se encontram várias lideranças internacionais do FSI e se praticam todos os *desenhos cerimoniais* maiores, a Busca de Visão, Dança do Sol e também a Dança dos Espíritos, que ainda não ocorreu no Brasil, cuja participação como dançante tem como requisito que já se tenha participado de pelo menos duas Buscas de Visão, três Danças do Sol e que seja *Carregador de Pipa*, onde há uma amplitude de participantes de um circuito internacional das cerimônias da tradição.

relevo no campo pesquisado, eis que são fundamentais na construção dos discursos de tradição nativa e na constituição da rede que compõe um circuito ao redor da prática das cerimônias nativas. Com isso focalizei neste trabalho os discursos das lideranças sobre a sua tradição, os documentos de fundação do grupo como Igreja Nativa Americana, e contexto em que se deu a constituição das Igrejas Nativas Americanas no século passado. Também enfoquei os textos de divulgação das atividades, com os respectivos esclarecimentos sobre os propósitos das cerimônias, bem como a experiência de transitar na rede e de acompanhar diversos participantes nos diversos contextos da prática das cerimônias nativas.

Assim a dissertação tem enfoque principal na análise dos discursos que compõe a ideia de tradição nativa, assim como na proposta de conhecimento apresentada pelo grupo central da pesquisa sobre as práticas e propósitos das cerimônias.

Voltaremos a essa análise em momento oportuno, por enquanto o intento era de apresentar um panorama geral da trajetória em campo, que incluiu os tipos fundamentais de métodos de coleta de dados: entrevista, levantamento de documentos, análise de artefatos cerimoniais e a observação participante.

De mesma forma adotei a prática de conviver com os lideres e organizadores do grupo, bem como demais participantes, Carregadores de Pipa, Buscadores de Visão, Dançantes do Sol, Homens Medicina, etc., aprendendo com suas práticas e rituais, observando, fazendo perguntas e participando de suas atividades, tanto dos rituais preparativos, quanto dos eventos principais.

Por conseguinte, através da observação participante, pude ver e ouvir as pessoas no seu ambiente natural, fazendo parte do fenômeno em estudo, possibilitando também, através de conversa informal, a captação de entrevista não estruturada. De tal modo, também me deixando estar "afeto"[12] pelo "objeto" de pesquisa, busquei viabilizar a constituição de um quadro esclarecedor das atividades acompanhadas em campo, que possibilitasse comunicar as práticas, rituais e cerimônias tais como são vistos do(s) ponto(s) de vista(s) dos seus participantes.

[12] Aqui se faz uso da palavra "afeto" nos termos usados por Favret-Saada, no sentido do pesquisador se deixar experimentar o sistema nativo, expondo a si mesmo nessa proposta/sistema. Ao aceitar ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, mas proporcionar a vivência da alteridade, como forma de ponte de diálogo para a pesquisa, lembrando que, como sustentam muitos, ela se dá "no antropólogo" (Favret-Saada (1990) 2005:155-161).

II. O viés de análise escolhido na dissertação - Tradição e Inovação

O presente tópico tem o caráter de esclarecer a pesquisa, qual o caminho percorrido, a escolha do enfoque e suas razões. Isto porque, notadamente, trata-se de uma dissertação, onde é evidente a necessidade prática do pesquisador "escolher" / "privilegiar" uma temática para realização do trabalho. Coloca-se entre aspas as palavras escolher e privilegiar, pois dentro do conjunto de fatores que resultam nessa "escolha", grande parte é determinada pelos próprios fatos observados, pelas próprias condições do campo.

Feita a introdução do contexto em análise, esclareço que o presente trabalho se propõe a estudar os discursos dos atores sobre a (sua) tradição, analisando as suas trajetórias, que compõe os traços legitimadores da construção dos discursos de tradição, onde a biografia dos principais atores tem especial importância na construção desses discursos e também revelam a constituição de uma rede do xamanismo urbano no país.

Magnani considera o xamanismo urbano não apenas como parte integrante do circuito que ele chamou de neo-esotérico, mas também constitui, ele próprio uma espécie de subcircuito derivado em seu interior. Entretanto, não é só a inserção nesse circuito que demonstra a integração do xamanismo urbano no universo do neo-esoterismo e o insere na lógica e circuito mais geral da Nova Era. As pessoas que participam dessas cerimônias e vivências, frequentando os espaços dedicados a essas práticas, estão em busca de mais uma alternativa para a expressão e desenvolvimento da dimensão da espiritualidade, o que está em consonância com as expectativas e representações contemporâneas sobre o exercício da religiosidade em seu sentido mais amplo (Magnani, 1999).

Nesta direção proponho uma reflexão sobre a ideia de inovação de uma tradição[13] a partir da pesquisa de campo realizada com o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, grupo central da pesquisa, ponto de partida para outros nós da rede mencionada, onde as cerimônias compartilhadas constituem um circuito de trânsito intenso de participantes.

[13] Esclarece que a presente proposta não trata da questão específica de conceitualizar *tradição*, sendo que em algumas oportunidades a utilização desse termo se dará voltada a acepção estreita de um conjunto de cerimônias compartilhadas, que são realizadas de uma mesma forma tradicional e fazem parte do próprio fundamento dos discursos de tradição, sendo elementos centrais de uma rede do xamanismo urbano.

Dito isso, para análise da proposta apresentada pelo Fogo Sagrado de Itzachilatlan de continuidade e inovação de uma tradição nativa, pesquisei a sua organização e as cerimônias que tem a função de transmitir de forma direta e oral o conhecimento envolvido nas práticas, que são o próprio fundamento da tradição, com a formação e distribuição de posições de liderança que permitem o seu funcionamento, continuidade e transmissão das cerimônias. Nessa estrutura, como dito, acompanhei a formação de novos condutores de cerimônias, que são "carregadores da tradição", que implica em estar habilitado a desempenhar e conduzir determinada cerimônia. Esta formação, que é direta e oral, tem uma estrutura baseada substancialmente na vivência direta das cerimônias, que compõe requisitos para o reconhecimento dessas posições, que são marcadamente componentes centrais que reúnem os participantes, constituindo o que podemos chamar de grupos cerimoniais. Este reconhecimento da trajetória do sujeito é dado frente ao grupo, sendo que as posições de liderança, que são vistas como "perpetuadores da tradição", são responsáveis por outorgar "bênçãos" (autorização) para os novos condutores de cerimônias.

Desta forma, a transmissão direta e oral da tradição se dá por uma estrutura voltada à trajetória do sujeito nas cerimônias, realizada e reconhecida de forma pública perante o grupo, sendo que o funcionamento desse sistema se dá através dos "perpetuadores" e "carregadores da tradição". Dentro dessa formação, o Fogo Sagrado de Itzachilatlan tem o seguinte caminho de liderança em ordem progressiva: *Carregador de Pipa*, *Condutor de Temazcal*, *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.

Para cumprir com o propósito de estudar a forma e composição do funcionamento deste grupo cerimonial, a presente pesquisa se pauta, como já dito, substancialmente na observação participante de diversas cerimônias de Chanupa, Temazcal, Meia-Lua, Busca de Visão, Dança do Sol, Dança dos Espíritos e Consagração de Relações. Além de acompanhar os discursos oficiais, presentes nas falas dos interlocutores de forma pública durante as cerimônias, também se fez uso de diversos diálogos informais com os participantes do grupo, onde compartilharam suas trajetórias frente a essa estrutura de formação e como se tornaram "carregadores da tradição". Alguns desses acontecimentos em campo,

cerimônias e diálogos com os participantes, foram registrados através de gravações de áudio, mantendo-se a integralidade do registro das falas. Em outras oportunidades, tomei nota dos pontos centrais apresentados nas suas falas, que por vezes foram retomados frente a novas falas e novos acontecimentos no campo.

Em especial, tive a oportunidade de estudar o material escrito que compõe a formação jurídica do grupo como Igreja no país, notadamente o seu Estatuto, onde se apresentam disposições sobre os propósitos do Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Colocamos ênfase nesses documentos, pois estamos tratando de um fenômeno que se apresenta como uma tradição direta e oral, onde todas as instruções são passadas oralmente durante a execução das cerimônias. Assim, a existência de uma representação escrita do próprio grupo sobre suas práticas ganha especial relevo, pois se trata de algo que está a comunicar sobre as práticas na sociedade moderna, que é eminentemente pautada em registros escritos. Pelo que, o registro institucional das atividades do grupo está a apontar para uma adaptação e inovação dentro do que seria essencialmente uma tradição direta e oral, contribuindo para a análise dos discursos dos participantes do grupo, bem como dos apontamentos centrais transmitidos pelas lideranças.

Colecionei esse conjunto de material ao longo da trajetória em campo acompanhando as suas cerimônias e seus participantes, o processo de aprendizado e formação dos “carregadores da tradição”, possibilitando trazer as falas dos atores principais sobre o que estaria presente na vivência dessas práticas em estudo. Afinal, por exemplo, em se tratando da Busca de Visão, que é uma das cerimônias/ritos centrais necessárias para a formação de um *carregador da tradição*, onde a pessoa permanece sozinha e em completo silêncio, por quatro dias e quatro noites, sem beber nem comer absolutamente nada, em um pequeno espaço delineado na natureza, qual seria o aprendizado por traz desta experiência? Estamos nos referindo a uma cerimônia em que se diz, pelo discurso dos participantes do grupo, que o aprendizado da pessoa é *direto* com a natureza e com a sua própria experiência na montanha, sem a interferência de outro ensino. Onde a prática é realizada ao longo de quatro anos, aumentando-se progressivamente o tempo na montanha de quatro para sete, nove e treze dias, sendo esta uma das instruções necessárias para que o participante adquira o conhecimento e o grau de experiência imprescindível para se tornar um *carregador da tradição*.

Assim, esclareço a postura adotada em campo, qual seja a participação no circuito cerimonial do grupo, visando à análise e reflexão da proposta nativa e dos discursos de seus participantes, onde se sustenta estarem condensados saberes e valores nativos na prática dessas cerimônias. Dito de outra forma, a proposta é de levar a sério a proposta dos nativos, e desse contato, dessa vivência, desse diálogo, trazer elementos que possam dar subsistência para uma reflexão sobre o discurso dos participantes do grupo. Aqui, nos pautamos pela proposta de que "uma boa política é aquela que multiplica os possíveis", lembrando Viveiros de Castro (2008).

Esclareço também que o presente trabalho apresenta pessoas específicas do universo pesquisado, em especial as lideranças, pois o foco eleito é o estudo dos discursos de *tradição nativa*, da ideia de continuidade, inovação e transmissão de uma tradição direta e oral, e a composição de um circuito ao redor das cerimônias, que formam uma rede do xamanismo urbano. Para este enfoque, nos interessa, quando trouxer uma fala, a posição do sujeito no grupo, no circuito cerimonial, seu status como condutor ou participante das cerimônias. Assim, em algumas falas somente se identificará a posição do sujeito frente ao grupo ou na rede. Tomei essa opção com o objetivo de não expor as pessoas pesquisadas e preservar a confiança estabelecida nessas relações. Caso contrário, a análise do texto contendo referência direta das pessoas possibilitaria um desconforto por parte dos envolvidos, que poderiam ter as suas restrições pela forma como foi utilizado o que foi dito, bem como poderia criar um clima de animosidade em razão da predileção de alguns em detrimento de outros, por não dar a expressão que gostaria sobre a sua participação específica. Assim, o que se pretende quando trouxer uma fala[14] é apresentar as observações em campo que dão subsídios para a análise da tradição e suas cerimônias, com a sua forma de funcionamento e a ideia de inovação de uma tradição nativa.

Também apresento os discursos das lideranças do grupo (da Igreja) de que as cerimônias guardariam saberes com conhecimento e valores nativos, que podem ser aprendidos na própria experiência do percurso de suas cerimônias, que teriam sido transmitidas através do contato e diálogo de povos nativos com a sociedade moderna, onde ocorreu a institucionalização destas cerimônias como Igreja.

[14] Quando mencionarmos o nome do interlocutor junto com suas falas é porque o mesmo autorizou sua citação. Em alguns casos, usaremos o nome "do caminho" (na tradição), em outros, o nome civil. Essa decisão o pesquisador deixou a encargo dos próprios pesquisados, que informaram sua preferência.

Antes de prosseguir na apresentação da pesquisa, trago alguns parágrafos para levantar algumas possibilidades outras que se apresentaram no campo em estudo. Por mais que o termo “xamanismo” muitas vezes expresse um rótulo dentro da antropologia que remete a um universo voltado ao mágico e religioso, o que explicita um olhar que ainda é permeado de certo grau de exotismo (Santos 2007), por mais que se saiba existir o esforço no sentido contrário, no caso em apreciação convêm explorar essa designação - o campo em análise como expressão do xamanismo urbano. Até mesmo porque, essas possibilidades de análise do campo sob o viés do mágico junto com o religioso também se fizeram presentes nas relações observadas.

Igualmente cabe salientar que no discurso oficial do grupo central objeto da pesquisa, que se dão especialmente pelas falas das lideranças durante as cerimônias, não se faz menção à palavra xamanismo. Pelo contrário, pude perceber um ânimo de não associar as práticas realizadas sob esse rótulo, ou melhor, não se trata bem de um esforço nesse sentido, mas sim de uma intenção de não utilização de uma expressão que tipifique as cerimônias de forma caricata. Esse fato que constatei na observação participante em campo, é bem explicitado pela fala de um conselheiro do grupo, uma pessoa que participa desde o começo das suas atividades no Brasil e que faz parte do Conselho de Busca de Visão e de Dança do Sol. Certa vez. Ao fazer-lhe a (infeliz) pergunta se o Fogo Sagrado de Itzachilatlan não seria uma vertente do xamanismo, recebi a seguinte resposta: “Xamanismo? Nem sei o que é isso (risadas). Me diga você já que vocês que inventaram essa palavra.”

Essa fala marca bem algo que repetidamente observei em campo: muitas pessoas, em diversas oportunidades, fazem questão de negar, pela omissão, esse rótulo do xamanismo e de reafirmar seu ponto de vista sobre as cerimônias do grupo como tradição nativa, sendo as cerimônias vistas como expressão de sua cultura, de sua sabedoria, contendo seu modo de visão do mundo condensado e gravado na experiência das cerimônias. Esse fato me deixava intrigado, pois mais familiarizado com a disciplina da antropologia, pensava: mas as práticas presentes nas tradições nativas não são também vistas como xamanismo?

Por outro lado vi que vários dos participantes, quando por ocasião das conversas informais, fizeram uso do termo “xamanismo” para expressar sobre suas

vivências nas cerimônias, como, por exemplo, as falas específicas de dois sujeitos que, quando perguntei sobre sua entrada no grupo e trajetória na participação das cerimônias, um deles respondeu: “eu vim para o xamanismo por que me senti identificado com a filosofia”; e o outro pontuou durante sua resposta: “quando o xamanismo entrou na minha vida, eu mudei completamente minha forma de ver o mundo”.

Em suma, a diversidade de olhares dos participantes sobre o que tratam as cerimônias, não permite uma unificação de seus discursos, pelo contrário, expressam uma grande contradição sobre o fenômeno observado. Se arriscarmos a tentativa de buscar uma linguagem comum para resumir as diversas expressões dos participantes sobre as atividades do grupo, a que melhor se adequaria a essas falas seria “um caminho espiritual”, e, por mais contraditório que pareça, junto com essa expressão surgiria o complemento “mas não é uma religião”. Sendo que a grande maioria dos participantes desconhece o fato do Fogo Sagrado de Itzachilatlan ser uma Igreja juridicamente constituída, sendo que as cerimônias em si são vistas como uma tradição nativa pelos participantes.

O fato dos participantes em geral desconhecerem a constituição das atividades como uma Igreja ganhou destaque na pesquisa, contribuindo para o viés de estudo. Mas, de fato, podemos dizer que as relações dadas no grupo em análise fazem parte do universo visto como xamanismo urbano (ou neoxamanismo), até mesmo para apontar para amplitude de abordagens possíveis dentro do que se apresentava no campo, não havendo a possibilidade de se seguir todas elas, nem de unificar os discursos e visões dos participantes na busca de compreender totalmente o significado dessas práticas para cada um.

De qualquer forma, pude constatar que alguns participantes têm um viés notadamente inclinado para um “xamanismo mágico” sobre as cerimônias realizadas pelo grupo, onde a forma e sequência dos ritos cerimoniais são vistos como fundamentais para a produção de eventos na relação dos humanos com o mundo (com a natureza), onde as cadeias de comportamentos a serem respeitados são vistas como modeladores e construtores da realidade do mundo, com poder de agência com interferência nos acontecimentos cotidianos.

Para explicar melhor essa perspectiva mágica presente na apreciação de algumas das pessoas que participam dessas práticas, faço uso da fala de um buscador de visão - nome dado ao participante da Busca de Visão, que é economista e empresário por profissão, que em uma conversa informal falou que a Busca de Visão abria o "poder da magia" na vida da pessoa; perguntei-lhe no que consistia essa magia, recebendo como resposta: "a magia é a movimentação de uma cadeia favorável de eventos para a concretização de um acontecimento, ou a mudança de uma cadeia indesejável que já está em movimento para não ocorrência de um evento", e sustentou que a interação do sujeito na cadeia de eventos/ acontecimentos é fundamental para o seu desfecho.

Dentro dos estudos da antropologia sobre xamanismo, nas palavras de Santos, uma das principais formas, nas quais o debate tem ocorrido, é com relação às reivindicações conflitantes da contraposição entre religião e magia por um lado, e racionalidade e ciência, por outro (Santos, 2007: 33). No campo pesquisado, esse conflito se faz presente, conforme se depreende dos diversos pontos de vista dos participantes. De alguma forma, entendo que esse conflito pode ser traduzido por duas expressões que esclarecem essa divisão: "ver para crer" seria a perspectiva da racionalidade e ciência; "crer para ver" seria a perspectiva da religião e da magia. Mas esse enfoque foi deixado de lado na elaboração desse trabalho, exclusivamente por necessidade prática de se estabelecer um recorte específico para a dissertação.

Por outro lado, o desconhecimento geral quanto à constituição do grupo como Igreja me levava à questão do que estaria por trás dessas práticas empreendidas pelo grupo. Uma religião? Uma tradição? Um caminho espiritual? Um caminho de autoconhecimento? Enfim, qual seria a finalidade destas cerimônias, o que significariam na prática, tanto pelo viés dos participantes quanto pelo discurso das lideranças sobre a experiência contida na prática das cerimônias?

Assim, o interesse se voltou também para refletir sobre o fenômeno dessas práticas no contexto pesquisado e qual a sua finalidade e lugar para os participantes, haja vista que cada interlocutor tem uma perspectiva particular na apreciação das cerimônias. Neste sentido, o contexto em estudo se apresenta mais como um grupo ritual do que um grupo que tenha um credo uniforme, onde o interesse comum pelas cerimônias é o elemento central que reúne os diversos participantes.

Como levantamos brevemente nessa introdução, há vários propósitos e linguagens pelos quais os participantes do grupo apresentam sua visão das cerimônias em análise e das razões que os levaram a aderir tais práticas. Trago essas considerações para ilustrar as possibilidades experienciadas na escolha do recorte do viés de análise desta dissertação, pois as temáticas de apreciação eram múltiplas. Mas, de alguma maneira, o percurso empreendido no campo levou a privilegiar o enfoque no discurso mais proeminente, qual seja, a ideia de inovação e continuidade de uma tradição nativa e o que isto estaria a comunicar sobre a realização dessas práticas no contexto contemporâneo. Afinal, seria essa tradição uma religião? Ou o inverso, seria essa religião uma tradição?

Pelo que, esclareço que a presente proposta não abordará propriamente o xamanismo nos termos das discussões sobre magia, mas sim sobre a constituição da primeira Igreja Nativa Americana no Brasil e a formação da sua tradição, bem como a análise de sua inserção no circuito neoxamânico no país, onde se compõe uma rede de xamanismo urbano, em que um discurso mais abrangente de *tradição nativa* pode ser estudado a partir da trajetória de vida de atores centrais, que revelam outros pontos dessa rede, em que diversas pessoas transitam ao redor da prática das cerimônias com perspectivas e interesses diferentes.

Frente a todo o conjunto de observações realizadas em campo, uma generalização é possível fazer de antemão, que traduz algo que se faz presente nas falas, e suas entrelinhas, de quase todos os interlocutores: a procura por essas práticas tem uma alta carga de busca existencial dos participantes e, de fato, elas implicam em uma (re)significação de vida do sujeito, seja para qual sentido for, com impacto na sua forma de ver e compreender o mundo, consequentemente, na sua forma de ser e estar no mundo. Isto, de alguma maneira, está a apontar para a ideia que comumente é tratada como experiência religiosa.

Neste percurso, pesquisei a bibliografia estrangeira sobre a constituição das cerimônias nativas em Igrejas, buscando identificar as origens em que se fundam a criação da *Native American Church*, bem como o fenômeno da prática das suas cerimônias no contexto contemporâneo. Assim, também direcionei meus esforços sobre as práticas realizadas pelo grupo central observado, empregando exame de suas formas cerimoniais e do sistema/estrutura de sua transmissão e formação de novos condutores, baseado em intensa observação participante do grupo e suas atividades, que me levaram a outros pontos da rede em que se insere.

III. Sobre a pesquisa de campo multissituada - a rede.

Tendo em vista que estamos tratando de um campo imerso no contexto de novas religiosidades, onde o "enfoque 'irreverente' na experimentação religiosa e livre, na expressão e desenvolvimento subjetivos são traços distintivos associados à religiosidade Nova Era" (Alves, 1977:72), "onde o sujeito compõe seu processo de autoconhecimento a partir de um forte experimentalismo e pela circulação nos diferentes grupos", em razão do acesso livre e voluntário "à rede informal e organizadora de várias "comunidades" esotéricas, em que as pessoas podem circular" (Siqueira, 2003:126), buscamos acompanhar o trânsito e trajetória dos indivíduos no circuito em que as cerimônias são apresentadas, além do grupo central de análise.

De tal modo, tivemos a oportunidade de perceber e acompanhar parte da rede de relações e diálogos mais ampla em que está situado o grupo pesquisado, onde há um trânsito com fluxo contínuo de indivíduos ao redor das cerimônias e práticas, apresentando-se tanto interesses comuns quanto particulares.

Assim, norteado por uma pesquisa antropológica multissituada (Marcus, 1995), baseada substancialmente nas ideais de: *follow the characters* (acompanhar os atores), *follow the plot* (acompanhar a trama/o enredo), *follow the things* (seguir as coisas/objetos), *follow the discourse* (acompanhar os discursos), *follow the group* (seguir o grupo), pude expandir a pesquisa sobre as cerimônias nativas no contexto contemporâneo abrangendo a perspectiva ampla que se apresenta na rede.

Tendo em mente a conjuntura mais ampla presente no trânsito nas novas religiosidades, buscamos acompanhar os atores/participantes do grupo central em estudo, com isso pudemos verificar uma extensa rede de relações de grupos que fazem parte desse circuito mais amplo. Na especificidade do tema tratado – *the plot*, qual seja, a prática de cerimônias nativas no contexto contemporâneo, pudemos acompanhar diferentes grupos que realizam as mesmas práticas pelo país. Diferentes grupos e lugares onde são realizadas Cerimônias de Chanupa, de Temazcal, de Meia-Lua, de Busca de Visão, bem como os diferentes discursos sobre a "tradição nativa" e seus propósitos.

Assim pude acompanhar participantes de grupos distintos que tem o interesse comum na prática dessas cerimônias, que são tidas como provenientes da cultura nativa. Pelo que, as práticas em si podem ser vistas como objetos, que envolvem elementos de um saber (um *know-how*), fazendo parte de um "mercado do religioso"[15], podendo assim ser vistas, de certa maneira, como "artigos". De tal modo, as cerimônias são vistas como um artefato cultural pelos participantes, com a acepção de algo proveniente do passado. Nesta esteira, de acordo com o discurso dos participantes, as cerimônias são vistas como um patrimônio imaterial - um *know-how* - que é considerado em si como uma *tradição*.

De fato, as práticas não são exclusivas do grupo central pesquisado, fazendo parte de um universo mais amplo, onde são divulgadas e realizadas de forma semelhante, guardando relação na sua forma e propósito central, mas com certos contornos particulares, sendo que em todos os grupos os discursos de tradição, e sua legitimidade, são construídos a partir da trajetória dos atores centrais (organizadores).

Nesse sentido, acompanhei Cerimônias de Temazcal e de Chanupa conduzidas por pessoas de diferentes linhas, com diferentes trajetórias sobre a forma que iniciaram a realização das cerimônias. A grande maioria dos Condutores de Temazcal e Carregadores de Chanupa que tive como interlocutores na presente pesquisa se tornaram "carregadores da tradição" através da configuração da tradição empreendida pelo Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil. Contudo, também participei de cerimônias realizadas por pessoas sem qualquer vinculação com este grupo, e que possuem seus próprios discursos sobre as cerimônias.

Assim, nos interessa utilizar a reflexão conjunta das práticas realizadas por outros atores e grupos que também participei. Em especial, traremos o caso de Vernon Foster, que é nativo norte-americano da etnia Klamath/Modoc e foi adotado ainda jovem pela nação Lakota e pelo *American Indian Movement* (AIM). Vernon Foster se apresenta como guardião da tradição lakota, profundo conhecedor dos ensinamentos da tradição nativa americana, realiza workshops e jornadas pelo país para compartilhar ensinamentos da espiritualidade indígena e rituais ancestrais, entre eles a Tenda do Suor e a Chanupa. Vernon também ampara a direção da

[15] No contexto pesquisado do trânsito de participantes são oferecidas inúmeras práticas, métodos, terapias alternativas, experiências que fazem parte do universo das chamadas novas religiosidades, que permeiam a construção de novos estilos de vida e também compõe um mercado do religioso (Siqueira 2003).

Busca de Visão que é realizada anualmente nas Serras Altas da Mantiqueira, no município de Itamonte, Minas Gerais. Pelo que, a análise de sua biografia nos é interessante não só por ser um ator central na rede pesquisada, mas pelo fato de se tratar da figura do próprio indígena versando sobre a sua tradição no contexto urbano, o que ganha especial relevo para análise dos discursos de *tradição nativa*.

Nessa direção, aproveito para esclarecer a relevância dada no presente trabalho às trajetórias dos atores centrais, com a apresentação das suas biografias ou histórias de vida, eis que estes participam ativamente na construção do discurso amplo de *tradição nativa*, que compõem uma rede do circuito das cerimônias no contexto urbano, sendo essas trajetórias legitimadoras dos discursos de tradição em cada contexto. Pelo que, esses atores centrais assumiram um lugar importante na dissertação, em função de conduzirem as cerimônias principais, empreendendo os discursos que formam e divulgam a sua tradição, onde diversos participantes transitam pelas práticas cerimoniais. Até mesmo porque, no campo em exame, a rede observada, que forma o circuito da prática das cerimônias nativas, é estabelecida diretamente por esses atores centrais, que conduzem as cerimônias em diferentes locais, independentemente do local em que se encontrem, sendo muitas das cerimônias e atividades ocorrem de forma itinerante, precisando mais da presença de um condutor habilitado para sua realização do que um espaço específico. Desta forma, o que determina a rede do circuito das práticas é o percurso dos seus atores centrais, até mesmo porque, estes atores, nos seus respectivos contextos, são responsáveis pela condução das cerimônias que orientam o propósito da tradição, sendo assim peças principais na construção destes discursos.

Assim, a rede em que circulam os participantes é fundamentalmente organizada a partir do trânsito destes atores, que organizam as atividades de acordo com a oportunidade e conveniência das suas agendas. Por outro lado, as cerimônias mais freqüentes são organizadas independentemente por participantes que assumiram posições de condução das cerimônias menores, que também compõe circuito do trânsito de pessoas interessadas nas práticas. Esse cenário se encontra em consonância com a proposta da Teoria de Ator-Rede de Latour, onde se ressalta a relevância das intenções e significados humanos dados pelos atores na constituição dos discursos e redes, que proporcionam certa flexibilidade interpretativa nessas relações e conexões (Latour 2008). Nessa proposta, o princípio

fundamental é que os próprios atores fazem de tudo, incluindo as suas próprias teorias, os seus próprios contextos, as suas próprias metafísicas, e até mesmo as suas próprias ontologias.

Pelo que, a noção da Teoria Ator-Rede nos facilita a pensar o campo em análise, eis que remete aos fluxos, circulações e alianças, nas quais os atores envolvidos interferem e sofrem interferências constantes. Neste sentido a rede é constituída por uma lógica das conexões, e não de superfícies, definidas por seus agenciamentos internos e não por seus limites externos, ou seja, na rede não há unidade, apenas agenciamentos, não havendo pontos fixos, apenas linhas. Nestes termos, uma rede de atores não é redutível a um ator sozinho, mas sim composta pela série de elementos conectados e agenciados. Nos dizeres de Latour, "não há informação, apenas transformação", sendo essa a principal característica da rede, tratando-se de enfatizar os fluxos, os movimentos de agenciamento e as mudanças por eles provocadas.

Desta forma a constituição da rede parte de núcleos de participantes específicos, marcados pelas suas próprias trajetórias e relações. Estas relações, antes vinculadas a um contexto particular, são alargadas e articuladas em rede, ligando os participantes no circuito de interesse comum das cerimônias nativas, que constroem o discurso geral de *tradição nativa* no qual as práticas estão inseridas. Pelo que, é na dinâmica das redes que se constroem elos intermediários que formam o pano comum dos discursos de *tradição nativa*, relacionando pequenos contextos ao panorama amplo apresentado no circuito ao redor das práticas cerimoniais nativas.

Nessa esteira, a partir da pesquisa de campo feita com o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, pude perceber a sua inserção em uma rede que participa na composição de um circuito do xamanismo urbano no país. Pelo que, também realizei observação participante em outros grupos que realizam as mesmas práticas cerimoniais[16] acompanhando os atores centrais que propagam o discurso amplo de *tradição nativa*. Assim, acompanhei em campo vários grupos em diferentes lugares, pesquisando a trajetória e biografia dos condutores principais que participam nesta rede da prática de cerimônias nativas, também seguindo as pessoas, as cerimônias, os discursos e o enredo.

[16] Tais como as Cerimônias de Tenda do Suor, de Chanupa, de Medicina e da Busca de Visão.

Diferentemente dos outros contextos pesquisados, o Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil é o único instituído juridicamente como Igreja Nativa Americana no país e que incluí na sua proposta formar *carregadores da tradição*. Nos demais grupos, há a realização das práticas com o discurso de que contêm ensinamentos nativos, mas não há o propósito de formar condutores de cerimônias.

No primeiro capítulo, apresentamos o grupo central pesquisado e a sua constituição como Igreja Nativa Americana. Em seguida abordamos a institucionalização e reconhecimento da tradição nativa como religião frente ao Estado norte-americano, seguido de uma reflexão sobre tradição e religião como memórias do passado. No final do capítulo, trazemos a constituição da *Native American Church of The Sacred Fire of Itzachilatlan* e a trajetória de seu fundador e líder internacional - Aurélio Diaz Tekpankalli.

No segundo capítulo, abordamos a constituição do Fogo Sagrado no Brasil, como a primeira Igreja Nativa Americana no país, bem como as suas cerimônias, que são vistas e tidas como a base desta tradição. Também trazemos uma narrativa do contato com o campo, ilustrando as cerimônias que ocorrem com maior frequência e de forma descentralizada, e, também o contexto das atividades para os participantes. Na sequência tratamos o grupo como expressão de religiosidade; em seguida, como expressão e representante do Caminho Vermelho no Brasil. No final do capítulo, apresentamos o palco atual das cerimônias do Fogo Sagrado de Itzachilatlan no país, esboçando a sua inserção no contexto amplo em que se situa, e, na sequência, delineando o panorama mais amplo da Nova Era em que as práticas estão inseridas.

No terceiro capítulo, apresentamos traços da rede estabelecida no circuito dos participantes das cerimônias nativas, fazendo uso da trajetória de atores centrais, cuja biografia tem especial relevo por comporem a construção dos discursos de *tradição nativa*. Desta forma, ilustramos parte da rede das cerimônias no país onde o grupo central de pesquisa está situado, e que também (in)formam o contexto contemporâneo pesquisado. Nesta rede, apresentamos o caso do indígena norte-americano Vernon Foster, com um exame da tradição lakota, apresentando um posicionamento do próprio indígena urbano sobre a sua tradição e as suas cerimônias. Em seguida delineamos o contexto do neoxamanismo brasileiro através de um dos seus atores de maior expressão, Sthan Xannia.

Por fim, no quarto capítulo trago uma comparação entre diferentes divulgações da cerimônia da Busca de Visão, nesses diferentes segmentos da rede observada, retornando ao exame da Busca de Visão - e da tradição - segundo o Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Assim trazemos uma discussão sobre “tradição e inovação” das cerimônias nativas a partir da comparação de diferentes contextos da prática das cerimônias, abordando considerações sobre as falas presentes tanto na articulação da tradição do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, quanto nos discursos gerais de *tradição nativa*, compondo uma rede do circuito do xamanismo urbano no país.

CAPÍTULO 1
Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan

1.1. O grupo central pesquisado - O Fogo Sagrado de Itzachilatlan

Como brevemente apresentado, o presente trabalho se dá a partir de pesquisa de campo empreendida com um grupo que se coloca como representante de uma "Tradição Espiritual Indígena da América", sustentando que essa tradição teria origem em povos nativos. O grupo em questão é fundador da primeira Igreja Nativa Americana no Brasil[17]. A constituição desta Igreja no país é decorrente de um movimento de expansão de uma Igreja Nativa Americana com sede nos Estados Unidos (Chicago/IL), sendo que a constituição da tradição em forma de Igrejas decorreria do contato da cultura dos povos nativos com a sociedade moderna, onde, em 1918, tendo em vista a necessidade de se regulamentar essas práticas espirituais nativas junto ao Estado, foi constituído um conselho indígena, que resultou na criação de uma associação religiosa, juridicamente constituída como *Native American Church* - NAC[18], passando a fazer parte desta associação, diversos representantes de tribos e lideranças (espirituais) nativas.

A formação da NAC está vinculada a tentativa de proteger e preservar as práticas nativas, inclusive contra a perseguição legal (Jones 2005), que foram oficialmente reconhecidas como religião. Sua criação esteve relacionada a vários fatores, entre eles a existência de cerimônias nativas antigas, a catequização pelo cristianismo dos indígenas norte-americanos e o contato com nativos mexicanos que consumiam o cacto peyote. Assim, iniciou-se o que foi visto como um culto pan-indígena, com a utilização em certos casos de elementos cristãos nos rituais nativos de alguns dos povos indígenas (Huston Smith, 2006).

As lideranças do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, tanto a nacional quanto a estrangeira, contam que essa tradição espiritual, com suas práticas e cerimônias, foi

[17] Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil.
[18] Com a constituição do NAC em 1918, o governo dos EUA reconheceu oficialmente a tradição indígena como religião (Stewart, 1987).

transmitida secularmente 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. Este prosseguimento aconteceria por meio de sua transmissão de forma tradicional, no sentido que seriam transmitidas mantendo as mesmas características, formato, composição, ordem, estrutura, observando-se um *know-how*, preservando assim uma mesma essência como substância, com um mesmo sistema de aprendizado, sendo que algumas de suas lideranças teriam tido a "visão" (o entendimento) de que esse legado deveria ir além das fronteiras das comunidades nativas, abrangendo a transmissão de tal herança para toda humanidade, incluindo, assim, o "homem branco", aqui no sentido de possibilidade de participação por não indígenas.

O Fogo Sagrado de Itzachilatlan[19] do Brasil (FSIB ou FSI do Brasil[20]) proclama ser portador dessa "Tradição Espiritual Indígena da América" comumente chamada de Caminho Vermelho[21], cuja origem seria procedente de povos nativos da América do Norte.

Como dito, algumas das lideranças dessas associações religiosas constituídas como *Native American Church* estenderam (abriram) as suas cerimônias ao "homem branco" - não índios. Como exemplos de líderes que abriram suas práticas para não índigenas, são citados Black Elk[22], Henry Crow Dog[23], assim como é o caso, na atualidade, de Aurelio Diaz Tekpankalli.

---

[19] 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.

[20] Além das iniciais FSIB, também usaremos FSI do Brasil, para reforçar a localidade (país) do contexto, pela sua "sonoridade" na leitura, eis que trazemos exemplos de outras localidades (contextos) como FSI do Equador, por exemplo.

[21] O caminho vermelho ou *red road* é um conceito pan-indígena do caminho certo de (da) vida, conforme inspiração de algumas das crenças encontradas em uma variedade de ensinamentos espirituais de nativos americanos (Huston Smith, 2006). *Canku Luta*, na língua Lakota significa Estrada Vermelha, tradição que segundo o discurso nativo teria uma mesma essência presente em diversos povos nativos, em especial, nos índios das planícies norte-americanos. A expressão também é encontrada em uso entre os não nativos, geralmente aqueles que fazem parte de movimentos "Nova Era" (Heelas, 1996).

[22] Alce Negro (em inglês, Black Elk; em lakota, *Heȟáka Sápa*; c. 1863 – 17 de agosto de 1950) célebre personagem da história americana e líder espiritual da tribo Oglala Lakota Sioux da América do Norte, que abordamos novamente adiante.

[23] Henry Crow Dog introduziu o peyote na religião Siox. Ele é pai de Leonard Crow Dog e filho de Crow Dog, sendo conhecido por introduzir o uso do peyote na sua tribo Oglala Sioux. Seu pai foi um dos últimos Ghost Dancers (uma cerimônia nativa) no final do século 19, e todos os três "Crow Dog" homens são descendentes de uma longa linhagem tradicional de Homens Medicina que procuraram encontrar novas maneiras de lidar com a civilização americana, a fim de preservar as suas tradições (em *American Indian Biographies*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 2005).

Aurelio Diaz Tekpankalli, nascido em 1954, em Michoácan, México, índio Purepecha radicado nos EUA, é fundador e líder internacional da *Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan*[24], que tem representações em diversos países do continente americano e da Europa, entre eles os Estados Unidos, México, Colômbia, Peru, Equador, Chile, Argentina, Brasil, Portugal, Espanha e Inglaterra.

No Brasil, Tekpankalli transmitiu a representação do legado desta tradição, com todos os seus direitos tradicionais[25], para o líder espiritual brasileiro Haroldo Evangelista Vargas - Ehekateotl Karaí Riapu Uvdju[26], fundador e líder da primeira Igreja Nativa Americana no país.

Segundo conta o FSI do Brasil, a transmissão dessa tradição ocorreria de forma direta e oral, passando-se de geração em geração, de pessoa para pessoa, por meio do que é entendido como "conhecimentos condensados", onde saberes estariam agrupados e armazenados em ritos e cerimônias, chamados de "**desenhos cerimoniais**"[27], onde, por meio da participação nesses *desenhos cerimoniais* (cerimônias), seriam transmitidos saberes e valores nativos, que estariam sintetizados na vivência da experiência das cerimônias (práticas).

Assim, o FSI do Brasil relata, através de seus constituidores, que receberam dos "perpetuadores" desse "caminho", no caso da liderança internacional ("igreja matriz") 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 de Pipa, Cerimônia de Temazcal, Cerimônia de Meia Lua, Busca de Visão, Dança do Sol, Dança dos Espíritos* e *Consagração das Relações*.

---

[24] Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, com sede em Chicago, Ilinois, EUA.

[25] Na documentação da Igreja, Haroldo é reconhecido como "Roadman and perpetuator of the tradition" (Homem do Caminho e perpetuador da tradição), onde também o reconhece como "Leadership of this form of spiritual life" (liderança dessa forma de vida espiritual) e "Vision Quest Leader and Sundance Chief" (Líder de Busca de Visão e Chefe de Dança do Sol).

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

[27] O grupo usa a expressão "desenhos cerimoniais" para se referir às suas cerimônias que, conforme já mencionado, tem o desígnio de marcar que elas contêm um *know-how*, uma forma, uma organização, uma estrutura, uma seqüência, cujo formato ("desenho") tradicional específico é observado com precisão, compondo um sistema de conhecimento e de aprendizado.

O espaço físico que é utilizado de forma mais sólida pelo Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil se encontra no sul do país, na região serrana de Santa Catarina, nas proximidades do município de Urubici, numa fazenda chamada Segualquia, onde há uma estrutura de edificação cerimonial, que pode ser entendida como um templo ou altar[28], onde, como já dito, são realizados anualmente (todo verão, durante o mês de janeiro e início de fevereiro) os seus eventos de maior expressão e duração - a Busca de Visão e a Dança do Sol, que são as cerimônias que também tem o caráter de formar *carregadores da tradição*, onde ocorre um intenso fluxo de participantes, com o crescimento de adeptos das práticas. A edificação em Segualquia, também chamada de *Opy*, foi construída com ajuda de índios guaranis da Aldeia de Mbiguaçu, Santa Catarina, utilizando madeira e taquara, mesmos materiais usados na construção das casas de reza Guarani, o que demonstra a utilização de outras referências indígenas pelo grupo.

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,* pelos *Carregadores de Chanupa, Homens Medicina*, etc..

Como os participantes do Fogo Sagrado de Itzachilatlan se denominam como praticantes de uma antiga tradição do Caminho Vermelho, dentro da classificação do xamanismo urbano proposta por Magnani, essa tradição se identificaria como a linha "norte-americana", contudo, o autor assinala que essas classificações são apenas um parâmetro, eis que entre essas linhas diferentes há diálogos e apropriações (Magnani 1999).

Entretanto, no caso aqui estudado, diante do discurso do FSI e do fenômeno mais abrangente em que este se situa, mesmo considerando que o modelo ritual aponta para essa "linha norte-americana", tal classificação acaba por não favorecer a análise do tema, eis que o FSI apresenta a reunião de diversos elementos indígenas na sua formação que não se reduzem aos povos da América do Norte, incluindo, entre elas, referências de elementos andinos, meso-americano e guarani.

[28] Lembramos aqui, conforme expõe Mauss, que a Igreja pode ser vista como um lócus privilegiado do sagrado, que implica na congregação de homens ("fiéis"), no caso, as áreas cerimoniais onde quer que sejam elas. Contudo, para Mauss, não existem "igrejas mágicas" (Mauss, 2003). No caso em tela, essa distinção se faz especialmente conflitante e contraditória, eis que se fazem presentes, concomitantemente, tanto a perspectiva mágica quanto a religiosa, entre outras, sobre as cerimônias desempenhadas pelo grupo.

Entretanto, no caso brasileiro em análise, percebe-se a referência de “linhagens” para o fundamento de seu propósito e de suas práticas, onde o discurso de tradição é sustentado com base na trajetória de seus atores, que fizeram suas iniciações nos Estados Unidos e México, onde mantêm vínculos com nativos que os orientaram nesses países, fato que se apresenta com a finalidade de apontar para uma linha de continuidade com tradições nativas. De qualquer forma, o discurso parte sempre do pressuposto de que se trata da ligação com tradições imemoriais e do resgate de uma sabedoria perdida que ainda guardaria um modo de vida em harmonia e contato com a natureza. Nesse sentido, se aponta para a longa trajetória da tradição, como a mais antiga forma de contato com planos não ordinários de consciência, remontando o reconhecimento dessa ancestralidade para um tempo imemorial, mítico, marcado pelo contato harmônico com a natureza e suas forças (Magnani 1999).

A seguir passamos a tratar da constituição da NAC e seu contexto, para em seguida apresentar uma reflexão sobre tradição e religião como memórias do passado. Ao final, abordamos a criação do Fogo Sagrado de Itzachilatlan como Igreja Nativa Americana nos Estados Unidos.

1.2. Native American Church: Cerimônias, práticas e religião - inovando a tradição

Como já informado, a constituição da tradição nativa em forma de Igrejas seria decorrente do contato (diálogo) da cultura nativa com a sociedade contemporânea, por necessidade de regulamentarem essas práticas espirituais nativas junto ao Estado, com a criação da NAC.

Diante desta perspectiva de que as práticas do grupo são constituídas no país como uma Igreja Nativa Americana, com o campo reconhecido dentro da esfera da religiosidade, ressaltou o peculiar fato de que a maioria dos seus participantes não tem conhecimento de se tratar de uma Igreja ou religião e que muitos vêem as

práticas como um saber nativo presente na tradição nativa, um modo de produção e transmissão de conhecimento gravado nas suas cerimônias. Portanto, partindo desse discurso, de que se trata de uma tradição de práticas cerimoniais típica dos índios norte-americanos que ultrapassou os limites de suas comunidades, transbordando para a sociedade contemporânea, é oportuno investigar esta possível origem e ver como teria acontecido (iniciado) a institucionalização destas cerimônias indígenas em Igrejas.

Nos estudos sobre o tema na bibliografia norte-americana, constata-se que essas práticas, ou práticas muito similares a elas, de fato foram e são realizadas por diversas comunidades nativas nos EUA, em especial pelos índios das planícies (Walker, 1991, Bucko 1998). Estes estudos demonstram a prática destas mesmas cerimônias, que se apresentam com nomes equivalentes e configuração/*desenho* semelhantes[29], por uma gama ampla de povos indígenas (siox, lakota, dakota, cheyenne, kiowa, comanche, apache, navajo entre outras). Não é nosso intento aqui discutir sobre quais os povos que utilizavam estas cerimônias, e nem se elas são exatamente idênticas, mas sim delinear um ponto de partida de que estas práticas decorreriam de cerimônias nativas ou, pelo menos, de inspiração nelas. Nesse sentido, estudos na antropologia norte-americana abordam o exercício destas mesmas práticas tanto pelos nativos em seus próprios contextos, como as práticas no contexto contemporâneo urbano incluindo não índios[30].

Nesses estudos sobre a tradição nativa nos EUA e sua regulamentação através da criação da NAC, onde se verifica a realização continua destas práticas, constata-se a sua associação ao fenômeno chamado como Peiotismo[31] – cerimônias com utilização do "sacramento" conhecido como Peyote (*Lophophora Willianssi*), que contém mescalina - substância psicoativa.

Conforme mencionado, esses estudos apontam que a criação da NAC está associada à organização de um movimento indígena que buscava garantir o direito de manterem suas cerimônias, tendo em vista a iminente tentativa de proibição

[29] Os nomes das cerimônias principais em inglês e português são: *Vision Quest* – Busca de Visão; *Sun Dance* - Dança do Sol; *Sweat Lodge* – Tenda do Suor, etc.. A forma cerimonial destas práticas também é semelhante, apresentando a mesma proposta e formato: recolhimento em jejum na natureza; dança em jejum na natureza; sauna natural em uma tenda.

[30] Faço referência as seguintes obras: Demallie e Parks (1987), *Sioux Indian Religion: Tradition and Innovation*, e Bucko (1998), *The Lakota Ritual Of The Sweat Lodge, History and Contemporary Practice. Studies in the anthropology of North American Indians*".

[31] Religiões/tradições que fazem uso do cacto peyote em Stewart (1987) e Anderson (1996).

dessas práticas pelo governo dos Estados Unidos. Nesse sentido, teria surgido a necessidade de se regulamentar as cerimônias da tradição nativa junto ao Estado. Pelo que, um grupo de indígenas se reuniu com essa finalidade, criando a associação religiosa da *Native American Church*, passando a fazer parte desta associação, diversos representantes de povos e lideranças nativas.

Conforme expõe Rose (2005), a NAC também é conhecida como peiotismo ou "religião do peiote", numa referência ao consumo deste cacto durante os seus rituais, que também apresentam em certos casos circunstâncias associadas à introdução de elementos cristãos nos rituais nativos de alguns povos indígenas das planícies do sul dos Estados Unidos e do norte do México, que deu origem a um culto pan-indígena, onde se estima que o peiotismo seja praticado por mais de 50 tribos, tendo cerca de 250.000 adeptos nos Estados Unidos e no Canadá (Stewart, 1987). Rose arrazoa que "há também indícios de que as controvérsias relacionadas ao uso do peiote provocaram amplas reações por parte dos grupos indígenas, contribuindo para que o consumo desta planta se tornasse um dos principais traços diacríticos atuais da identidade dos indígenas desta região".

Os estudos citados da bibliografia norte-americana sobre o Peiotismo demonstram que a formalização dessas práticas nativas em forma de igrejas, ocorreu em razão da necessidade de se criar uma segurança jurídica frente ao Estado[32], para os povos nativos que realizavam essas cerimônias. Até mesmo porque, estes povos já tinham a experiência anterior de terem suas práticas proibidas durante décadas pelo governo norte-americano. Com o crescimento do chamado Peiotismo, instaurou-se uma disputa política sobre a proibição desta prática nos EUA, sendo que as lideranças das comunidades nativas lançaram mão da estratégia de constituir suas atividades juridicamente como Igrejas, visando garantir suas práticas dentro da garantia constitucional de liberdade religiosa. Pelo que, criaram, em 1918, a NAC, que reuniu esforços das lideranças nativas em uma longa batalha político-judicial[33] que garantiu a continuidade de suas práticas, resultando décadas mais tarde no *American Indian Religious Freedom Act*, e mais

[32] Jones (2005) expõe que a formação da NAC está vinculada a uma tentativa de preservar e proteger as práticas nativas contra a perseguição legal.

[33] Obras que abordam essa disputa e seu panorama: *One Nation Under God – The Triumph of the Native American Church* (compilado por Huston Smith & Reuben Snake a partir de dados da Biblioteca do Congresso dos EUA, 1996) e *Native American Church*: *Peyote Religion: A History* (Stewart, 1987).

tarde seus adendos, formando a legislação que garante o uso do Peyote para fins religiosos[34].

Na obra *One Nation Under God – The Triumph of the Native American Church* (Uma nação sob Deus - O Triunfo da Igreja Nativa Americana), Huston Smith assevera que a Igreja Nativa Americana "é o baluarte espiritual (*spiritual bulwark*) de um quarto de milhão dos habitantes originais deste continente. Suas raízes se estendem até a zona nebulosa (*twilight zone*) da pré-história, antes do surgimento do cristianismo. Mas porque o seu sacramento é o Peyote... membros da Igreja Nativa Americana não podiam praticar a sua religião sem temer uma batida na porta." (Huston Smith, 1996:9, tradução minha).

Essa expressão de classificar a NAC como o "baluarte espiritual" dos nativos, reflete bem a realidade dá época, onde surgiu a necessidade imperiosa de regulamentação para proteger a continuidade da tradição nativa e das suas cerimônias. Baluarte[35] é um termo em francês que significa fortaleza. Trata-se de um tipo de construção sustentada por muralhas, geralmente muito alta, e segura. Também significa algo que serve de defesa, que sustenta alguma coisa, sendo também uma obra de arquitetura militar, feita para defender pessoas, possuindo uma estrutura mais forte e pesada.

Indicada essas circunstâncias em que se deu a constituição da NAC, podemos perceber que esse ponto tem especial relevo para o discurso de continuidade da tradição, pois a bibliografia analisada assinala uma "inovação" (adaptação) da tradição com a constituição de Igrejas, assim se enquadrando sob a garantia constitucional de liberdade religiosa, para assegurar o direito dos indígenas de continuarem a realizar suas cerimônias, o que implicou no reconhecimento da tradição nativa como religião.

---

[34] O *American Indian Religious Freedom Act* ou AIRFA é uma lei federal dos Estados Unidos aprovada em 1978. Foi criado para proteger e preservar os direitos religiosos e práticas culturais dos grupos indígenas norte-americanos. Estes direitos incluem o acesso a locais sagrados, a liberdade de devoção através de direitos tradicionais e o uso e posse de objetos e plantas considerados sagrados, tais como penas ou ossos de águia (espécie protegida nos Estados Unidos) ou o peyote, que consiste uma parte integrante das cerimônias praticadas por membros de grupos como a NAC. O AIRFA exigiu que todas as agências governamentais parassem de interferir no livre exercício das práticas nativas (Canby, 1988).

[35] Em http://www.osignificado.com.br/baluarte/ , acesso em 29/02/12.
Significado de Baluarte: s.m. Fortaleza. Bastião. Construção segura e alta, sustentada por muralhas. Fig. O que serve de defesa; sustentáculo (em http://www.dicio.com.br/baluarte/ 29/02/12).

Essa situação, documentada na bibliografia pesquisada, está a demonstrar um evento onde a tradição nativa é afetada pela conjuntura das circunstancias históricas. Nesse ponto, podemos perceber como as circunstâncias históricas são transformadoras do andamento da tradição, de maneira semelhante à ideia de "conjuntura da estrutura" retratada por Sahlins (2008). Esse evento do "confronto de duas culturas" abre uma oportunidade privilegiada para observar com maior clareza os processos de mudança e transformação em estudo, lembrando que, segundo Sahlins (2003), "o que os antropólogos chamam de 'estrutura' – as relações simbólicas de ordem cultural – é objeto histórico."

Para Sahlins, "se, por um lado, a cultura é historicamente reproduzida na ação, por outro lado ela é alterada historicamente na ação", e esse movimento se desdobra "nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas", pois, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados na prática. Assim sustenta que um acontecimento só se torna evento quando um significado lhe é atribuído, que tem como finalidade assegurar que determinadas interpretações sejam institucionalizadas, as quais estão ligadas, mais especificamente, a manutenção das tradições, que se sedimentam ao longo da história (Sahlins, 2003).

No episódio em análise, vemos que a inovação da tradição nativa na forma de Igrejas se deu por necessidade de adaptação frente ao contato cultural englobante. Nesse evento específico, a constituição sob a forma jurídica de Igreja visava à continuidade e sobrevivência da tradição - das suas cerimônias, que para a sua proteção teve como saída se adequar a regulamentação do Estado. Nesse sentido, por imposição das circunstâncias, uma tradição *direta* e *oral* passa a ter a necessidade de registro escrito, para ter a sua legitimidade reconhecida pelo Estado, garantindo a sua continuidade. Quanto a esse ponto, nos dizeres de Viveiros de Castro (2008: 226-259), ressaltamos que o Estado é absoluto, não havendo religião (legítima) fora dele. Pelo que, para análise desse evento é oportuno trazer as considerações de Viveiros de Castro sobre o Estado que diz que:

> "o Estado pode ser imaginado como a encarnação do absoluto, não apenas no sentido hegeliano, mas como a posição de um inegociável, como algo que, por definição, nos coloca diante de um Fato Consumado".

> ... “o fato de que não podemos escolher não “ter” Estado, pois o Estado é algo que está essencialmente antes e fora de nós. Pertencemos a um Estado, querendo ou não, a despeito de todo pacto, todo contrato, todo livre arbítrio, todo ideal democrático”.
> “Porque o ponto de vista do Estado não é um ponto de vista qualquer. Ele é o ponto de vista, jamais um ponto de vista. O Estado é, justamente, um absoluto. Os cidadãos podem ter pontos de vista, mas eles não podem ter um ponto de vista sobre o ponto de vista. Eles podem ter ponto de vista a partir do Estado, mas não podem ter ponto de vista sobre este ponto de vista, o Estado. Este ponto de vista não é negociável, a não ser em momentos rituais específicos, como na Constituinte. Mas mesmo aí, há meramente uma ilusão convencional de que tudo está em discussão, pois algumas coisas não estão em discussão”.

Essa colocação de peso nos leva a reconhecer que o Estado pode ser modelador das tradições dentro de seu alcance, sendo ele que, em última instância, define e determina a sua natureza (caráter), no caso, a tradição nativa como *religião* indígena. Assim, a legitimação das cerimônias da tradição no diálogo com o Estado foi a forma mais eficaz de garantir a proteção e continuidade da tradição. Digo isso porque, no caso em exame, podemos perceber que o peso da necessidade de “diálogo” da cultura nativa com o Estado se sobrepõe à manutenção das formas tradicionais da tradição (direta e oral, sem institucionalização e sem definição como religião), como uma necessária adaptação para a sua permanência. No episódio em questão, a sua institucionalização e reconhecimento pelo Estado como *religião*.

Esta importância da relação do Estado com a religião já foi abordado por Giumbelli (2002) onde, em outro contexto, demonstra que religião e modernidade entretecem uma rede de relações vivas, mesmo que mediadas pelo conflito. Neste sentido, estas são vistas pelo autor como resultado das condições de sua produção e dos efeitos que geram entre os agentes e na sociedade. No respectivo contexto analisado, Giumbelli situa algumas polêmicas que envolvem os poderes públicos no debate sobre a “liberdade religiosa”, abordando os próprios grupos em foco e setores diversos da sociedade. Como resultado desta análise, o autor aponta para a necessidade de se compreender os “dispositivos de regulação do religioso” que se produziram nas sociedades modernas, e também para a oportunidade de se analisar a relação visceral entre modernidade e religião, onde a modernidade abrange o processo de definição e balizamento da religião.

Desta forma, aparentemente, a legitimação das práticas junto ao Estado, dentro de suas definições, disposições e garantias é tão importante para a continuidade das cerimônias, do que se buscar o reconhecimento pleno de seu sentido cultural, podendo-se perceber o Estado como modelador dos contornos da necessária adaptação para a subsistência da tradição. Assim, denota-se que o Estado tem influência modeladora no andamento das tradições dentro de sua jurisdição. Pelo que, cabe a reflexão de que a criação dessas Igrejas é fruto da própria influência da sociedade englobante na trajetória da tradição, eis que a própria imposição de um Estado de Direito que regulamenta todas as atividades dentro do seu domínio se demonstra ser fator importante na constituição dessas Igrejas - da tradição nativa como religião instituída.

De qualquer forma, pode-se perceber que as ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas têm, papel fundamental para a continuidade da tradição, refletindo de igual forma nos caminhos e contornos adotados para prosseguimento das práticas. A institucionalização de uma tradição direta e oral em Igrejas, na forma de religião, com registro escrito, sob o manto das regras da sociedade contemporânea, pode ser vista como uma dessas ações criativas decorrente deste contato entre culturas. Podemos depreender aqui que a tradição é alterada e (re)construída historicamente na ação.

De mesmo modo, assim como a institucionalização da tradição se demonstra como uma inovação para possibilitar a continuidade das suas práticas, a abertura das cerimônias para não índios possibilita a participação de mais pessoas. Corresponde também a uma forma criativa e oportuna encontrada pelos sujeitos históricos para possibilitar a manutenção e expansão da tradição de suas cerimônias na sociedade moderna, proporcionando a sua difusão (transmissão) e garantindo a sua afirmação e segurança. Desta forma, podemos observar como a tradição nativa passou a ser considerada uma religião, nos termos reconhecidos pelo Estado.

Nesse ponto, nos é interessante trazer a conotação jurídica de *tradição*, segundo o Código Civil pátrio (Estado), que aponta para o sentido direto de *transferência*, dizendo que tradição é a "entrega da coisa" de uma pessoa para outra. A palavra tradição[36] deriva do latim "*traditio*" que significa transmissão, algo

[36] Em http://www.dicionarioinformal.com.br/tradi%C3%A7%C3%A3o/ , 03/03/2012.
Outros significados de tradição:

que é transmitido (ou transferido) do passado para o presente. Assim, pode-se retratar a tradição também como um conjunto de crenças de um povo que são seguidas e partilhadas sucessivamente durante várias gerações.

Aqui lembramos que Hervieu-Léger (2000) propõe a religião como uma cadeia de memória, onde sustenta que as sociedades modernas definem a religião como uma cadeia de crença – uma tradição, uma cadeia de memória, um passado imaginado. Nesse sentido, a autora sustenta que, na sociedade moderna, muitos têm dificuldade para se relacionar com a cadeia da tradição, e quando se é bem sucedido nessa relação, então a pessoa tem uma religião. O ponto das reflexões de Hervieu-Léger é que a religião hoje significa memória coletiva e a meta é que, quando esta é bem sucedida, ela é mobilizada e é normativa para seus integrantes. Assim, a memória coletiva regula e transcende a memória individual, tendo caráter de universalização. Nesse sentido, no evento comentado, tradição e religião se entrelaçam, podendo até mesmo ser considerados sinônimos, como memórias do passado.

Na trajetória documentada da tradição nativa, além da institucionalização destas como Igrejas, algumas das suas lideranças abriram a possibilidade de participação nas cerimônias aos não índios, o que também poderia ser pensado como uma inovação da tradição, que resultou na ampliação da extensão e do alcance das práticas. Conforme mencionado, temos como exemplos de líderes citados que abriram as práticas para não índios: Black Elk, visto como um dos percussores da transmissão da tradição para ocidentais; e Henry Crow Dog, que fez parte de uma longa geração de homens medicina que atuaram para o fortalecimento e expansão da tradição incluindo não indígenas. Este também é o caso e a proposta de Tekpankalli com a Igreja do Fogo Sagrado de Itzachilatlan.

O caso de Black Elk[37] é corriqueiramente usado como alusão e exemplificação desse contato e transmissão de conhecimentos, sendo referência

---

1. costumes que vêm do passado - uma tradição familiar;
2. ato de transmitir e conservar os costumes - respeitar a tradição;
s.f. Transmissão de doutrinas, de lendas, de costumes etc., durante longo espaço de tempo, especialmente pela palavra: a tradição é o laço do passado com o presente; transmissão oral, às vezes registrada por escrito, dos fatos ou das doutrinas religiosas; costume transmitido de geração a geração: as tradições de uma região.

[37] Obras referenciadas sobre Black Elk: Neihardt, 1932. *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*; Brown, 1953, *The sacred pipe: Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux*; Steltenkamp, 2009, *Nicholas Black Elk: Medicine Man, Missionary, Mystic*. Steltenkamp também é autor das obras: *Black Elk: Holy Man of the Oglala* (1993) e *The Sacred Vision: Native American Religion and Its Practice Today* (1982).

histórica sobre a abertura das cerimônias nativas tradicionais. Black Elk foi um personagem célebre da história americana, líder espiritual da tribo Oglala Lakota Sioux da América do Norte. Aos doze anos, participou da batalha de Little Big Horn (1876); em 1890, foi ferido no famoso massacre de Wounded Knee. Ele ficou internacionalmente conhecido pelo livro *Black Elk speaks*. Mesmo tendo sido batizado na Igreja Católica em 1903, continuou sendo um líder espiritual da *Sun Dance* (Dança do Sol) e do *Calumet* (Cachimbo Sagrado - Chanupa). Segundo o historiador das religiões Mateus Soares de Azevedo (2005), Black Elk não via nenhuma incompatibilidade fundamental entre as duas tradições, e teria sido um homem de contemplação intensa, que recebeu diversas visões do mundo espiritual e explicou para as novas gerações de índios o sentido de sua religião e a utilidade de seus antigos ritos. No final da sua vida, Black Elk transmitiu ensinamentos espirituais reservados dos índios das planícies a dois pesquisadores: John Neihardt e Joseph Epes Brown. Neihardt publicou um livro que se tornou um clássico, *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux* (1932). Para Brown, teria revelado os principais ritos de sua tradição, publicados em *The sacred pipe: Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux* (1953).

O caso de Black Elk serve de referência para ilustrar esse contato e diálogo da cultura nativa com a sociedade moderna, sendo também citado nas obras que tratam da continuidade e da prática contemporaneamente[38]. Na obra de Marcel de Lima Santos sobre Xamanismo é dedicado um capítulo inteiro sobre o assunto (2007:133-166), observando a importância desse líder indígena no diálogo e transmissão dos conhecimentos da tradição nativa, onde Black Elk é retratado como um dos maiores comunicadores da sua "tradição cultural e religiosa", incluindo para não índios.

Na obra mais recente sobre Black Elk, Steltenkamp traz um tópico sobre Tradição e Inovação, onde expõe que:

> "Historicamente, os modos de vida Lakota fomentavam independência e autoexpressão criativa que beneficiaram a comunidade. Assim, cada pessoa poderia fazer uma contribuição especial para autopreservação da nação. Repetidamente emergindo na vida de Black Elk, no entanto, é o duro fato de

[38] Demallie e Parks 1987 (*Sioux Indian Religion: Tradition and Innovation*) e Bucko 1998 (*The Lakota Ritual of The Sweat Lodge, History and Contemporary Practice. Studies in the anthropology of North American Indians*).

> que a tradição para as pessoas de uma época era considerada inovação para aqueles de um período anterior. Isto tem sido verdade para culturas em toda parte, e a experiência Lakota não foi exceção."
>
> "A adaptação foi necessária para a sobrevivência, e esta estratégia de adaptação às circunstâncias é o que pessoas como Black Elk preservavam. Como os Lakota se adaptaram às diferentes circunstâncias, a fim de sobreviver, seus modos de vida mudaram ao longo do tempo, não só em termos de mudança de suas casas das florestas para as planícies, mas também em termos das tradições guerreiras e da dependência de cães e posteriormente de cavalos. A vida de Black Elk, mais tarde, revelou que o discurso teológico Lakota fez o mesmo." (Steltenkamp, 2009: 6-8, tradução minha).

Pelo que, podemos perceber que as estratégias empregadas pelos sujeitos frente aos acontecimentos históricos estão a apontar para a necessidade de inovações para a preservação e continuidade da tradição com suas cerimônias. Aliás, a própria inovação está prevista na tradição, compondo um diálogo observável de "tradição e inovação", mas que, no fim das contas, trata-se simplesmente da tradição acontecendo no espaço-tempo, ao longo de seu percurso, se adaptando, inovando, atualizando, em maior ou menor grau, de acordo com a trajetória, contexto e interesse de seus atores, onde os significados são reavaliados na prática. Neste sentido se observam contextos onde os atores buscam enfatizar a continuidade e memória da tradição e outros em que se prefere destacar uma novidade no seu curso, enfatizando a inovação como o próprio movimento da tradição.

De qualquer forma podemos dizer que a tradição em essência é algo do passado, que os sujeitos reproduzem na ação, fazendo uso de ações criativas e reavaliando os seus significados na prática. Nem precisaríamos lembrar que os seres humanos (indivíduos) aprendem a viver e sobreviver em seu próprio lugar e tempo. Em termos antropológicos, cada geração tem de se adaptar ao seu ambiente para viver. Este é o imperativo da vida e todos estão sujeitos a ele. Como os indivíduos se adaptam dentro de sua própria existência depende das habilidades sociais que foram aprendidas. Estas habilidades, a maneira pela qual são ensinadas e de que maneira aplicá-las, depende dos valores da sociedade a que se pertence e da mediação desta com a sua própria subjetividade, que comportam os mais diversos interesses.

Assim, no contexto histórico em questão, podemos vislumbrar essa inovação da tradição como produtora de uma adaptação, em função das tradições culturais precisarem se adaptar para coexistirem com a modernidade, sendo o diálogo com o Estado fundamental para a legitimidade e continuidade de suas práticas. Além disso, constata-se que no caso de muitas das Igrejas Nativas Americanas ocorreu certo sincretismo com a religião cristã[39], decorrente do processo de contato entre as culturas, sendo que outras permaneceram fiéis às formas tradicionais das cerimônias, constituindo suas respectivas Igrejas para reconhecimento e legitimação pelo Estado do exercício da sua tradição, das suas cerimônias e práticas, o que se deu através do direito constitucional de liberdade de religião.

Conforme Sam e Berry (2010) a aculturação pode ser vista como o processo de mudança cultural e psicológico que resulta após o encontro entre culturas. Os efeitos da aculturação podem ser vistos em vários níveis em ambas as culturas que interagem. No nível do grupo, aculturação muitas vezes resulta em mudanças na cultura, costumes e instituições sociais. Entre os efeitos de grupo de notável nível de aculturação, muitas vezes incluem mudanças na alimentação, roupas e linguagem. No nível individual, as diferenças ocasionadas pelo modo de aculturação, evidenciam estar associadas não apenas com as mudanças no comportamento diário, mas com inúmeras medidas de bem-estar físico e psicológico. De mesma forma, o termo enculturação é usado para descrever o processo de cultura de primeira aprendizagem, nesse sentido, aculturação pode ser pensada como a cultura de segunda aprendizagem. O conceito de aculturação tem sido estudado cientificamente desde 1918 (Rudmin, 2003). Como tem sido abordado em diferentes

[39] Trago para ilustrar esse ponto o início do próprio texto de constituição da NAC em 1918:
"Know all men by these presente, That we, Mack Haag, and Signey White Crane of the Cheyenne Tribe of Indians, Charles W. Daily, George Pipestem and Charles E. Moore, members of the Otoe Tribe of Indians, Frank Eagle of the Ponca Tribe of Indians, Wilbur Peawa and Man Sookwat, members of the Comanche Tribe of Indians, Kiowa Charley of the Kiowa Tribe of Indians, and Apache Ben of the [Kiowa-] Apache Tribe of Indians, all residents of the State of Oklahoma, do hereby associate ourselves together to form a religious and benevolent association under the laws of the State of Oklahoma, and do hereby certify:

ARTICLE I.

The name of this incorporation shall be and is "NATIVE AMERICAN CHURCH."

ARTICLE II.

The purpose for which this corporation is formed is to foster and promote the religious belief of the several tribes of Indians in the State of Oklahoma, in the Christian religion with the practice of the Peyote Sacrament as commonly understood and used among the adherents of this religion in the several tribes of Indians in the State of Oklahoma, and to teach the Christian religion with morality, sobriety, industry, kindly charity and right living and to cultivate a spirit of self-respect and brotherly union among the members of the Native Race of Indians, including therein the various Indian tribes in the State of Oklahoma."

momentos das áreas de psicologia, antropologia e sociologia, várias teorias e definições surgiram para descrever os elementos do processo aculturativo. Apesar de definições e evidências que a aculturação implica num processo de duas vias da mudança, teoria e pesquisa têm focado principalmente sobre os ajustes e adaptações feitas por minorias como os imigrantes, refugiados, e os povos indígenas, em resposta ao seu contato com a maioria dominante. Pesquisas contemporâneas têm focado principalmente em diferentes estratégias de aculturação e como variações de aculturação afetam como os indivíduos se adaptam a sua sociedade (Sam e Berry 2010).

No episódio em questão, pode se perceber que a constituição da NAC foi uma adaptação que visava uma forma de legitimar e proteger as práticas nativas. No caso, o discurso do "religioso" foi à ponte de diálogo criativamente estabelecida por lideranças indígenas com a sociedade moderna, com os representantes do Estado, para a continuidade das suas cerimônias, da sua tradição, eis que esta se encontrava cada vez mais sem liberdade, com a proibição de suas práticas pelas imposições da conquista cultural infligida pela civilização englobante, que mantém o monopólio do que é permitido ou não dentro da sua jurisdição. Diante desses fatos, a maneira adequada encontrada para reconhecer e legitimar tais atividades foi o manto da garantia constitucional da liberdade religiosa. Possivelmente, a sujeição ininterrupta de conquista cultural fez com que esses povos buscassem aprender a dialogar e se relacionar com a sociedade moderna, procurando soluções criativas para se adaptarem, de acordo com seus interesses, especificamente no caso, para continuarem com suas cerimônias e práticas - sua tradição.

Uma vez exitosa a estratégia empreendida, criou-se o precedente da garantia destas cerimônias nativas sob o direito de liberdade religiosa, sendo esta a origem da institucionalização das práticas sob a forma de *Native American Church*. De igual forma se tornou a estratégia viável para possibilitar a realização das práticas no contexto urbano moderno, sob o direito de livre-arbítrio na escolha de crença dos indivíduos. Essas articulações continuam sendo necessárias, como podemos perceber no contexto do grupo central pesquisado, onde podemos ilustrar esse peso da necessidade de diálogo regulamentar com o Estado, através de um discurso de

Tekpankalli perante a ONU[40], onde essas tensões podem ser percebidas nos trechos a seguir:

> "Me llamo Aurelio Díaz Tekpankalli y soy líder de la Iglesia Nativa Americana de Itzachilatlan. Señor Presidente: El Consejo Internacional de los Tratados Indios representa noventa y ocho organizaciones de pueblos Indios y quiere, en esta oportunidad, transmitir a esta Honorable Asamblea, las reflexiones de parte de la Confederación del Cóndor y del Aguila de las Comunidades, Pueblos y Naciones Indígenas del Hemisferio Occidental. Señor Presidente: El artículo 3 de la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones dice: "La discriminación entre los seres humanos por motivos de religión o convicción constituye una ofensa a la dignidad humana y una negación de los principios de la carta de las Naciones Unidas y debe ser condenada como una violación a los Derechos Humanos y a las Libertades Fundamentales"… Nuestra presencia aquí es para solicitar a esta Comisión el apoyo y reconocimiento a las formas de vida tradicionales y espirituales de las Comunidades, Pueblos y Naciones Indígenas y poder tener la libertad de practicar nuestras creencias espirituales y tradicionales donde quiera que nos encontremos."
>
> "Actualmente, en el Congreso de los Estados Unidos va a ser introducido el documento H.R. 510 (103 D Congress 1st. Sesion). Nos otros pensamos que esto es prematuro y estamos preocupados por tres razones: 1.- El documento no está a la altura ni al nivel de los instrumentos internacionales que garantizan la libertad religiosa, ni con los principios que está elaborando el grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas. 2.- Antes de la formulación de este Documento hubieron numerosas audiencias en varias partes, pero no hubo suficiente tiempo o voluntad para invitar a los Líderes Tradicionales o a miembros de la Iglesia Nativa Americana, quienes son los primeros interesados en que exista una verdadera libertad religiosa. 3.- El Gobierno impuso su propia definición para decidir quién era Indio o no para participar en los debates de este documento. Así fue rechazada la participacion de Xicanos-México-Indígenas y otras culturas indígenas. Señor Presidente, Señores Miembros de esta Honorable Comisión, en este año, que ha sido declarado por la Asamblea General de las Naciones Unidas como "El Año Internacional de las Poblaciones Indígenas", queremos solicitar que se reconozcan las filosofías, religiones y creencias indígenas como parte integrante del Patrimonio Espiritual de la Humanidad y que estos derechos tengan un destacado lugar en la "Declaración Universal de los Derechos Indígenas" que está preparando la subcomisión de su grupo de trabajo."

Nesses termos podemos perceber que a presença do Estado tem enorme influência na trajetória de uma tradição, onde, além de estabelecer regulamentação do que é permitido ou não no seu domínio, também é quem determina "quem é índio ou não"[41] para legitimar a fruição das garantias e regras respectivas. Também por

[40] Discurso realizado perante a Comissão de Direitos Humanos da ONU, em 1993, em Genebra, Suíça.

[41] Os Estados Unidos estabeleceu "leis de quantidade de sangue" (ou "leis de sangue indígena") que é um termo genérico que descreve a legislação aprovada para definir o pertencimento a tribos ou nações nativas americanas. A "quantidade de sangue" se refere para descrever o grau de ascendência de um indivíduo de um determinado grupo racial ou étnico, por exemplo, para a tribo Omaha é de um quarto. Seu uso começou em 1705, quando o Estado da Virginia adotou leis que limitavam direitos civis coloniais dos nativos americanos e de pessoas com meia ou mais ascendência nativo americana. O conceito de "quantidade de sangue" não foi amplamente aplicado até o advento da Lei de Reorganização Indígena de 1934, que o governo usou para estabelecer quais os

essa razão, a institucionalização de uma Igreja visa a dar condições e segurança para participação de todos os dirigentes, praticantes e interessados.

No Brasil, foi sobre o prisma das religiões ayahuasqueiras[42] que se realizaram os primeiros trabalhos que mencionam as *Native American Church*, eis que há uma adaptação/inovação cultural do "sacramento" utilizado, em razão da polêmica jurídica sobre a legalidade do uso do Peyote no país[43], ocorrendo uma adaptação de uma das cerimônias, com a utilização em seu lugar da ayahuasca como "sacramento". Entretanto, é de se destacar que apenas em algumas cerimônias específicas que a Igreja do FSI do Brasil faz uso da ayahuasca, sendo que não há utilização de substância psicoativa nas outras cerimônias, como o Temazcal, a Chanupa, a Busca de Visão e a Dança do Sol. Assim, há integrantes que sequer fizeram uso da ayahuasca, participando das demais atividades, com exceção destas. Tal fato é de relevância para a análise e classificação do objeto em estudo como uma religião ayahuasqueira.

Além disso, essa ocorrência aponta para uma "inovação" da tradição pelo (do) FSI do Brasil, pois se trata de uma adaptação em função da realidade cultural (jurídica) do cenário local, adotada por estratégia e escolha de seus atores para possibilitar a realização das cerimônias desta tradição. Esse fato foi inclusive questionado por lideranças indígenas da tradição nativa nos EUA, por ocasião de uma reunião de Conselho na reserva indígena de Rosebud (Ilinois, EUA), em outubro de 2010, durante a realização de uma Dança do Sol, onde estavam presentes Tekpankalli (líder internacional do FSI) e Ehekateotl (líder do FSI no Brasil), sendo que, segundo contam os mesmos, uma liderança lakota teria levantado a seguinte questão para eles: "soubemos que no Brasil vocês estão utilizando Ayahuasca ao invés do Peyote nas cerimônias tradicionais". O líder do FSI do Brasil, segundo conta, respondeu: "sim, lá nós usamos a Ayahuasca, por fazer parte da nossa cultura local, e ela se encaixa muito bem nas cerimônias, vamos

---

indivíduos poderiam ser reconhecidos como nativo americano. No entanto, desde então, povos nativos americanos restabeleceram suas próprias regras para a adesão tribal, que variam entre eles. (Forbes 2008, Spruhan 2001, Thornton 2008).

[42] Labate (2008): *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*.

[43] 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) trazer como exceção da regra as plantas de uso estritamente ritualístico-religioso (art. 2º), contudo 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).

continuar a utilizar a Ayahuasca lá". Segundo relata Ehekateotl, "eles não gostaram muito da ideia", mas também "não fizeram outros colocações a respeito", o que demonstra certa independência e subjetividade na condução das cerimônias conforme a necessidade, onde adaptações e inovações são necessárias para sua continuidade e desenvolvimento.

Mary Douglas (1988), ao analisar aspectos sobre a prática ritualística religiosa entre os navajos que adotaram uma religião centrada na ingestão ritual do Peyote, constata que a religião desses peiotistas difere radicalmente da tradicional, onde "*los peyotistas conceden um gran valor a la espontaneidad em sus oraciones e insisten em que no se atienen em este aspecto a ningún esquema fijo*". Segue sugerindo que, no caso dos navajos, quando um grupo social aperta seus membros com fortes laços comunitários, a religião é ritualística, no sentido de ser dada mais importância as formas, e quando esses laços relaxam, o ritualismo rigoroso se declina. E com a mudança das formas, aparece uma mudança de doutrina/preceito. Nesse sentido, a autora expõe que a ingestão do peyote os ajudou na sua valorização cultural e lhes deu um sentido de comunicação direta com o sagrado. Assim, aponta que a prática navajo do peiotismo se constituiu como resposta as condições da civilização moderna.

Nessa esteira, Mary Douglas expõe que os rituais dão certa unidade à experiência cultural dos indivíduos, sendo atos essencialmente mantenedores e comunicadores de determinados costumes e concepções tradicionais. Por meio deles, as estruturas simbólicas são elaboradas e exibidas à luz do dia – na prática, onde o quadro destas estruturas com seus elementos são relacionados às experiências e através delas adquire sentido (Mary Douglas, 1966).

Nesse sentido, podemos perceber os rituais como estruturas poderosíssimas para os povos nativos e que estão no centro do seu próprio universo, fazendo parte da prática viva de elaboradas cosmologias em que os símbolos se revelam através da experiência. Seja qual for a tradição, podem ocorrer modificações no curso da reprodução ritual no tempo, onde os próprios atores contribuem com as suas experiências em curso, participando das mudanças por ela sofridas durante o seu transcurso. Assim, por mais que os rituais pretendam transmitir um conjunto de valores há muito estabelecidos, temos eles como um lugar de coparticipação do sagrado pelos atores, que é reencenado na sua prática, sendo conflitante com a ideia de uma mentalidade ou instituições sociais rígidas.

Em razão do caráter de formalidade e de convencionalidade do rito, muitas vezes se atribui a ele um estereótipo de rigidez, em que há a tendência de se pensar a ritualidade de uma forma fixa e estacionária. Em sentido contrário, pode se refletir a experiência ritual como uma mentalidade, uma forma de pensar e de se comportar que ultrapassa a distinção entre tradição e inovação. Assim, em que pese os diversos antagonismos e os vários conflitos acerca de visões e interesses distintos em que se organizam as realidades sociais, estes não podem ignorar os momentos e contextos específicos onde os ritos podem atuar para representar e confrontar.

Neste panorama podemos pensar o rito como instrumento funcional à formação de um agregado social ou à manutenção de uma visão do mundo, sendo possível a estratégia de inclusão de novos e imprevistos elementos, como expressão de uma lógica de ação vinculada ao movimento dialético entre o seu modo de operar e os eventos em movimento.

Segundo Csordas (1999) um fato crítico na análise etnográfica da sociedade contemporânea Navajo é a coexistência de três formas de cura espiritual: a cura tradicional Navajo, a cura da Igreja Nativa Americana, e cura pela fé cristã Navajo. Nesse sentido, o autor esclarece que a cura tradicional é praticada pelo Homem Medicina com seus cantos e diagnóstico, que trabalha por métodos tais como mão trêmula ou olhando cristais. A cura da Igreja Nativa Americana é praticada pelo Homem do Caminho (*Road Man*), com peyote sacramental e a Tenda de Suor ao estilo dos índios das planícies. E a cura pela fé cristã é praticada pelo pregador pentecostal Navajo independente, com suas reuniões de reavivamento e imposição de mãos, e por grupos de oração de católicos carismáticos com a sua integração comunitária com os Navajos e das práticas católicas romanas. Nessa análise, o autor expõe que é possível traçar um modelo da relação entre as formas de cura associadas com estas três tradições, com o que elas têm em comum dos aspectos da cultura Navajo, e que as distinguem entre si como componentes de um sistema cultural de saúde. Resumindo o argumento de Csordas (1992), todas as três têm como objetivo comum que o paciente entenda que os curandeiros Navajo normalmente dizem que um curador “deve falar com eles para que eles compreendam”, assim, em contraste com a ênfase psicanalítica do “insight” sobre as origens conflituosas do problema - onde se depende da reflexão interior do paciente sobre a sua questão particular. Conclui o autor que este tipo de entendimento tem

mais a ver com o lugar atual das pessoas no mundo, e está de acordo com a proeminência frequentemente observada na linguagem e pensamento na cultura Navajo, onde o curador é visto como um guia que auxilia o doente a superar a enfermidade ajustando as suas relações com o mundo, entendendo a sua posição (papel) na vida e no mundo.

Em contraste com a cura tradicional de filosofia de obstáculos[44], na Igreja Nativa Americana a cura é baseada em uma filosofia de autoestima. Através da ingestão sacramental do peyote, os pacientes alcançam uma profunda ligação pessoal com o sagrado, e suas vozes e presença são valorizadas. Além dessas relações, a política de identidade dentro da sociedade Navajo é lançada na interação e negociação entre essas três formas de cura na prática cotidiana, onde as três toleram graus diferentes de ecletismo em relação às formas misturadas, sendo o maior entre peiotistas e católicos romanos, e o menor entre os cristãos fundamentalistas e os tradicionalistas conservadores. Atualmente, muitos dos jovens mais tradicionalistas parecem ter sido inspirados pelo peyote para saber mais sobre suas próprias raízes culturais. Nessa esteira, para navajos contemporâneos, a tradição opera em si mesma, mas também passa a ser definida em relação à NAC[45] e ao cristianismo, bem como em relação à tecnologia moderna, a política nacional e os movimentos globais dos povos indígenas, sendo que, especialmente em seu aspecto religioso, a tradição é mais do que um símbolo de identidade étnica, é um modo de envolver o mundo.

Omer Stewart (1987) constata, com base na comparação dos rituais de vários locais Navajo com rituais de outras tribos realizado por Aberle (1966), que a cerimônia de peyote navajo se assemelha muito com as de vários grupos peiotistas de Oklahoma. Expõe também que, nos dias de hoje, as semelhanças das Cerimônias de Peyote (de Medicina) são mais acentuadas do que as diferenças, sendo que a participação em rituais com peyote por toda reserva, ou até mesmo em reservas diferentes, são provavelmente quase indistinguíveis.

---

[44] A filosofia de obstáculos enfatiza o poder de cura da natureza, onde há a crença de que o mundo natural oferece cura para a doença, onde o processo natural de cura acontece uma vez que os obstáculos que se apresentam na vida do sujeito sejam removidos, estes podendo ser das mais diversas naturezas (física, mental, emocional e espiritual).

[45] Csordas apresenta a NAC como um movimento pan-indígena que desenvolveu o uso sacramental do peyote em sua forma contemporânea, iniciando por volta da virada do século 20 com as tribos indígenas das planícies.

Na obra de Demallie e Parks (1987) sobre a religião dos índios siox, cujo subtítulo é “Tradição e Inovação”, são exploradas as bases dessa tradição direta e oral, seu funcionamento e sua continuidade, concluindo-se que a inovação, a mudança, a adaptação, sempre fizeram parte do próprio alicerce dessa tradição e da sua continuidade. Os autores esclarecem 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 vida em si é um processo de transformação ininterrupta. Dentro das narrativas apresentadas na obra, destacamos a compreensão nativa 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” (Demallie e Parks, 1987:89, tradução minha). Demallie e Parks concluem 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” (1987:43, tradução minha).

No mesmo sentido, a obra de Bucko (1998) analisa a continuidade e mundanças na prática da Cerimônia de *Sweat Lodge* (Tenda do Suor, Temazcal), constatando que apesar da cerimônia ter uma estrutura característica, a própria tradição permite a execução da cerimônia de acordo com o estilo e escolhas pessoais do condutor, com a possibilidade de intervenções 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” (Bucko, 1998). 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” (Bucko, 1998:12, 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, a exemplo de outros, uma “visão” de que as cerimônias nativas deveriam ser abertas para o “homem branco”. O autor analisa que Black Elk viveu durante um período de grandes mudanças para os Lakotas e expressava sua visão e interesse no resgate e reavivamento 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” (Bucko 1998, tradução minha).

A análise desses estudos norte-americanos, bem como as observações em campo, leva a considerar que o discurso do FSI de uma forma tradicional de transmissão das cerimônias, é condizente com a ideia de continuidade da própria “tradição viva”. Por mais que a tradição do FSI possa se tratar de outro contexto, urbano e com a participação predominante de não indígenas, mesmo que inovado, adaptado e modificado, pode-se dizer que a origem dessas práticas (cerimônias) decorre do contato com a cultura nativa, no mínimo a tendo como fonte de inspiração e/ou aprendizado.

Nas obras de Bucko (1998) e Demallie e Parks (1987), onde se aborda especialmente a temática da “Tradição e Inovação” na prática contemporânea, trata-se da *continuidade* e *mudança* apresentada nessas cerimônias, em especial, da *Sweat Lodge* (Temazcal, Tenda do Suor) e da *Sun Dance* (Dança do Sol), com a análise de suas formas cerimoniais, onde se expõe que estas cerimônias ocorrem durante as diferentes fases da vida humana e mudanças sazonais, e, embora de natureza diferente, o foco comum entre todas elas foi o de saúde e cura das pessoas e da comunidade. O desenvolvimento correto e regular das cerimônias essenciais à comunidade foi, e ainda é, visto como fundamental para a cura Lakota (Red Deer, 2001). A proibição de cerimônias Sioux, e de suas reuniões, durante os anos 1800 e 1900, resultou na perda de continuidade cultural, de conhecimento e reduziu a importância e a frequência de algumas dessas cerimônias (Bucko 1998). Atualmente, essas cerimônias são praticadas em diferentes graus, dependendo da região e da comunidade, sendo que as mais comuns dessas cerimônias atualmente compartilhadas são a Tenda do Suor, a Chanupa, a Busca de Visão, a Dança do Sol e a Cerimônia de Medicina (Peiote). Cada uma destas cerimônias é usada para trazer cura psicológica, física, emocional e espiritual para os indivíduos e comunidades (Erdoes e Dog Crow, 1995) [46].

[46] O livro “Crow Dog” de Richard Erdoes é outra obra elegíaca de uma “autobiografia” narrada como “*as-told-to*” (conforme contado) entre o escritor-fotógrafo Erdoes e Leonard Crow Dog, assim como no caso citado de Black Elk. O escritor fez amizade com os Crow Dogs em 1970 e transformou essa relação em dois volumes de sucesso. O primeiro Crow Dog, nascido em 1836, era um guerreiro de renome e líder que se tornou o primeiro

Na análise dessas obras também se depreende um panorama de discursos sobre a originalidade das práticas, com os diálogos que fundamentam o argumento de legitimidade da prática, com confrontos e polêmicas sobre quais seriam mais "tradicionais", concluindo os autores (Bucko 1998, Demallie e Parks 1987) que não há uma hierarquia absoluta, sendo da própria natureza organizacional da tradição, e de sua transmissão, a descentralização de sua autoridade, sendo que cada coletivo, por meio das suas lideranças, legitimam-se conforme suas próprias trajetórias.

Assim temos como característica marcante da ideia de continuidade da tradição a sua própria construção a partir da trajetória dos seus atores, com suas referências e discursos, onde se pode entender cada grupo como uma construção própria de uma tradição, mantendo referências comuns entre si, como o caso central em foco - a tradição do Fogo Sagrado de Itzachilatlan.

1.3. Tradição "e/ou" Religião - memórias do passado

> Todas as coisas existentes têm um passado. Nada que acontece foge completamente das garras do passado, alguns eventos dificilmente sequer escapam das suas garras. Muito do que existe é uma persistência ou reprodução do que existia antes. Entidades, eventos ou sistemas, psicológicos, fisiológicos, sociais e culturais, têm carreiras nas quais em que cada ponto do estado do sistema da suporte em alguma relação determinada com o estado do sistema em pontos anteriores. (Edward Shils, 1971:122, tradução minha)

índio a ganhar um caso perante a Suprema Corte dos EUA, quando sua condenação pelo assassinato de um chefe tribal foi excluída. Mais tarde, ele foi um dos primeiros *Ghost Dancers* entre os Lakota. Avô de Leonard, John Crow Dog, viajou com o Show de Buffalo Bill Cody Wild West. A história do pai de Leonard, Henry, um *Holy Man* (Homem Sagrado, Homem do Caminho), é contada em grande parte em suas próprias palavras a partir de uma fita que Leonard mantém. Como seu pai, Leonard é um *medicine man* tradicional. Ele também é um líder na Igreja Nativa Americana, que usa o peyote, onde há muitos detalhes sobre a religião nativa-sincrética, bem como sobre a cerimônia tradicional. O livro também aborda o envolvimento de Leonard e Henry com o *American Indian Movement* - AIM (Movimento Indígena Americano) dos anos 1970, dos quais se tornaram líderes espirituais, reavivando a Dança dos Espíritos, que havia sido proibida pelo governo dos EUA desde o massacre de *Wounded Knee* em 1890.

> Como muitos conceitos acadêmicos, "tradição" é ao mesmo tempo uma categoria de senso comum e científica. Em seu sentido do senso comum, a tradição refere-se a um organismo herdado de costumes e crenças. Nas ciências sociais, um discurso em curso tem tentado refinar esse entendimento da tradição como também tem provado ser empiricamente e teoricamente inadequado. (Richard Handler and Jocelyn Linnekin, 1984:273, tradução minha)

No contexto apresentado, percebe-se a dificuldade que seria tentar definir especificamente um enquadramento do campo como religião *ou* tradição. O contexto observado permite delinearmos o campo complementarmente como expressão: de uma religião; de uma tradição; do xamanismo; de novas religiosidades; de novos estilos de vida e de terapias alternativas. De fato, como vemos nesta pesquisa, o campo se apresenta na prática tanto como uma tradição nativa, quanto como um "caminho espiritual". E também como práticas voltadas a terapias alternativas, o que aponta para um conjunto diversificado de significados que são experimentados e expressados (significados) pelos participantes. Por isso, enfatizamos entre aspas Tradição "e/ou" Religião, pois, como propõe essa análise, podemos pensar ambos como memórias do passado, não deixando de ser a Religião também uma Tradição.

Assim, esclareço que o propósito aqui não é de classificar o campo e empreender uma análise sob uma definição fechada, mas tão somente delinear as circunstâncias presentes no contexto pesquisado, em que se deixa aberto o diálogo dos termos (conceitos) "religião" e "tradição", para utilizar ambos no estudo do conjunto pesquisado, onde se apresenta o discurso e a ideia de continuidade e inovação de uma tradição, com referência à sua proveniência do passado, de algo pré-existente.

Diferente de um contexto clássico de pesquisa de uma tradição onde ela é facilmente vista como dada, como na hipótese de um contexto indígena, no caso das pessoas pesquisadas, pelos menos à primeira vista, a tradição não é dada pelo meio circundante e nem de uma forma imperativa, pelo contrário, o discurso de tradição é construído por uma livre escolha da adesão dos indivíduos, onde a sua (re) construção pode ser vista a partir da trajetória de seus atores, conforme a conjuntura das novas identidades religiosas, por isso a importância de suas biografias neste trabalho.

Neste sentido, uma definição fechada de tradição seria problemática para a análise deste estudo, cabendo relembrar a questão levantada por Richard Handler e Jocelyn Linnekin em seu artigo Tradition, Genuine or Spurios, onde se levanta a polêmica se a tradição se refere a um núcleo de traços da cultura herdada cuja continuidade e limitação são análogos àquele objeto natural, ou a tradição deve ser entendida como uma construção inteiramente simbólica (Richard Handler and Jocelyn Linnekin, 1984:273).

No caso em estudo (contexto urbano), percebe-se que tanto o discurso de tradição, quanto de "caminho espiritual", são permeados por uma construção que é legitimada pela referência da existência anterior na cultura nativa das cerimônias praticadas. De alguma maneira este discurso aponta para o entendimento de que essas cerimônias, apesar de não serem dadas numa primeira análise isto é, de não serem preponderantemente estabelecidas como o sistema posto (o *mainstream*), elas são "herdadas", de modo que são provenientes e fruto de uma existência anterior, uma tradição pré-existente.

Desta forma faz-se oportuno para análise do campo reforçar a compreensão trazida de Hervieu-Léger (2000) sobre o assunto, em que expõe a religião como uma cadeia de memória, onde sustenta que as sociedades modernas definem a religião como uma cadeia de crença, como já dito, uma tradição, uma cadeia de memória, um passado imaginado. Enfim, como também já mencionado, o ponto das reflexões de Hervieu-Léger é que hoje a religião significa memória coletiva, sendo que quando está é bem sucedida, ela mobiliza servindo como normativa para seus integrantes. Assim, a memória coletiva regula e transcende a memória individual.

Para os participantes em estudo, infere-se como principal argumento legitimador do discurso da tradição o fato de que as práticas seriam herança ancestral dos povos nativos das Américas. Nesse discurso, como veremos, não há necessidade pelos pesquisados de fazer uma referência direta a uma linhagem ou a um povo de transmissão da tradição, por mais que isto também se faça presente nas falas de muitos dos participantes do grupo com referências sobre a maneira de como as cerimônias chegaram efetivamente às mãos de seus "carregadores", se destacando como discurso central e essencial de legitimidade da procedência das cerimônias o entendimento de se tratar de um legado dos "nossos antepassados", de uma "memória" preservada e transmitida de geração em geração.

De forma semelhante podemos constatar que o discurso de referência a um passado remoto, sem definição de tempo, igualmente é utilizado pelos guaranis de Mbiguaçu, que também participam das atividades do FSI, que apesar de estar localizados na região sul do Brasil "reivindicam o uso da ayahuasca como parte de sua cultura e tradição, afirmando que trata-se de um conhecimento de seus antigos avós", conforme narra Rose (2010). Aqui caberia levantar a hipótese de que tais discursos funcionariam de forma semelhante e em consonância com a "forma nativa" de cosmologia, onde sua história remonta a tempos imemoriáveis e longínquos[47].

Assim, conforme ilustra Shils, pode-se perceber que mesmo em casos de "inovação religiosa drástica, o inovador remonta a uma certa distância antes de a forma mais recente da tradição para encontrar um fio no passado do qual ele é a continuação". Nessa esteira, Shils sustenta que na maior parte destes tipos de inovação, é necessária uma legitimação tradicional. Desta forma, apesar de que seja problemática a avaliação da relação entre o nível novidade na (nova) crença, seus atores a preconizam como uma legitimação tradicional, sendo que, segundo o autor, nas transformações fundamentais em religião é comum se fazer tais afirmações remetendo para o passado como uma legitimação (Shils 1971:156).

Dentro da constante possibilidade de inovações de uma tradição no presente, é oportuno trazer as elucidações expostas por Handler e Linnekin, onde se ampara com precisão que:

> "o acadêmico pode alegar que tais costumes não são genuinamente tradicionais, mas eles têm tanta força e significado para seus praticantes modernos como outros artefatos culturais que podem ser atribuídos diretamente ao passado".
>
> ... "a origem das práticas culturais é irrelevante para a experiência da tradição, autenticidade é sempre definida no presente. Não é ser do passado ou dado que define algo como tradicional. Em vez disso, esta é uma designação simbólica arbitrária; um significado atribuído ao invés de uma qualidade objetiva" (Handler and Linnekin, 1984:286, tradução minha).
>
> ... "tradições não são nem genuínas nem espúrias, pois se a tradição genuína se refere à herança intocada e imutável do passado, então todas as tradições genuínas são espúrias. Mas se, como dissemos, a tradição é sempre definida no presente, então todas as tradições espúrias são

[47] Nessas formas, percebe-se um discurso que remete a uma continuidade com a ancestralidade dessas práticas rituais, consideradas originais, remetendo a uma noção de uma origem que vem dos tempos imemoriais. Nesse sentido, essas práticas seriam de origem remota, de caráter atemporal e universal, uma tradição milenar.

> genuínas. Genuína e espúrias - termos que foram usados para distinguir a realidade objetiva de 'fraude'[48] - são inapropriados quando aplicados aos fenômenos sociais, que nunca existem separados das nossas interpretações das mesmas" (Handler and Linnekin, 1984:288, tradução minha[49]).

Pelo que, para a presente proposta, lembramos a conjuntura das novas religiosidades, cada vez mais concentradas na esfera do indivíduo, e trazemos a noção desenvolvida por Peter Berger (1979), ressaltada por Hervieu-Léger, onde se afirma que a adesão religiosa, na sociedade moderna, tornou-se uma preocupação puramente do indivíduo que não incorre em sanção se ele se mantiver à distância, decidir mudar ou resolver atuar completamente sem ela (2000:164). Hervieu-Léger sustenta que, em tal contexto, a escolha proposital de reivindicar a autoridade de uma tradição, em razão de se tornar incorporada a uma procedência contínua, constitui uma possível forma "pós-tradicional de construção de auto-identidade" entre outras (2000:165), onde a autora afirma que:

> "a própria disseminação de maneiras em que os indivíduos tentam reconstruir significado para si, através de uma reflexão sobre a diversidade de experiências a que se submeteram em um tipo de presente perpétuo, está na origem da explosão do religioso no contexto da alta modernidade".
> ... "quaisquer dessas experiências, emocional, estética, intelectual ou de qualquer tipo, pode atuar como um sustentáculo para a reconstrução subjetiva de significado, fornecendo uma espera para a (re)constituição imaginativa de uma cadeia de crença".
> ... "o ato de adquirir coerência religiosa pode ser absoluto e permitir um princípio organizador para toda a vida de um indivíduo, que pode ser parcial e combinar com outras formas de impor sentido na experiência subjetiva. Seja como for, a referência religiosa a uma cadeia de crença proporciona os meios de resolução simbólica da perda de sentido que resulta da crescente tensão entre a globalização desenfreada dos fenômenos sociais e da extrema fragmentação da experiência individual" (2000:166, tradução minha).

---

[48] No inglês original "hocus-pocus". O "Hocus Pocus" deixou seus vestígios na língua inglesa - a expressão passou a significar, no sentido mais amplo, truque ou fraude. Em http://etimologias.dechile.net/?hocus-pocus.

[49] Preferi a tradução literal a partir de "spurious" para "espúrias" e trazer o significado de espúrio nesta nota:
adj. A que falta legitimidade; bastardo; não genuíno. Fig. Falsificado; adulterado.
Sinônimo de espúrio: bastardo, degenerado e ilegítimo. Sinônimos (inglês) para "spurious": inauthentic - unauthentic - bastardly - misbegot - misbegotten - specious, © PrincetonUniversity.

Assim temos, no contexto pesquisado, um panorama complexo e diversificado das significações que se fazem presentes na prática contemporânea das cerimônias (tidas como) nativas. Siqueira (2003) assinala que essas atividades apontam para uma busca dos indivíduos por diferentes “estilos de vida” que se correlaciona com práticas, métodos, terapias e hábitos que são vivenciados como alternativos em relação ao hegemônico da sociedade, como a medicina alopática e religiões oficiais, ressaltando que está havendo um deslocamento do enfoque geográfico da cultura para um conceito ligado a grupos de interesses comuns.

Esta temática da prática de cerimônias nativas no contexto urbano está tradicionalmente inserida nos debates sobre novas religiosidades, onde há estudos que informam que as religiões ditas como tradicionais tem seu espaço diminuído enquanto fonte unívoca de visões de mundo (Pierucci 1997). Segundo Hervieu-Léger (1999), a perda deste espaço pelas religiões tradicionais se deve a um processo característico da diminuição das “identidades religiosas herdadas”, o que é ressaltado por Alves (1977).

Nesse percurso, cada vez mais, as formas de crer contemporâneas são relacionadas com o fenômeno do individualismo moderno. Nesse contexto, são oferecidas inúmeras práticas, terapias alternativas, experiências que fazem parte do universo das chamadas novas religiosidades, que permeiam a construção destes novos estilos de vida e também compõe um mercado do religioso (Siqueira, 2003).

Em artigo sobre novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro, Siqueira afirma que “à medida que a religião e a religiosidade vêm-se concentrando na esfera do privado, adquirem características cada vez mais íntimas e emocionais” (2003:107). Dessa forma, a vivência ou a experiência do sagrado e do religioso se concentraria, crescentemente, no indivíduo. E nessa esteira, expõe que os frequentadores ou adeptos dos grupos místico-esotéricos e um público, mais ou menos religioso, consumidor de práticas e de produtos não convencionais ou alternativos, buscam um novo estilo de vida ou uma melhor qualidade de vida (idem:108).

Pode-se pensar que essa busca do religioso a partir de trajetórias e perspectivas particulares, concentrada nos indivíduos, trata-se tanto de uma característica da pluralização das novas religiosidades, efeito da globalização, quanto de um reflexo do Estado laico e da ausência de uma religião oficial, onde a

construção de uma identidade religiosa e de um sentido de mundo recai na esfera do indivíduo, como expressão do direito à liberdade de crença, produto da sociedade moderna.

Esta autonomia individual com uma livre composição de elementos simbólicos de ensinamentos, práticas e de rituais estaria associado, em certa medida, com a constituição de uma "cidadania religiosa", conforme sugere Siqueira, onde este fenômeno seria decorrente de que "apesar da crescente ordem de diferenciação funcional e de racionalização do mundo, a dimensão do mundo vital interior, no qual a realidade e a identidade são construídas de maneira simbólica, são fundamentais para a sobrevivência do indivíduo" (2003:108).

Citando Hervieu-Légier (1999), Siqueira aponta que os sistemas religiosos, alvos privilegiados da crítica racional, são também um repertório inesgotável de significados utópicos, constantemente reformulados, readaptados, reativados e reconsiderados pelas sempre renovada interpretação dos indivíduos, que ante "a impossibilidade da modernidade de constituir o horizonte completo das aspirações humanas e sociais repropõe a transcendência como horizonte último de sentido". Neste sentido, Siqueira sugere que existe uma dialética permanente entre os sistemas simbólicos e o processo de racionalização, onde a ação deste processo abre espaço para novas representações religiosas.

É neste contexto que se apresenta o campo pesquisado, onde as cerimônias são procuradas por indivíduos com interesses e perspectivas diferentes na apreciação das mesmas. Pelo que, o estudo empreendido neste trabalho aborda a prática de cerimônias nativas no contexto contemporâneo urbano, que se insere no fenômeno da busca de indivíduos por práticas espirituais alternativas, que se apresentam como expressão do universo das novas religiosidades.

Esta busca individual manifesta ter contornos complementares, tanto como busca espiritual (novas religiosidades), quanto como busca por novos estilos de vida, novas visões de mundo, melhor qualidade de vida, que são vivenciadas como alternativas ao hegemônico da sociedade. Pode-se depreender também que esta busca tem um caráter eminentemente de busca existencial, no sentido da busca do indivíduo envolver uma busca por significação de mundo através de uma vivência da experiência pessoal direta do sagrado (do religioso), do transcendental, que também são vistas como alternativas às religiões tradicionais e suas instituições (Siqueira 2003).

Nas pesquisas sobre adesão de práticas de novas religiosidades, como no artigo citado de Siqueira, essas alternativas aparecem sob a denominação de "religiões nativas", fenômeno comumente tratado como (neo)xamanismo.

Delgado defende que nestes contextos o discurso neoxamânico apreende a figura indígena como uma saída para o desencantamento com a sociedade ocidental consumista e fútil, onde a cultura indígena é idealizada como exemplo de sabedoria espiritual e harmonia com a natureza. Nesta direção a autora sustenta que a cultura indígena se transforma em artigo de luxo para um tipo específico de público que busca se diferenciar da vida urbana moderna, atuando como elemento de distinção social, na busca por uma diferenciação individual em meio à sociedade de massas. Mas tendo como característica fundamental a idealização do índio em seu relacionamento com a natureza, onde a natureza entra como elemento fundamental dentro do chamado processo de cura, através do *re-ligare* (origem latina do termo religião) com a terra, o fogo, o ar, a água, as plantas, os animais (Delgado 2003).

Townsend (2005) define o neoxamanismo como a coleção eclética de crenças e atividades como tradição inventada pelos seus praticantes baseada na construção metafórica e romantizada do xamã "ideal". Assim o autor aponta diferentes graus na construção da tradição, apresentando as seguintes distinções e designações: os tradicionalistas são os que fazem pequenas adições; os modernistas são os que usam parte do xamanismo tradicional numa versão idealizada deste para uso nas suas vidas e em questões psicoterapêuticas; e os ecléticos são caracterizados pela bricolagem, como fontes de inspirações da Nova Era.

Muitas vezes o neoxamanismo é referido e associado dentro do contexto deste fenômeno chamado de Nova Era, onde faz parte de um discurso maior sobre espiritualidade baseada na natureza, no qual o xamanismo ocidental contemporâneo está profundamente enraizado na história do pensamento europeu e norte americano, tomado como forma de luta contra a tendência dentro da cultura ocidental moderna de dessacralizar a natureza, assim, podendo ser analisado à luz de um processo dialético de "desencanto" e "ressacralização" do mundo (Stuckrad 2002). Neste argumento, o autor assinala que Benavides, em um artigo sobre a "modernidade", aponta para o fato de que a crescente separação dos reinos sagrado e material é uma característica da modernidade, sustentando que as sociedades não industriais, em contraste são marcadas por um conceito que pode ser chamado de

uma “simbólica, ou talvez mais precisamente uma visão sacramental da realidade” (Benavides, 1998:198), em que o universo não é visto como um conjunto de domínios circunspectos, mas sim, como mais ou menos unificado.

Stuckrad assinala que a noção de um desenvolvimento diacrônico das atitudes ocidentais em relação à natureza não é nova, mas normalmente não é aplicada ao fenômeno do neoxamanismo, que alguns estudiosos costumam descrever em termos de degeneração, de sincretismo, de capitalismo, da “religião instantânea”, ou de hibridismo. Em contraste, o autor mostra que o xamanismo ocidental moderno, como prefere chamar, pode ser entendido como uma contrarreação específica às tendências modernas na direção da exclusão ou da sublimação do “sagrado” (Stuckrad 2002).

Para este autor, nos anos 1960 o discurso xamânico na América do Norte deu um passo decisivo para uma nova direção quando o movimento Nova Era (re) descobriu o xamanismo e fez dele um instrumento de referência importante para a sua visão de mundo. Assim sustenta que o xamã se tornou uma indicação de uma nova compreensão da relação humana com a natureza, da capacidade do homem de acessar níveis espirituais da realidade, e de levar uma vida respeitosa para com a “teia sagrada da criação”. A partir de então, o xamanismo não foi mais considerado como um caminho espiritual limitado apenas a cultura xamânica clássica. Em vez disso, substituindo a atitude ocidental positivista e mecanicista sobre a realidade e a natureza com uma visão holística, o xamanismo foi considerado disponível para todos, mesmo para aqueles em contextos urbanos que estão afastados da natureza, onde as adaptações de tradições indígenas por ocidentais são relacionadas com o movimento neoxamânico, em que ocorreu uma ampla recepção de cerimônias como a Busca de Visão e a Dança do Sol, e de outras características religiosas dos nativos americanos (Stuckrad 2002).

No caso do grupo central pesquisado, que se coloca como representante de uma “Tradição Espiritual Indígena da América”, pode-se perceber que o que se apresenta como (legado da) *tradição* para seus participantes, seriam as práticas da Busca de Visão, da Dança do Sol, do Temazcal (Tenda do Suor), entre outras, em que estas cerimoniais - *desenhos cerimoniais* na expressão do grupo - guardariam saberes inerentes a tradição nativa, os quais teriam sido guardados, preservados, defendidos e transmitidos pelos nativos como herança da sua cultura.

O fato que se verifica é que estas práticas estão inseridas na sociedade contemporânea, onde se observa em campo que os participantes em sua maioria não são indígenas, que, como já dito, fazem parte de diversas classes sociais, abrangendo várias idades e níveis de instrução, com interesses e perspectivas próprias na apreciação destas práticas, muitos as tendo como uma tradição nativa viva, ou como um caminho espiritual, outros como práticas voltadas ao autoconhecimento ou como espécie de terapia alternativa. Por mais que se possa tratar da ideia de tradição nativa, e que nas cerimônias estejam presentes práticas com referências 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 urbana contemporânea.

1.4. Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan Aurelio Diaz Tekpankalli

> Nuestra presencia aquí es para solicitar a esta Comisión el apoyo y reconocimiento a las formas de vida tradicionales y espirituales de las Comunidades, Pueblos y Naciones Indígenas y poder tener la libertad de practicar nuestras creencias espirituales y tradicionales donde quiera que nos encontremos. Consideramos que es de vital importancia que no se restrinja, se limite o se impida a los Líderes Religiosos el derecho de portar con ellos sus instrumentos y materiales necesarios para las ceremonias a través de las fronteras;
>
> Estamos trabajando arduamente para asegurar la continuidad histórica de nuestras prácticas, creencias, ceremonias y tradiciones culturales que nos fueron legadas por nuestros antepasados. Para ello solicitamos el respeto, apoyo y colaboración de todas las instancias del sistema de Naciones Unidas para ejercer libremente nuestro derecho a expresarnos según nuestras leyes, costumbres y tradiciones con vistas a asegurar la sobrevivencia física, cultural y espiritual de nuestra gente.
>
> Trecho do discurso de Aurelio Díaz Tekpankalli perante a ONU[50].
> Genebra, Suíça. 17 de fevereiro de 1993.

[50] Declaração perante a Comissão de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, 1993.

Como anteriormente citado, Aurelio Diaz Tekpankalli é fundador e líder internacional da *Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan*[51], fundada nos Estados Unidos, em Chicago/IL, que tem representações em diversos países do continente americano e da Europa, entre eles México, Colômbia, Peru, Equador, Chile, Argentina, Brasil, Portugal, Espanha e Inglaterra.

Tekpankalli nasceu em 1954, em Michoacán, México, onde viveu durante a infância e o começo de sua juventude, e se denomina como índio purepecha[52]. Ele relata que teve uma forte influência de seu avô, que era descendente de indígenas e vivia no campo. Durante a adolescência, mudou-se com seus pais para os Estados Unidos e durante parte de sua juventude nos EUA passou a praticar arte através da pintura, com temas relacionados ao indigenismo e política, que ele expressa ser decorrente da inspiração e treinamento que recebeu de seu avô Purepecha na busca do "conhecimento dos seus ancestrais". A maioria de suas obras está em Chicago e na Cidade do México, sendo que seus murais também apareceram na National Geographic e Revista Américas.

Tekpankalli conta que começou a participar das cerimônias a partir de encontros com "irmãos indígenas" nos Estados Unidos, sendo dessa maneira que iniciou a sua participação em Cerimônias de Temazcal e de Medicina, da Dança do Sol e da Busca de Visão, na qual participou pela primeira vez em South Dakota em 1980, e dessa forma começou a conhecer alguns líderes indígenas norte-americanos como Henry Crow Dog, Leonard Crow Dog[53], Black Elk[54], entre outros, conforme já exposto por Rose (2010). Tekapankalli também relata que morou em diversas reservas indígenas, participando de várias cerimônias e rituais com anciões, onde teria sido iniciado em diversas "tribos e nações indígenas", entre elas

[51] Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan.

[52] Os purépechas são um povo indígena que habita o estado de Michoacán, México. Nos séculos XIV e XV o império Purépecha foi próspero e forte, eram hábeis trabalhadores de cobre e um dos poucos povos que os astecas não conseguiram dominar (Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos povos indígenas, México 2000: "Línguas indígenas do México". Disponível em: http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=660 , consultada em outubro de 2012).

[53] Leonard Crow Dog é Homem Medicina e líder espiritual Sicangu Lakota que se tornou conhecido durante a tomada da cidade de Wounded Knee, na reserva indígena de Pine Ridge em Dakota do Sul em 1973, conhecido como o Incidente de Wounded Knee. Através de seus escritos e ensinamentos ele procurou unificar os povos indígenas. Ele é um praticante da medicina tradicional do peyote e líder de cerimônias de Dança do Sol, que se dedica a manter viva a tradição Lakota (Lorentz, 2008 e Erdos e Crow Dog, 1995).

[54] Aqui, no caso, se trata de Ben Black Elk, filho do antológico Black Elk.

os Lakota Sioux de Rosebud[55], onde teria sido reconhecido como um Chefe da Dança do Sol.

Tekpankalli também expõe que, posteriormente, propôs-se a expandir esse conhecimento para além das fronteiras das comunidades indígenas, recombinando esses elementos que reuniu ao longo de sua trajetória, que culminaram na fundação da Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Tais relatos sobre a sua trajetória e sobre o Fogo Sagrado se fazem presentes em dois livros escritos por Tekpankalli: *Una voz para los hijos de la tierra. Tradicion oral del Camino Rojo* (1996) e *El regreso al camino de mis antepasados* (2005), que foram lançadas pela Igreja Nativa Americana de Itzachilatlan[56].

Uma das ideias presentes na cosmologia do Fogo Sagrado é a de que todos são "filhos da terra", portanto todos são indígenas, conforme já exposto por Rose (2010). Pelo que, Tekpankalli sustenta que "seriamos os 'descendentes originais dessa terra nativa', sendo que nossa origem e ascendência estariam na memória milenar da terra e do universo". Nesse sentido, entre os propósitos da nossa existência teríamos que recordar a "verdade original", "a memória e os conhecimentos mais antigos", dos "nossos antepassados", que estariam todos ligados a Pachamama (Mãe Terra, Natureza), morada comum e provedora da vida no planeta. Nesta visão, também se entende que todos estão relacionados na Terra, sendo que todos têm uma mesma origem e um mesmo fim (Tekpankalli, 2007).

Desta forma, a Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan tem como escopo (re)unir todas as pessoas diante do mesmo Fogo Sagrado, que é visto como o regresso ao ensinamento "original", da natureza, o "ensinamento puro", à "essência do conhecimento dos nossos antepassados" (Tekpankalli, 1996). O FSI também sustenta que há uma "essência comum" nessas cerimônias (seus *desenhos cerimoniais* - seus rituais), que estariam presentes em diversas culturas indígenas da América, por isso, associada à "Tradição Indígena da América".

[55] Rosebud é uma reserva indígena em Dakota do Sul, Estados Unidos. A reserva de Rosebud foi criada em 1889 pela repartição da Grande Reserva Sioux, criada em 1868 pelo Tratado de Fort Laramie, que cobria originalmente todo o West River, South Dakota (zona oeste do rio Missouri), bem como parte do norte do Nebraska e Montana oriental. A reserva de Rosebud tem vinte comunidades representadas em seu conselho tribal (Reinhardt, 2007).

[56] Os livros foram lançados pelo FSI em Chicago/Ilinois, neles há narrativas da trajetória de Tekpankalli.

Dessa maneira, como Chefe do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, Tekapankalli propõe a expansão do "conhecimento nativo" para além das fronteiras das comunidades indígenas, promovendo sua internacionalização como expressão fundamental do movimento do FSI, tendo também como base a Profecia da Águia e do Condor. Nesta profecia, conta-se que as nações indígenas se reuniriam nestes tempos como uma só, a Águia, simbolizando o Norte, e o Condor, o Sul, e se (re)encontrariam para a circulação de saberes, para compartilhar suas tradições, suas cerimônias e "medicinas" da Mãe Terra, tais como o tabaco, a ayahuasca, o peiote, o san pedro, entre outras, representando e acarretando na "união dos povos" (Tekpankalli 1996, 2005).

Para um melhor esclarecimento dessa profecia, em razão da sua presença e importância na cosmologia do Fogo Sagrado, sendo citada diversas vezes por Tekpankalli nas suas cerimônias, fazemos uso de outra versão pesquisada por Rose (2005:92) que conta que:

> "Milhares de anos atrás, quando a vida iniciava seu ciclo, Pachakamak (deus do tempo) Intl (o sol) e Quilla (a lua) uniram-se. Deu-se assim o nascimento aos Runas, os povos do continente Appla-Yala. Neste nascimento emergiram o Condor e a Águia, o Kuntur de Urin e de Anga de Hanan, seus espíritos que enriqueciam continuamente as veias dos Runas. Sua força motivou o norte e sul unirem-se. A união dos povos do norte e do sul significa também a união da Águia e do Condor. Estes povos, orientados pelas leis de Allpa Mana e Pacha Mama, tiveram que passar situações difíceis. Uma delas era rachar suas nações em quatro porções. Após esta tragédia, os Willak Umus (profetas) instruíram seus homens sábios a criar profecias que orientariam e guiariam nossos povos. Essas profecias ensinariam as nações indígenas a manterem-se unidas e, sobretudo, a buscar trajetos mais apropriados para sua liberdade. O começo da liberação dos povos indígenas simbolizado pelas diferentes profecias, é a união das partes do Condor de Urin e da Águia de Hanan. A união destas partes cauterizará nossas feridas e fortificará nossos espíritos, corpos e pensamentos. A união do Condor e da Águia, de acordo com o profecia, deve ocorrer nestes tempos. O período de tempo seguinte será carregado com um espírito novo. Este espírito novo unirá uma outra vez as nações vermelhas do norte, do centro e do sul do hemisfério".

Com sua visão calcada nessa profecia, Tekpankalli iniciou o movimento das *Jornadas de Paz y Dignidad*, em 1992, que consistiam em caminhadas com a participação de várias etnias com o propósito caminhar por Paz e Dignidade, com a

realização de cerimônias percorrendo diversas localidades no continente americano, com saída do Alaska e da Terra do Fogo em direção a um ponto de encontro no México, na cidade de Morélia, onde, em outubro de 1992, reuniram-se mais de 100 indígenas procedentes do Canadá, Estados Unidos, El Salvador, Nicarágua e vários *pueblos* do México (Rose, 2010).

Segundo conta Tekpankalli, em *Una voz para los hijos de la tierra* (1996), o propósito dessas caminhadas era de "voltar a caminhar com paz e dignidade, honrar os antepassados, tomar consciência da natureza e seu equilíbrio delicado, transmitir a todos os povos do Continente a mensagem de que era a hora de formar um novo Conselho Continental para representar a voz de todos os nativos desta terra". Nessa esteira, essas Jornadas foram baseadas na Profecia da Águia e do Condor, onde se faz presente a ideia de "resgatar o conhecimento dos antepassados", onde se tem o entendimento, nas palavras de Tekpankalli, que os "nossos antepassados", por meio de visões e sonhos, profetizaram que haveria um novo tempo "onde nossa gente teria a oportunidade de unir-se novamente para compartilhar o conhecimento e as instruções originais". Nesta concepção, a Profecia, conforme exposto, aponta para a crença na possibilidade de se criar uma unidade entre todos os povos da terra que "passaria a estar unida, a ser um só espírito, uma unidade com todo o universo" (Tekpankalli 1996:97/100).

Aqui podemos perceber que o FSI abrange a ideia de unidade na sua tradição, que para Townsend faz parte de conceito essencial ao núcleo do neoxamanismo, onde para este autor se sustenta que há uma consciência e interconectividade de (em) todo o universo (Townsend 2005). Para Stuckrad a noção de conexão de todas as coisas é relacionada à sacralização do mundo, sendo fundamental no xamanismo (2002). Brown sustenta que: "um aspecto essencial do xamanismo é que estamos todos conectados. Quando eu digo "nós", não estou apenas incluindo os seres humanos, mas os seres humanos que são ligados às formigas, as criaturas no fundo do mar, as estrelas, a terra – a tudo. Este é um conceito essencial no xamanismo, como é no budismo" (1997:16).

Com efeito, nas cerimônias que participei com a presença e condução de Tekpankalli[57], esses discursos são repetidos constantemente nas falas cerimoniais,

[57] A primeira vez que conheci pessoalmente Tekpankalli foi em junho de 2009, durante a Dança dos Espíritos, realizada em um espaço cerimonial chamado de Urcupacha, no Equador. Nos anos seguintes, também participei

fazendo parte dos apontamentos centrais do grupo. Há uma fala em relevo que se faz presente em absolutamente todas as cerimônias conduzidas por Tekpankalli, que é repetida por ele incansavelmente, às vezes por mais de quatro vezes numa mesma cerimônia, quase se tornando um mantra, uma máxima repetida e repetida ao final de cada etapa cerimonial, que expressa esse entendimento do Fogo Sagrado de uma cosmovisão de unidade das "quatro raças" (vermelha, amarela, preta e branca), qual seja:

> "Somos todos família, estamos todos relacionados e emparentados, por todas as nossas relações".

De igual forma, a crença na Profecia da Águia e do Condor faz parte de diversas falas nas cerimônias conduzidas por Tekpankalli, vista como uma profecia viva em pleno andamento, com a participação destes atores (participantes) na concretização da profecia, conforme ilustra uma fala sua durante a Cerimônia de Meia Lua realizada no inverno de 2011 em Segualquia, Urubici/SC, onde asseverou:

> "O momento é agora, somos nós que faremos a diferença neste tempo. Aqui é o lugar. Chegou o tempo que nossos avós profetizaram, nosso Sol voltará a brilhar. Trago a saudação dos nossos ancestrais, para que possamos juntos voltar ao centro".

Nesse mesmo sentido, segundo Tekpankalli, em seu livro *El regreso al camino de mis antepasados*, as jornadas também tinham a finalidade de fortalecer a unidade dos povos indígenas da América (Tekpankalli 2005), estando ligadas à comemoração de 500 anos de resistência indígena à colonização, sendo estas Jornadas importantes para a expansão e a internacionalização do Fogo Sagrado, conforme narra Rose (2010), apontando que a ênfase no "resgate do conhecimento dos antepassados" também está ligada à ideia de que estes portavam importantes conhecimentos e viviam mais próximos e em maior harmonia e conexão com a natureza, de acordo com uma forma considerada como "natural" (Tekpankalli 2005).

---

de diversas Cerimônias de Meia Lua (Cerimônias de Medicina) e de Temazcais conduzidos por ele no Brasil, em especial durante os eventos maiores da Busca de Visão e da Dança do Sol, que contaram com a sua presença e condução.

Queremos abrir um parágrafo aqui para destacar que esse ponto tem especial relevo para compreender o fenômeno das cerimônias em análise na contemporaneidade, pois, como veremos mais adiante, a grande maioria das pessoas expressam que um dos motivos que levaram a aderir tais práticas seria a procura por uma maior "conexão" com a natureza e a busca pelo seu "verdadeiro eu", seu "eu natural", espontâneo, narrativas que depreendem contornos de busca por "autoconhecimento" no conceito de muitos participantes. Tal fato aponta para um fenômeno mais amplo do que a prática de cerimônias nativas como simples valorização de elementos da cultura indígena, implicando em uma busca por significado existencial de mundo, integrando o contexto mais amplo das novas expressões de religiosidades apresentadas anteriormente. Nesse aspecto, Townsend diz que o neoxamanismo tem como característica uma visão panteísta da realidade, onde a busca se volta para encontrar o real Ser e suas potencialidades, aproximando-se do pensamento do fenômeno Nova Era (2005).

Para ilustrar a amplitude do significado das práticas, e ao mesmo tempo exemplificar o entendimento professado reiteradamente por Tekpankalli nas cerimônias, que serve de base na tradição apregoada pelo Fogo Sagrado, trazemos suas falas registradas no documentário "Fogo na Montanha: Um Encontro de xãmas"[58], sobre um evento realizado em 1997, nos Alpes franceses, em Savoia, onde ocorreu um encontro de dez dias de anciões, xamãs e "homens medicina", das Américas, da Ásia, da África e da Austrália, em Karma Ling, um centro de retiro budista tibetano. O evento foi organizado por ocasião da visita do Dalai Lama, sendo convidado um grupo de líderes espirituais de *pueblos* indígenas ao redor do mundo para apresentarem rituais entre si e compartilharem suas inquietudes em comum com o Dalai Lama e representantes de alto nível das religiões do mundo. No encontro, estiveram quarenta representantes de várias religiões e tradições, aproximadamente metade dos quais eram de culturas indígenas. Estes, nas palavras do documentário, foram acompanhados por interpretes e antropólogos para ajudar a traduzir e explicar as suas tradições e rituais. Cada um dos principais

[58] O título do documentário é "Fire on the Mountain: A Gathering of Shamans", sendo co-produzido por Michael O'Callaghan, presidente da Global Vision Corporation em Londres, e Rochlin Sheldon, presidente da Mistic Fire Video em Nova York. Ele foi produzido e dirigido pelo premiado cineasta David Cherniack, de Toronto, Canadá, produtor na Canadian Broadcasting Company (CBC) desde 1980, seus documentários incluem "Heart of Tibet: um retrato íntimo do Dalai Lama" e "Quatro Nobres Verdades" (narrado por Richard Gere). Disponível para aquisição em www.mysticfire.com .
Consultei em http://video.google.com/videoplay?docid=4749156257249602834 em 04/08/2012.

delegados realizou um ritual ou cerimônia sagrada. O documentário apresenta como temática a "conexão entre Consciência e a natureza", "tal como consagrado nas tradições espirituais dos povos indígenas", "cujas metáforas ecológicas do sagrado são relevantes para o mundo moderno". Enfim, nesse encontro foi registrada a seguinte manifestação de Tekpankalli sobre as cerimônias do Fogo Sagrado de Itzachilatlan:

> "Nossa tecnologia é muito simples. Falamos sobre o poder que está na água, o poder que está no ar, o poder que está nessa terra e neste sol, no Fogo. Todos bebemos a mesma água, então somos todos parte água. Nós todos respiramos o mesmo ar. Ele é nosso irmão. Você vê? E a água é nossa irmã, e o fogo é nosso pai, e a terra é nossa mãe. Assim nós temos uma família, de compromisso e unidade para com todos nós. E esse é um bom ensinamento."
> "Eu penso que somos uma família. Nós fomos censurados e perseguidos por todos esses anos. Eu quero viver a minha vida pela união de todas as nossas pessoas!"

Além da cosmovisão apregoada pelo Fogo Sagrado, nessas falas pode se perceber que as cerimônias são vistas com caráter de "tecnologia" no discurso nativo, como sua "ciência", onde estariam condensados e armazenados saberes nativos nessas cerimônias, inerentes a sua experiência e visão de mundo, que acomodariam sua cosmovisão, o que também é constatado nas conversas dos participantes do grupo, como veremos mais a frente, que sustentam o discurso nativo de que, nessa tradição direta e oral, saberes e valores culturais dos povos nativos seriam transmitidos através da vivência dos indivíduos nas cerimônias, fundamentadas substancialmente e necessariamente na própria a experiência direta do sujeito. Nesse sentido, sustenta-se que esses "ensinamentos" seriam verificáveis pela própria averiguação direta que é possibilitada na vivência de cada pessoa no curso das cerimônias.

Pelo que, o discurso e a proposta da tradição do FSI são de que a participação nos *desenhos cerimoniais*, na prática das cerimônias, levaria ao aprendizado e absorção de ensinamentos da própria natureza, da própria vida e da condição humana. Neste sistema, as cerimônias são vistas como ferramentas que contêm e mantêm saberes nativos, cuja assimilação ocorreria através das práticas, que possibilitariam a transmissão de signos da cultura nativa, inclusive compreendendo uma visão de mundo, uma cosmovisão no sentido de possibilitarem

uma determinada compreensão existencial da vida através dessas vivências nas cerimônias.

O discurso nativo é de que as experiências guardadas, condensadas e gravadas nas cerimônias possibilitariam a percepção da relação presente em toda a "teia sagrada da vida", com a constatação da unicidade de todas as coisas. O que é visto como a "Verdade", o "real", que não pode ser dito ou reconhecido através da linguagem ou da palavra, sendo necessário que tal "conhecimento" seja verificado e vivenciado diretamente pela pessoa, onde a experiência desta "realização" da Verdade, da Unicidade, do Real, seria compartilhada e repetível através da vivência das cerimônias.

Essa experiência e verificação, segundo o discurso da tradição do FSI, possibilitaria uma transformação natural na pessoa, com um potente impacto na sua compreensão existencial da vida, abrangendo sua concepção sobre si (sobre a condição humana, sobre o que significa ser humano, com a descoberta do "eu natural" / "eu real"), e, consequentemente, sobre todas as suas relações com o (no) mundo. O que é expresso em palavras de maneira simbólica como o reconhecimento de que "Somos todos Família e estamos todos relacionados", mas que através da *experiência direta* deixaria de ser "simbólico", passando a ser uma comprovação direta do real. Nessa esteira, naturalmente ocorreria uma *sacralização* da natureza que seria intrínseca a essa perspectiva existencial.

Stuckrad diz que a partir da perspectiva da sacralização da natureza, o xamanismo pode ser tratado como uma espécie de forma ritualizada de vivenciar a natureza. Nesse sentido, o autor cita que Snyder diz que "a prática do xamanismo tem em seu centro o ensinamento do não-humano, não um ensinamento de um homem medicina indígena, ou um mestre budista. A questão da cultura não entra nisto. É uma experiência nua que algumas pessoas têm lá fora, na floresta" (Grewe-Volpp, 1983:141, tradução minha). E continua dizendo que Snyder sustenta que poesia e música estão entre os poucos modos de discurso "que proporciona o acesso à visão yogi ou xamânica (em que tudo é um e o todo são muitos, e muitos são todos preciosos)", assim expõe que a viagem xamânica pode ajudar a colocar as experiências místicas em uma forma ritualizada que não só conceitua a experiência, mas também dá provas e coerência para ela, e que, por meio deste

enquadramento, estas experiências são controláveis e repetíveis (Stuckrad 2002:780).

Sobre o tema Horwitz sustenta que a palavra xamanismo se tornou demasiadamente sobre usada, onde “muitas vezes quando as pessoas dizem ‘xamânico’, elas realmente significam animista - uma percepção do mundo como ele realmente é, com todas as coisas vivas e em conexão”. Para esse autor, animismo é a consciência da nossa conexão com o mundo, fundamento da prática do xamanismo, sendo essas duas coisas inseparáveis (1995). Assim Horwitz afirma que: “animismo para o animista não é uma crença: é o caminho em que a vida é experienciada. Todos os objetos contem uma essência da vida própria e assim também contem poder.” (Horwitz, 1999:220, tradução minha).

Assim temos como elemento essencial na tradição do FSI o conceito de interconexão e unicidade de todas as coisas, que é um dos apontamentos centrais das cerimoniais, como expressão da “sabedoria direta da natureza”, o que, nesse contexto, é relacionado com a ideia de Verdade, que só pode ser acessada de forma direta pela pessoa na sua própria vivência das práticas. Stuckrad salienta que dois aspectos parecem ser de suma importância para especulação xamânica contemporânea - a conceituação da natureza como um processo animado (processo vivo) e o papel da empatia para a cognição da natureza, sendo que nisso a filosofia transcendental requer como condições do conhecimento da natureza a participação da consciência ativa do sujeito que percebe como fator de união. Para este autor, esse modelo pode ser visto como uma corrente que contesta o desencanto e combate a tendência dentro da cultura ocidental moderna de dessacralizar a natureza (Stuckrad 2002).

Outra dimensão importante que percebemos no estudo do campo em análise, que é ilustrada na fala acima de Tekpankalli, bem como pelos seus livros e pelo seu discurso perante a ONU em 1993, é que a visão de “preservação da tradição” também se apresenta como uma forma de resistência à imposição cultural da sociedade moderna. Através dessas falas, pelo viés desses interlocutores, pode-se perceber que esta conquista e imposição cultural não terminaram, permanecendo tão viva quanto há séculos atrás, impedindo a liberdade de crença no que tange ao livre exercício de suas práticas cerimoniais e liturgias. Sempre é o Estado quem determina o que pode e o que não pode o que é lícito ou não, o que é legítimo ou

não, sendo inclusive quem determina o que são (e quais são) os direitos indígenas ou não, inclusive sendo o agente legitimador, em última instância, de quem é indígena ou não.

Para melhor ilustrar esse ponto, trazemos outro trecho do discurso de Tekpankalli na ONU sobre assunto, e reiteramos o parágrafo final da sua declaração já citada, para ressaltar a parte tocante à imposição pelo Estado das suas próprias definições para os direitos indígenas:

Para nuestras filosofías, el Sol es nuestro Padre que da el calor de la vida. La Tierra es nuestra Madre fecundadora de la vida y dadora de los alimentos. El Aire es nuestro hermano que todos respiramos y compartimos. El Agua es nuestra hermana, fuente de vida de la cual todos bebemos. Estos cuatro elementos son sagrados, así nos lo dijeron nuestros antepasados y nosotros tenemos el deber de respetarlos y transmitir sus enseñanzas a las generaciones futuras. Los que llegaron a América hace quinientos años no entendieron las formas de vida de nuestros antepasados, ni mucho menos nuestras religiones y espiritualidad. A sangre y fuego intentaron imponernos sus creencias que están divorciadas y en contradicción con la naturaleza. Sobre nuestros lugares sagrados construyeron sus templos, sobre nuestras creencias se alzó la "Santa Inquisición". Hoy, proyectos llamados "de desarrollo", inundan, destruyen o desacralizan nuestros lugares sagrados, hiriendo así, una vez más, nuestra espiritualidad, negando nuestras creencias e imponiéndonos otras.
...
... 3.- El Gobierno impuso su propia definición para decidir quién era Indio o no para participar en los debates de este documento. Así fue rechazada la participacion de Xicanos-México-Indígenas y otras culturas indígenas. Señor Presidente, Señores Miembros de esta Honorable Comisión, en este año, que ha sido declarado por la Asamblea General de las Naciones Unidas como "El Año Internacional de las Poblaciones Indígenas", queremos solicitar que se reconozcan las filosofías, religiones y creencias indígenas como parte integrante del Patrimonio Espiritual de la Humanidad y que estos derechos tengan un destacado lugar en la "Declaración Universal de los Derechos Indígenas" que está preparando la subcomisión de su grupo de trabajo.

Esse discurso ganha especial relevo para o estudo sobre o fenômeno da prática contemporânea dessas cerimônias, pois se trata de uma tradição direta e oral, sendo que esses registros do diálogo empreendido pelos seus atores com a sociedade englobante, revelam as tensões acerca do reconhecimento e legitimação desta tradição e suas práticas. Assim estes fatores são importantes para o estudo do

circuito pesquisado, eis que de acordo com estudos antropológicos[59] de caso, assinala-se que o xamanismo frequentemente emerge de contextos históricos e políticos específicos, podendo ser pensado em muitos casos como uma categoria de diálogo construída com base nas interações entre atores com origens, discursos e interesses distintos (Rose e Langdon, 2010).

Desta forma, antes de entrarmos no tópico sobre o Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil, com a criação da primeira Igreja Nativa Americana no país, gostaríamos de trazer ainda mais um trecho do discurso do Chefe e líder internacional do Fogo Sagrado perante a ONU, onde se pode perceber esse diálogo com tensões e interesses no reconhecimento, legitimidade e preservação das práticas cerimoniais empreendidas pelo grupo (por seus atores):

> Es fundamental para nuestras religiones que se respete a los Líderes Espirituales, las Ceremonias y los elementos e Instrumentos Sagrados. Para nuestras religiones son sagradas las plumas, las pieles de diversos animales, la Pipa y otros instrumentos ceremoniales. Son sagrados también las plantas, montes, ríos, lagos y la tierra como Madre de los Pueblos Indígenas. Todo esto por su carácter sagrado, es respetado por nuestra gente porque es parte inseparable de la cultura de las Comunidades, Pueblos y Naciones Indígenas, hijos de la MadreTierra. Nuestras ceremonias utilizan, por su carácter divino y sagrado, plantas como el Ayahuasca, la Hoja de Coca, ciertos Hongos y el Peyote. Estas son utilizadas en ceremonias para orar al Creador, al Gran Espíritu y al abuelo, con un Fuego y un Bastón sagrados, con Plumas de Aguila, un abanico, una sonaja, un tambor, con incienso de cedro, salvia, pasto dulce y copal. Nuestros altares son espacios sagrados que han sido consagrados para ser utilizados espiritual y medicinalmente. En nuestros altares se realizan ceremonias para bendecir matrimonios, ceremonias

[59] Para ajudar a elucidar os contornos semelhantes que se apresentam no fenômeno da busca por práticas xamânicas na modernidade, trazemos como exemplo a tese de doutorado de Labate (2011) que analisa a relação de estrangeiros com o vegetalismo peruano, que viajam em busca de experiências de consumo da ayahuasca, sendo que eles próprios se tornaram curandeiros e ayahuasqueros que viajam oferecendo workshops a clientes de classe média na Europa e nos EUA. A pesquisa recai em centros de ayahuasca, onde os estrangeiros participam de cerimônias, em busca de estados alterados de consciência, autoconhecimento, cura, experiências místicas, contato com a natureza e com culturas tradicionais, ou por simples curiosidade. A tese mapeia a expansão, diversificação e internacionalização do vegetalismo peruano, analisando trajetórias e atividades de vários curandeiros, incluindo indígenas, mestiços pobres, peruanos de classe média e estrangeiros, identificando a existência de redes e circuitos transnacionais que promovem a migração e o fluxo de pessoas e "tecnologias sagradas" em escala global. A autora sustenta que essas técnicas e conhecimentos articulados são progressivamente formalizados e institucionalizados, representando um hibridismo entre xamanismo, ciência e serviços, argumentando que esse fenômeno não deve ser compreendido como sendo meramente a comodificação da espiritualidade indígena ou de neocolonialismo, mas como um produto de estratégias locais deliberadas para se adaptar a condições socioeconômicas, onde são operadas traduções criativas. As referências estrangeiras são dinamicamente incorporadas e reapropriadas nos termos da lógica do vegetalismo e nesse sentido, a autora diz que as atuais modificações introduzidas no vegetalismo peruano representam uma espécie de continuidade do seu processo histórico de formação e síntese originais entre diferentes tradições étnicas indígenas e elementos cristãos, concluindo que "não é mais possível considerar a formação local dos curandeiros separada de suas interações com os estrangeiros ou dessas articulações entre o local e o global".

> para dar nombre a la gente, para adoptar personas, hacer los velatorios y los funerales. También hacen parte de nuestra espiritualidad los Baños de Purificación, las Danzas del Sol, las Danzas a los Espíritus, el encuentro con el Fuego, la Búsqueda de Visiones, las Ceremonias de la Pipa, el Amarre de Cañas, el Tributo a la Madre Tierra, el Recuerdo de Nuestros Antepasados, la Ofrenda de Tabaco, la Afirmación de Relaciones de Amistad y Fraternidad entre los Pueblos. Señor Presidente, Señores Miembros de esta Honorable Comisión, a través de nuestras Ceremonias entramos a la "Casa" de Nuestros Antepasados, allí renovamos nuestra relación, fuerza y espíritu con nuestras familias y el Creador, esto nos permite vivir armónicamente con la naturaleza.

Assim, podemos perceber que a trajetória dos participantes dessas cerimônias é marcada e influenciada pelo diálogo com sociedade envolvente, onde, a exemplo da constituição da NAC, a institucionalização das práticas na forma de igrejas juridicamente constituídas é a forma de entendimento na sociedade moderna para garantir o reconhecimento das cerimônias da tradição. Pelo que, vemos que esta forma de interação dialógica se dá na esfera da religião, sendo calcada pelas garantias individuais de liberdade religiosa que se fazem presentes na cultura englobante (Estados-nações), cujo progresso do reconhecimento cultural de outras formas de visão de mundo ocorre paulatinamente.

Para encerrar este capítulo, cumpre informar que atualmente Tekpankalli vive em Michoacan, no México, viajando por diversas localidades das Américas, Europa e, mais recentemente, África, realizando cerimônias com indígenas e não indígenas e atuando como Chefe na manutenção e expansão do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, bem como dando continuidade ao movimento de Paz e Dignidade, iniciado em 1992.

CAPÍTULO 2
O Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil

2.1. O Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil
Ehekateotl Karaí Riapu Uvdju

O *Fogo Sagrado de Itzachilatlan* é uma organização da Tradição Espiritual Indígena da América, que por sua vez tem existência desde tempos imemoriais. "Fogo Sagrado", como fonte de luz e calor, é o centro da própria vida, símbolo da verdadeira sabedoria. Itzachilatlan, que vem do idioma Naguatl falado pelo povo Mexica (povo Azteca), e quer dizer *Terra dos Gigantes Vermelhos*, que é uma maneira de chamar o nosso continente Americano.
Na nossa visão compreendemos que essa tradição espiritual indígena da América possui na sua raiz o mesmo fundamento das tradições espirituais das quatro raças humanas (vermelha, amarela, negra e branca), pois o fundamento do espírito da vida é um só, ainda que tenhamos para este mesmo espírito diferentes interpretações.

por *Ehekateotl Karaí Riapu Uvdju*

O Fogo Sagrado foi oficializado por Tekpankalli no início da década de 1980, sendo ele a liderança máxima internacional do grupo - Chefe dos Chefes do Fogo Sagrado de Itzachilatlan. No Brasil, o grupo começou a organizar suas atividades por volta do final da década de 1990, dirigido por Haroldo Evangelista Vargas, médico psiquiatra[60], natural de Canoinhas/SC, que conheceu Tekpankalli em viagens pela América do Sul para participar das cerimônias do Fogo Sagrado[61], consolidando-se o movimento no país no início dos anos 2000 como FSI do Brasil.

[60] Formação Médica: Graduação em Medicina (UFSC, 2000); Especialização em Psiquiatria (UFCMPA, 2006); Mestrado em Psiquiatria (UFRGS, 2008). Em http://haroldovargas.site.med.br/, acesso em 06/08/2012.
[61] Rose (2010) conta que "ao concluir suas viagens, Haroldo retornou ao Brasil, onde começou a organizar as atividades do Fogo Sagrado, tendo estabelecido a sede do grupo na fazenda de Segualquia, na região das serras catarinenses. Lá atualmente são realizadas todos os anos as cerimônias de busca da visão e dança do sol, que contam com participantes de diferentes lugares do Brasil e do mundo. Também retomou seus estudos de medicina. Durante o período de sua residência, realizada no Hospital Universitário de Florianópolis, Haroldo teve contato com o indígena guarani Adélcio através de quem, posteriormente, conheceu a comunidade de Mbiguaçu. Foi este evento que deu lugar à aliança entre os Guarani e o Fogo Sagrado, etapa fundamental no

Haroldo recebeu o nome de Ehekateotl[62] Karaí Riapu Uvdju[63] na tradição[64] e foi reconhecido por Aurelio Diaz Tekapankalli como Chefe e Líder Espiritual do Fogo Sagrado do Itzachilatlan do Brasil, sendo o fundador e líder da primeira Igreja Nativa Americana no país[65], que se apresenta como representante de uma "tradição espiritual indígena da América", "que tem existência desde tempos imemoriáveis", e que busca a essência de todas as cerimônias espirituais da América, tradição comumente chamada de Caminho Vermelho, cuja origem teria procedência em povos nativos da América do Norte.

Conforme conta Tekpankalli (2005), a fundação da igreja se deve mais ao fato da necessidade de reconhecimento como associação oficial pelo Estado do que por opção, sendo que nos Estados Unidos o registro do Fogo Sagrado como igreja ou associação religiosa garante ao grupo o direito legal de realizar suas cerimônias.

Para falar dos propósitos do FSI do Brasil, que se apresenta na prática com contornos particulares no país, em razão do próprio contexto local e da trajetória da liderança do grupo no país, que tratamos mais a frente, relatamos o seguinte episódio, ocorrido por ocasião de uma conversa informal com Haroldo em sua casa, em Florianópolis, durante um final de semana em que estava ocorrendo um mutirão para coleta de taquaras na Aldeia Guarani de Mbiguaçu, que serviriam na reparação do telhado do *Opy* do Fogo Sagrado em Segualquia. Ocasião em que também haveria uma Cerimônia de Medicina na Aldeia durante a noite do sábado. Estávamos conversando sobre o fato do grupo ser constituído como igreja, o que era algo que eu desconhecia até pouco tempo antes, e, a pedido meu[66], ele me mostrou o estatuto da igreja no país, e nele havia um preâmbulo, com um texto prestando informações sobre o que se trataria essa "tradição direta e oral", qual seria a finalidade das suas cerimônias e qual o seu propósito e entendimento de mundo. Quando li o texto, tive a curiosidade de perguntar de onde vinham aquelas palavras e informações, até mesmo porque não se tratava de um requisito para um estatuto,

---

processo de consolidação do Fogo Sagrado no Brasil, bem como no processo de apropriação da ayahuasca na Aldeia de Mbiguaçu".

[62] Nome recebido na tradição do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, através de Tekpankalli.

[63] Nome recebido pelos Guaranis, na Aldeia Mbiguaçu, através de Seu Alcino, ancião e liderança espiritual da Aldeia de Mbiguaçu.

[64] O nome na tradição do FSI é recebido durante a trajetória do sujeito frente ao grupo, marcando a aproximação e aprofundamento nas instruções propostas pela tradição.

[65] Fundada oficialmente em 2003, em Joinville.

[66] Na ocasião eu já estava interessado em saber mais sobre a constituição do grupo para a pesquisa do mestrado.

mas sim uma liberalidade. Ele me respondeu em silêncio apenas com um gesto firme e rápido apontando o dedo para o próprio peito, com um olhar e semblante bem-humorado, comunicando que aquelas palavras teriam saído do seu "coração".

Esse episódio expressa algo constatado na pesquisa de campo, que é apontado nas falas cerimoniais de muitos participantes da Busca de Visão, onde se falam reiteradamente que a essência do propósito gravado na vivência dessas práticas, seria do indivíduo "ser" ("se tornar") o próprio "coração", o que é visto como descoberta do "eu natural", do "eu real". Sendo essa uma temática fundamentalmente presente no campo, implicando diretamente, conforme discurso nativo, na produção de transformações nas relações do indivíduo, e, assim, impactando em uma consequente ressignificação de mundo e transformação de sua forma de se relacionar com este. Igualmente, a fala também revela uma dimensão importante do funcionamento do FSI, onde os atores tem liberdade de subjetividade na sua forma de ver, interpretar e expressar o "conhecimento direto", que implica em uma subjetividade na condução das cerimônias, de acordo com as características pessoais do condutor, mas sempre se respeitando as estruturas das cerimônias (*desenhos cerimoniais*) e de liderança. Retornamos a essas questões mais a frente. Por ora, voltemos ao discurso do FSI do Brasil.

Na análise do discurso do FSIB, tivemos a oportunidade de estudar o seu Estatuto, material que compõe a formação jurídica (escrita) do grupo como Igreja, onde se encontram disposições sobre os propósitos do grupo e das cerimônias. Colocamos ênfase nesses dados, pois estamos tratando de um fenômeno que se apresenta como uma tradição direta e oral, onde as instruções são passadas oralmente durante a execução das cerimônias, de forma espontânea e fluída, sempre se modificando a cada novo momento cerimonial, o que é diferente da palavra escrita onde se registra orientações que permanecem estáticas. Assim, a existência de uma representação escrita do próprio FSI do Brasil[67] sobre suas práticas é de especial relevo, pois, além de expressar sobre a representação que o grupo tem sobre si, também está a comunicar sobre o diálogo de legitimação das práticas estabelecido com a (na) sociedade moderna (Estado), que é eminentemente regulada por registros escritos (tradição de palavra escrita). Neste sentido, o registro institucional das atividades do grupo aponta para uma

[67] Através do seu Chefe e Líder Espiritual (Ehekateotl).

necessidade de adaptação dentro da ideia do que seria essencialmente uma tradição direta e oral. Além disso, essas informações dão subsídios para a análise do discurso central do grupo, com os apontamentos centrais transmitidos pela liderança, que podemos chamar aqui de discurso do FSI do Brasil.

Assim, lembramos que quando nos referimos ao discurso do FSI do Brasil (da instituição) como uma voz em uníssono, estamos nos referindo às informações prestadas por Ehekateotl, presentes nos atos constitutivos da Igreja (Estatuto), bem como nas falas oficiais como liderança em cerimônias, de forma pública. Lembramos que a liderança é reconhecida pelos participantes, gozando do status de Chefe do FSI do Brasil e de "perpetuador da tradição" no país.

Assim, o FSI do Brasil conta que essa "tradição espiritual indígena", com suas cerimônias, vem sendo transmitida secularmente pelos povos nativos, de geração em geração, no seio das comunidades nativas, sendo que algumas de suas lideranças tiveram a "visão" que formaram o entendimento de que esse legado deveria ir além das fronteiras das próprias comunidades, incluindo a transmissão de tal herança também para não índios.

Segundo narra o FSI do Brasil, conforme anteriormente dito, a transmissão desta "tradição" ocorre de forma direta e oral, passando-se de pessoa para pessoa, diretamente de mãos em mãos, de geração em geração, por meio do que é entendido como "conhecimentos condensados", que são agrupados e armazenados nos ritos e cerimônias, chamados de *desenhos cerimoniais*[68], onde, por meio da participação nessas cerimônias, seriam transmitidos saberes e valores nativos, que estariam sintetizados na vivência da experiência das práticas cerimoniais.

Os *desenhos cerimoniais* (as cerimônias) são agrupados em sete tipos que contém, segundo o FSIB, respectivamente sete formas de chegar ao mesmo objetivo e que representariam a "essência" de "todas as cerimônias espirituais nativas da América". Nesse sentido, o FSIB entende que estas sete cerimônias contêm 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 FSIB compreende que as cerimônias contêm conhecimentos que vêm da relação dos homens com todos os reinos, sendo eles o

[68] O próprio Estatuto da Igreja contém a expressão "desenhos cerimoniais" para se referir às suas cerimônias.

Mineral, Vegetal, Animal e 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, oportuniza-se 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 seus constituidores receberam dos "perpetuadores" deste "caminho", através da liderança internacional[69], esses sete *desenhos cerimoniais*, que são conduzidos e oficializados pelos líderes brasileiros preparados e delegados para tal. Estes sete *desenhos cerimoniais*, que o Fogo Sagrado de Itzachilatlan mantém na sua guarda e desenvolve como suas atividades, são os seguintes:

1. *Cerimônia da Chanupa - Pipa-Sagrada*;
2. *Cerimônia Temazcal - "Cerimônia da Origem na Cabana das Anciãs Pedras", Tenda do Suor, Sweat Lodge;*
3. *Cerimônias de Meia Lua* - também chamada de *Cerimônia dos Quatro Tabacos* e de *Cerimônia de Medicina* com o uso de "sacramentos" (ayahuasca);
4. *Busca de Visão*;
5. *Dança do Sol*;
6. *Dança dos Espíritos*;
7. *Consagração das Relações* (Batismos, Casamentos, Graus de Parentesco, Cerimônias de Sepultamento, Ordenamentos e a Consagração de Líderes nos seus diferentes níveis).

O FSIB concebe, em seu Estatuto, na "tentativa de expressar em palavras" o que é esta tradição e suas cerimônias, comparação com uma "escola", como um lugar de aprendizado, e poeticamente diz que é "a verdadeira Universidade da Universalidade do Universo", sustentando que essas cerimônias ajudam a compreender melhor a realidade da condição humana, com sua real essência, e o caminho pessoal que cada ser humano tem pela existência.

[69] Ehekateotl conta que Aurélio recebeu " as bênçãos" de seus padrinhos, dentre eles Black Elk e Art Fire, para ser "portador das diversas cerimônias", num evento numa Dança do Sol de Henry Crowdog. Desta forma, depois da fundação do Fogo Sagrado de Itzachilatlan como Igreja, as cerimônias que antes estavam restritas ao México e Estados Unidos, chegaram a América do Sul e Europa, principalmente através das Caminhadas de Paz e Dignidade de 1992.

Efetivamente, o que se verifica nessa pesquisa é que a continuidade dessas práticas se dá pelo reconhecimento dos seus integrantes das lideranças portadoras das cerimônias dessa tradição, concretizadas por meio de titulações de liderança, recebidas durante a trajetória da pessoa frente ao grupo, tais como: *Carregador de Pipa, Condutor de Temazcal, Líder Espiritual e Homem ou Mulher Consagrado, Homem ou Mulher do Caminho, Chefe, Chefe Perpetuador da Tradição* (com autoridade total). Estes status são outorgados e reconhecidos em ordem progressiva, de acordo com a trajetória de cada um nas práticas e suas seqüências, por meio do recebimento de "bênçãos" (autorização) recebidas das lideranças anteriores reconhecidas, possibilitando a transmissão da tradição de pessoa para pessoa.

Pelo que, conforme mencionado anteriormente, na visão dos participantes, é considerado como *tradição* em si, ou como *legado* dela, as cerimônias - os *desenhos cerimoniais* com os seus saberes inerentes a sua prática, que se sustenta terem sido guardados, preservados e transmitidos pelos nativos como herança da sua tradição.

Nesse sentido, apesar de existir um grau de reconhecimento de que esses rituais no Fogo Sagrado remetem ao encontro de Tekpankalli com lakotas – o que também sustenta um discurso de legitimidade de suas práticas, o discurso em relevo é no sentido de que essas práticas seriam de origem remota, de caráter atemporal e universal, tratando-se de uma tradição milenar. Assim, podemos perceber que o discurso remete a uma continuidade com a ancestralidade dessas práticas rituais, consideradas originais, remetendo a uma noção de uma origem que vem dos tempos imemoriais. Nessa esteira, os participantes do FSI não proclamam que as cerimônias que realizam são rituais lakota, mas sim que essas práticas seriam parte de um *legado* nativo americano, que são associados em última instância a fundamentos comuns que se encontram em diversas práticas de diversos povos, inclusive não indígenas - sendo, assim, remetidos a uma ordem essencial da humanidade.

No contexto pesquisado, essas práticas estão inseridas na sociedade contemporânea, onde se observa que os participantes do FSI do Brasil, conforme antecipado, compõe um público urbano, não indígena e de classe média (Rose, 2010), sendo que a subjetividade inerente na experiência individual das práticas

demonstra (e comporta) interesses e perspectivas diferentes na apreciação dessas práticas, muitos as tendo como uma tradição nativa viva, ou como um caminho espiritual, já outros como práticas voltadas ao autoconhecimento ou como espécie de terapia alternativa.

Entretanto, como já ressaltado, apesar do FSI do Brasil ser constituído efetivamente como Igreja no país, tal fato é ignorado pela grande maioria dos seus participantes, que sequer têm conhecimento do fato de participarem de uma Igreja. Com efeito, sequer existe concretamente uma igreja como estrutura tradicional edificada, sendo que para o desenvolvimento de grande parte das atividades não há necessidade de um espaço físico determinado, para algumas sendo necessário apenas um lugar junto à natureza, e para outras qualquer espaço com tamanho adequado para comportar as pessoas sentadas em roda no chão, sendo que muitas vezes as cerimônias acontecem de forma itinerante.

Como dito, o espaço físico que é utilizado de forma mais permanente pelo FSI do Brasil, fica na fazenda de Segualquia, onde há uma área cerimonial em que são realizados anualmente os eventos de maior expressão e duração - a Busca de Visão e a Dança do Sol, que são os desenhos cerimoniais que também têm o viés de formar “carregadores da tradição”, onde se verifica o crescimento de participantes. Todas as demais cerimônias são realizadas com total mobilidade. São conduzidas pelos Condutores de Temazcal, Carregadores de Chanupa, Homens Medicina, etc., precisando apenas de um espaço que comporte sua execução, preferencialmente junto à natureza.

Ao mesmo tempo, lembramos que é manifesto que tais práticas passaram a fazer parte de um mercado, sendo vistas, apresentadas e procuradas tanto como caminho espiritual, quanto como espécie de terapia alternativa, integrando as práticas do conjunto de fenômenos classificados habitualmente como (neo) xamanismo. À exceção do calendário de janeiro, com a Busca de Visão e a Dança do Sol, as demais cerimônias não têm data fixa para acontecer, e a sua divulgação se dá comumente por boca a boca, por grupos da internet e através de listas de email (mailing), sendo que existe uma alta rotatividade de participantes e o grau de adesão varia muito, mas certamente contando com um grande número de pessoas que se compromete de maneira mais permanente e próxima das atividades do grupo.

As cerimônias acontecem em diferentes lugares e cidades, sendo mais comuns no sul do país, em especial Florianópolis, Joinville, Curitiba, Porto Alegre e São Paulo, além da fazenda de Segualquia em Urubici. Mas também são realizadas em outras cidades e estados, tais como Minas Gerais, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte e Brasília, onde quer que se encontrem "carregadores da tradição" - condutores das cerimônias. Em Curitiba, por exemplo, há pelo menos sete espaços nos quais os ritos[70] do Fogo Sagrado costumam ser realizados, com número maior de "carregadores da tradição" do que de espaços, sendo que dezenas de cerimônias são realizadas em espaços de pessoas que se oferecem para recebê-las por uma única vez ou ocasionalmente. Assim, conforme já relatado por Rose (2010), tudo indica que o Fogo Sagrado vem se expandindo e se consolidando pelo Brasil, principalmente no sul do país.

2.2. As sete cerimônias do Fogo Sagrado de Itzachilatlan

Como já dito, são sete as cerimônias realizadas pelo Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Faremos agora um breve resumo de cada uma delas, conforme o entendimento apregoado pela liderança do FSI do Brasil nas cerimônias e também com informações presentes em seu Estatuto. Junto com essas informações, apresento uma breve descrição de cada cerimônia para que os leitores possam ter uma ideia geral de seu funcionamento. Tal descritivo, fruto de minha experiência no campo, ilustra o que é visivelmente observado por qualquer pessoa na realização de cada *desenho cerimonial*. Desta forma, compomos uma "sinopse" para aproximarmos o leitor de todas as práticas realizadas pelo FSI, eis que trataremos apenas de algumas delas de forma mais aprofundada e específica, durante outras narrativas.

Cerimônia de Pipa Sagrada ou Chanupa

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", a conexão com o "Grande Espírito", é de orar, com um bom propósito, pela Mãe Terra e seus filhos -

[70] As cerimônias comumente realizadas em Curitiba são: o Temazcal, a Chanupa e a Cerimônia de Meia Lua.

todos os seres que habitam nela. 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 para 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 sequência 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 fala o que "sente", e o ato de se manifestar através da palavra é visto como "medicina", uma forma de harmonizar os sujeitos, falantes e ouvintes, trazendo, nos termos dos participantes, "clareza", "compreensão" e "entendimento".

Temazcal

Trata-se de uma cerimônia que 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, uma sauna, porém, com uma profunda conotação espiritual, sendo uma cerimônia das tradições dos índios norte-americanos que também é encontrada em outros povos, tais como asteca, maia e tolteca. É comumente conhecida também como Tenda do Suor, Sauna Sagrada ou *Sweat Lodge*, "Sauna Sagrada da Purificação", o "Útero da Mãe Terra", chamada na língua lakota de *Inipi* (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 feita de madeira 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, que 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.

O FSIB sustenta 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, onde, na presença dos quatro elementos (terra, água, fogo e ar) e da memória ancestral das pedras, nossas células têm a sua memória reativada e entram em vibração sincrônica com a natureza, liberando-nos daquilo que não serve mais, abrindo espaço para um renascimento.

Cerimônia de Meia Lua

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

O FSIB narra que, na atualidade, há um conhecimento vasto sobre as plantas medicinais e a sua ajuda em diferentes situações de doenças e enfermidades do corpo, dizendo que "nossos antepassados" descobriram que esse "conhecimento" e essa ajuda poderia se estender também para a mente e emoções, já que estas estão interligadas e relacionadas com o próprio corpo. 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 forma de oportunizar um contato com o interior da pessoa e com zonas profundas da consciência, produzindo a possibilidade de se compreender mais amplamente a experiência e a condição humana. Desta maneira se diz que observando com profundidade o interior, pode-se conhecer a raiz dos processos que

desde o nascimento acabaram se transformando em qualquer tipo de limitação ou enfermidade que se possa ter, de caráter psicológico e emocional, tais como medos, traumas, mágoas, ressentimentos, vícios, desvios de conduta, etc.. Assim, dentro do propósito de uso dessas plantas na cerimônia está também a ideia de "cura espiritual".

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

Busca de Visão

Conta o FSIB que a Busca de 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 de Visão, "nossos antepassados" se deram conta da importância da observação, do poder de escutar e de levar um "bom propósito" na vida.

Nessa cerimônia, que se 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", que são feitos em atados de tabaco colocado em quadrinhos de tecido de algodão, unidos num mesmo fio de linha, onde são depositadas as intenções do buscador, os quais são preparados pelo buscador antes da subida à montanha. O ritual completo da Busca de 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 FSIB explica que a Busca de Visão é uma oportunidade do buscador entender melhor sua relação com todas as coisas, bem como compreender e

encontrar seu propósito de vida. Também é uma oportunidade para rezar e agradecer à vida, e, de certa forma lhe dar uma ordem, um equilíbrio e 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 própria vida. De igual forma, é visto como uma oportunidade para se pedir ajuda e compreensão, através de uma "visão" do "Grande Espírito". Para receber as instruções corretas e concretas do uso positivo da relação com a própria família, e o respeito ao "Grande Mistério", do qual todos são parte, e assim poder assumir uma responsabilidade no papel que corresponde a cada um. Diz-se que esta oportunidade possibilita ver como se "fecha um ciclo", ao longo das estações da natureza, e encontrar respostas às perguntas existenciais; uma oportunidade de entregar-se à Montanha, entregar a própria vida para que o ensinamento venha até o buscador, e o "espírito da Montanha" penetre em seu interior.

Na Busca de Visão, as pessoas que escolhem fazer um compromisso com a tradição, 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 ("Grande Espírito da Vida"). Durante a trajetória da Busca de Visão, são outorgadas "bênçãos" de *Carregador de Chanupa*, sendo que ao concluir o círculo completo, caso o buscador tenha essa intenção, podem ser concedidas "bênçãos" de *Condutor de Temazcal*. A partir do ano seguinte, a pessoa passa a fazer parte do *Conselho de Busca de Visão*. Assim, são formados "carregadores" da tradição do FSIB, possibilitando o seu desenvolvimento.

Dança do Sol

O FSIB explana 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 todos são "um com o Universo" e que a existência inteira é uma "dança". A prática consiste em uma dança, em jejum, como na Busca de Visão, durante quatro dias, em um círculo cerimonial ao redor da chamada "Árvore da Vida". A Dança do Sol é realizada anualmente no Brasil, logo após a Busca de Visão, fazendo parte do

calendário maior de atividades do grupo em janeiro. 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, podem ser concedidas “bênçãos” de *Condutor de Temazcal*. A partir do ano seguinte, a pessoa passa a integrar o *Conselho de Dança do Sol.* Pelo que, também é uma cerimônia que tem a faceta de formar “carregadores” da tradição e possibilitar sua continuidade.

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 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 adeptos das práticas realizadas pelo FSI.

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, sendo o caminho de liderança, conforme dito, em ordem progressiva: *Carregador de Pipa*, *Condutor de Temazcal*, *Líder Espiritual e Homem ou Mulher Consagrado*, *Homem ou Mulher Medicina*, *Homem ou Mulher do Caminho*, *Chefe e Chefe Perpetuador da Tradição* com autoridade total.

2.3. Do contato com o campo

O Temazcal

Numa cabaninha baixinha,
numa tendinha escurinha
entrei, entramos.
E lá foi esquentando e eu suando.
A mente sincronizando
mente, corpo, natureza, como unidade
como simplicidade
algo mágico, feitiço
mistério.
Fui sentindo Tao tudo
tão nada
tão belo.
Uma viagem por todos os continentes da minha mente.
Um não sentir, sentindo
um não pensar, mais que pensando.
Viajando, meditando, explorando.
O encontro que confirmou a importância do desencontro.
O valor do mais simples e mais sincero.
A tranquilidade, serenidade, e a descoberta está feita.
Voltarei.

Mariana Cadore - Após seu primeiro Temazcal[71]

Meu primeiro contato com o campo foi através da participação em um Temazcal (Tenda do Suor), em 24 de novembro de 2007, cerca de dois anos antes de se tornar objeto de minha pesquisa de campo para o mestrado em Antropologia. Na época, não tinha a menor ideia do que se tratava, nunca havia ouvido falar sobre essas cerimônias nativas, tampouco tinha ouvido falar qualquer coisa sobre xamanismo. Estas coisas não me interessavam e a linguagem – os símbolos e significados, não faziam nenhum sentido para mim. Meu interesse era na sauna, uma sauna indígena de "purificação", mais no clima de "dar uma suada" e conhecer uma coisa nova, ou mais simples, fazer uma sauna, prática conhecida na cultura ocidental como saudável, que provoca bem estar, elimina toxinas, etc..

Estava lá por acaso. Eu e um amigo recebíamos há algum tempo divulgação por e-mail do tal de Temazcal[72] e naquele final de semana decidimos participar da

[71] Depoimento disponível http://temazcalarupa.blogspot.com.br/, acesso em 05/08/2012.

tal sauna. Chegando ao local, uma chácara na região de Almirante Tamandaré, havia cerca de quinze pessoas conversando ao redor de uma fogueira, que fazia parte da estrutura da cerimônia[73], outras pessoas estavam cobrindo com cobertas uma estrutura de madeira redonda como um "iglu" sobre a grama, que tinha cerca de três metros de largura e um metro e meio de altura, deixando apenas uma parte baixa descoberta como entrada da tenda.

Logo nos preparamos para entrar na tenda, colocando trajes de banho. As mulheres usavam saia, canga ou vestido por cima da roupa de banho. A pessoa que cuidava do fogo, que era chamado de Homem-Fogo[74], pediu que formássemos uma fila ao redor da tenda a partir da entrada, sendo que deveríamos entrar um a um agachados, engatinhando, como "crianças voltando ao ventre da mãe". No momento da entrada de cada um, o Homem-Fogo colocava uma erva em uma cumbuca com brasas, que exalava um aroma agradável proeminente[75]. Um a um íamos sentando na grama dentro da tenda, formando um círculo de pessoas ao redor de um buraco no centro. Na verdade, dois círculos, um mais próximo do buraco no centro e outro mais externo acompanhando os limites da tenda. Estávamos em cerca de quinze pessoas no interior da tenda.

O Condutor do Temazcal foi o primeiro a entrar na tenda, sendo o primeiro na formação do círculo do centro. Assim que todos entraram na tenda sentando em seus lugares, o Condutor deu as boas vindas às pessoas e teceu algumas breves explicações sobre o Temazcal, informando que se tratava de uma sauna nativa, uma das cerimônias ameríndias mais antigas que se tem conhecimento, com raízes em diversos povos indígenas das Américas, e que fazia parte da "tradição nativa", onde se simbolizava o "retorno à origem", representado pelo regresso ao ventre da "Mãe

---

[72] Recebi a divulgação através de um e-mail, onde era informado que se tratava de uma sauna indígena de "purificação", uma cerimônia ameríndia, sem maiores explicações sobre o assunto, apenas informando quem era o condutor, data, horário, mapa para chegar ao local, valor para participação, necessidade de traje de banho e um aviso para levar frutas e sucos para compartilhar após a Cerimônia.

[73] A estrutura completa contava com a tenda em si, no formado de iglu, mais uma fogueira com uma meia lua de pedras ao redor, praticamente do mesmo tamanho da tenda, delimitando o espaço cerimonial. No centro da estrutura havia um altar feito de terra e decorado com instrumentos, outros objetos e algumas flores. Tempos depois fui saber que se trata de três círculos – o ventre, o altar e o fogo com a meia-lua. Conforme a trajetória na proposta da tradição direta e oral, constatei que toda a construção da tenda é feita de forma cerimonial, com uma organização estrutural bem detalhada, formando um conjunto cerimonial estrutural, cujo aprendizado é gradual, progressivo e vivencial, comportando diversas linguagens para expressar os significados de cada etapa e de cada detalhe.

[74] Um rapaz jovem que era o responsável por essa função e posição de Homem Fogo, no funcionamento da sauna, da cerimônia.

[75] Durante a cerimônia fiquei sabendo que isto servia para "purificação".

Terra", ao ventre materno, em um ambiente quente, úmido e escuro, para um processo de renascimento e purificação. E em seguida ele esclareceu que a Cerimônia aconteceria em quatro etapas, chamadas de "quatro portas", que seriam quatro rodadas de sauna, quatro oportunidades em que pedras quentes iriam ser trazidas do fogo para o interior da tenda, sendo colocadas no buraco do centro. Assim, por quatro vezes a porta seria fechada com pedras quentes dentro, sendo jogada água sobre as pedras que produziriam calor pelo vapor e, durante esse período, seriam realizados cantos. As quatro portas representariam as quatro direções: o leste, o sul, o oeste e o norte[76].

Passadas essas informações, o Condutor orientou que a palavra seria dada para que cada participante se apresentasse de forma breve, dizendo o nome e o propósito pessoal para participar daquela cerimônia. Um a um foram se manifestando, seguindo a ordem a partir da última pessoa a entrar na tenda, que estava próxima da porta. As pessoas diziam seu nome e apresentavam propósitos como "renovar as energias", "deixar para trás o que não serve mais", "purificação", "autoconhecimento", "cura", tanto no sentido físico, quanto emocional e espiritual, tais como sinusite, mágoa, apego, etc.. Outros diziam que não vieram por nenhum propósito específico, mas apenas para conhecer. Eu me enquadrei nessa última opção, pois estava lá para conhecer a tal da sauna.

Feita as apresentações, o Condutor pediu ao Homem-Fogo que trouxesse para a tenda as pedras que estavam no fogo. Conforme as pedras entravam eram colocadas no buraco no centro da tenda por outro auxiliar de cerimônia, que o chamavam de Homem-Porta[77], e uma mulher também auxiliava colocando ervas ou plantas em cima das pedras que queimavam exalando seu aroma. As pessoas acompanhavam o movimento de entrada de cada pedra em silêncio. Uma vez que as pedras foram trazidas, o Condutor pediu para que trouxessem instrumentos para

[76] Mais tarde, durante a minha trajetória em campo, constatei que há toda uma simbologia com as quatro direções, com várias formas e signos para expressar seus significados. Uma dessas formas explica que essencialmente tem o significado da "Roda da Vida", da vida pelos estágios da infância, juventude, adulto e ancião, bem como representam os quatro elementos (terra, água, fogo e ar), entre outras simbologias. Na sequência da cerimônia, a primeira etapa é a Porta da Apresentação ou do Propósito, onde todos se apresentam para a Vida, para o Grande Espírito, para o Grande Mistério, com a sua presença trazendo seu propósito; a segunda é a Porta da Água, onde se honra e agradece pela água; a terceira é a Porta do Poder, onde o poder se manifesta - o Grande Mistério se manifesta; e a última é a Porta dos Agradecimentos, onde se agradece a vida e tudo que nos chega nela.

[77] Essa posição desempenhava função no desenvolvimento da cerimônia, onde todos os instrumentos e objetos que entravam na tenda eram passados ao Homem-Porta pelo Homem-Fogo, em especial, as pedras quentes que eram colocadas no buraco no centro da tenda.

auxiliar os cantos (tambor e chocalho) e um balde cheio de água. Passou o tambor para uma pessoa do círculo do centro, a quem chamou pelo nome, convidando-o a auxiliar como Homem-Tambor[78]. Assim que a porta foi fechada com mais cobertas, a tenda ficou completamente escura a não ser pelo brilho das pedras incandescentes no centro da tenda que já alastravam seu forte calor.

O Condutor se manifestou expressando: "Ahô Grande Espírito! Ahô Mãe Terra! Sejam todos bem vindos a essa primeira porta do Temazcal". Concomitantemente começou a jogar água nas pedras, que fazia um som característico, transformando-se imediatamente em vapor d'água, produzindo um intenso calor no interior da tenda. Imediatamente estávamos ensopados com o vapor d'água e pelo suor. O calor produzido era muito intenso, bem acima do calor produzido nas saunas convencionais que tinha feito em certas ocasiões. O calor era tão pujante que a sensação era de que se poderia desmaiar ou ser escaldado lá dentro.

Nesse momento, o Condutor passou a cantar utilizando um chocalho para acompanhar o ritmo, enquanto outro participante tocava o tambor. Algumas pessoas cantavam junto acompanhando o Condutor. Cantavam canções em línguas desconhecidas para mim, mas que pareciam indígenas em razão da sonoridade. Também fizeram cantos em português que de alguma maneira orientavam sobre o propósito cerimonial e celebravam a "Mãe Terra" [79].

Assim que o Condutor terminou os cantos, solicitou que todos pedissem juntos pela abertura da porta, por meio da expressão "Ahô metakiase". Tão logo gritaram todos juntos tal expressão, a porta se abriu pelo lado de fora pelo Homem-Fogo, possibilitando que o vapor quente vazasse para fora da tenda trazendo um alívio quase imediato do calor intenso de dentro. Também permitia que a escuridão fosse rompida com a entrada de luz. Neste momento, todos permaneciam em um silêncio profundo. Foram colocados para fora o balde de água vazio e os instrumentos, e o Condutor passou a explicar que o "Ahô metakiase" se tratava de uma expressão abreviada de "metakuye oyasin", que significava na língua lakota

[78] Outra função e posição cerimonial que compõe a equipe da Cerimônia de Temazcal.
[79] Como, por exemplo, a música: "Água vital, purifica-me * Fogo do Amor, queima meu temor * Vento da Alma, leva-me ao altar * Mãe Terra volto ao lar, aqui no Temazcal... aqui no Temazcal".

“por todas as nossas relações” ou “estamos todos relacionados” e que quando entravamos em um Temazcal, entravamos “por todas as nossas relações”.

A Cerimônia continuou com novas rodadas de sauna e cantos. A cada vez entrava um número maior de pedras quentes, produzindo em cada etapa um calor ainda mais intenso, tornando desafiadora a permanência na tenda. Mas cada vez que a porta se abria era perceptível que o calor intenso produzia um grande relaxamento no corpo, assim como uma sauna convencional, mas com uma potencia bem maior.

Em um determinado momento da Cerimônia, o Condutor expressou que para conduzir um Temazcal, era necessário um longo aprendizado. Uma formação que acontecia através da realização da Busca de Visão e que se tratava de outra cerimônia nativa realizada no Brasil no mês de janeiro. Consistia de um retiro em uma montanha, onde a pessoa permanecia sozinha em um pequeno espaço delimitado na mata, junto à natureza, em silêncio, sem qualquer alimento ou água, em completo jejum, por quatro dias e quatro noites. Poderia ser levado apenas a roupa do corpo e uma coberta, ficando sujeito às intempéries do clima. Explicou que tal cerimônia era realizada em quatro etapas, ao longo de quatro anos, onde o Buscador de Visão “subia a montanha” no primeiro ano para permanecer por quatro dias, no segundo por sete dias, no terceiro por nove dias e no quarto ano por treze dias. Caso não completasse o número de dias proposto na etapa, deveria repeti-la no ano seguinte. Após completar todas essas etapas, ele teria concluído a sua Busca de Visão e, se assim desejasse, poderia ser reconhecido como Condutor de Temazcal, podendo receber autorização para executar esta cerimônia, tornando-se um tipo de carregador da cerimônia - da tradição.

Não tive como não me perguntar automaticamente: quatro dias e quatro noites sem comer nem beber absolutamente nada? Sozinho no meio de uma mata em silêncio? Do que essas pessoas estão falando? Do que se trata essa tradição nativa, essas cerimônias ameríndias? Essa tal Busca de Visão se trata de uma experiência/atividade de que natureza? De um “caminho espiritual”? Trata-se de loucura ou misticismo? De uma prova de superação? De um divã existencial nativo, uma técnica de autoconhecimento? Enfim, fui tomado por aquela sensação que podemos chamar de uma “inquietação antropológica” que desperta o espírito investigativo do pesquisador.

Também me chamou a atenção o fato dessa Busca de Visão servir como uma formação para essa atividade de Condutor de Temazcal (seria isso uma "profissão"?), servindo como espécie de um curso de capacitação para o exercício dessa prática, com tempo mínimo de conclusão semelhante a uma faculdade (uma formação universitária), contudo, de uma forma direta e oral, e um tanto quanto excêntrica, se levado em consideração os padrões das formações convencionais ou oficiais dos modos da sociedade moderna.

Esta curiosidade me levou a querer compreender do que se tratavam tais cerimônias e qual seria a finalidade destes "exercícios" (atividades). Fiquei com a pergunta se elas seriam mesmo cerimônias ameríndias decorrentes de uma tradição nativa, afinal as pessoas que estavam nesse Temazcal que havia participado não eram indígenas, eram todos "brasileiros urbanos"[80], aliás, o próprio Condutor do Temazcal era advogado.

Movido por esse interesse, procurei informações, entre os participantes daquele Temazcal, de como obter mais esclarecimentos a respeito desta tradição, em especial sobre a Busca de Visão. Duas mulheres me disseram que esta tradição era comumente chamada de "Caminho Vermelho" e que fazia parte da cultura de diversos povos nativos das Américas, sendo característico dos índios das planícies da América do Norte. Elas disseram que "nunca tinham subido à montanha", mas que haveria outra "Tenda" (Temazcal) dali duas semanas, que seria conduzida por outro "Temazcaleiro" (outra denominação para Condutor de Temazcal), que viria de Joinville, e que ele era um "Homem do Caminho", um dos organizadores da Busca de Visão, assim seria uma boa oportunidade para obter esclarecimentos.

Assim, em oito de dezembro de 2007, participei do meu segundo Temazcal, dessa vez à noite, em uma chácara em Piraquara. Basicamente a estrutura da cerimônia era a mesma, seguindo a mesma sequência de etapas, com espaços de falas, rounds de sauna, cantos, aromáticos, momentos de completo silêncio, etc.. Contudo, em função da condução ser realizada por outra pessoa, a cerimônia tinha outro "tom", cadência, intensidade e duração, sendo também marcada pelo humor espirituoso do Condutor, que por várias vezes arrancou risos dos participantes com seus comentários jocosos. A quantidade de pedras utilizada em cada porta também

[80] Poderia se classificar os participantes como provenientes de uma classe média urbana, com diferentes interesses e perspectivas sobre a apreciação das práticas.

variava, bem como a quantidade de água, assim como os cantos e os aromas (ervas que colocavam nas pedras quentes). Também havia um número maior de participantes dessa vez, mais de vinte pessoas, o que deixava o espaço de cada um pouco mais limitado no interior da Tenda, sendo um novo desafio.

Além disso, obviamente, sucederam-se outras falas, orientações, apresentações, propósitos, etc., eis que se tratava de outras pessoas[81], tanto participantes quanto organizadores da cerimônia. De mesma maneira que a cerimônia anterior, os propósitos individuais foram os mais diversos, abrangendo as expressões genéricas de "gratidão", "cura", "purificação", "autoconhecimento". Alguns expressaram propósitos bem específicos, como um jovem que falou que iria apresentar sua monografia de final de curso na semana seguinte e que queria superar o medo de falar em público. Um senhor manifestou que tinha tomado coragem de sair de um emprego no qual estava há anos, por não se sentir preenchido pela atividade, e que no mesmo mês conseguiu outra colocação profissional que lhe trazia novo entusiasmo naquele momento, e estava ali para celebrar e agradecer o "Grande Espírito" pelo atendimento de seus "rezos". Também me chamou atenção a fala de uma senhora, que manifestou estar com uma doença séria[82] e que veio atrás de um entendimento sobre a razão da sua doença e da possibilidade de cura. Três pessoas, um rapaz e duas moças, manifestaram propósitos semelhantes no sentido de reforçar a intenção de "subir a montanha", pedindo que tudo "fluísse" para que em janeiro pudessem participar da Busca de Visão e que tudo acontecesse da "melhor maneira" durante seus quatro dias na montanha.

Dessa vez, dentro de uma das falas do Condutor, foram trazidas novas explicações sobre a Cerimônia de Temazcal, onde foi manifestado que se tratava de "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 expressou que o Temazcal seria "uma antiga forma de purificação completa do corpo físico, emocional, mental e espiritual", que abre a oportunidade de uma "renovação", um "renascimento", na "caminhada" de cada um

[81] Não reconheci ninguém que tivesse participado do Temazcal anterior, à exceção do meu amigo que me acompanhou novamente, também intrigado com tais cerimônias.
[82] Opto aqui por não identificar qual é a doença especificada, pois se caso algum dos meus interlocutores ler esse trabalho, seria possível a identificação da pessoa.

durante a vida. No entanto, a revelia do meu interesse, nada foi explicado sobre a Busca de Visão, sendo que o único momento que o Condutor entrou no assunto foi no final da cerimônia, quando se expressou pedindo ao "Grande Espírito" que tudo "fluísse" no "movimento" para a Busca de Visão de 2008, que tudo ocorresse de uma "boa maneira" para todos que fossem para a "montanha", tanto para aqueles que iriam como "apoio", quanto para todos os "buscadores de visão", que iriam "subir a montanha" para quatro, sete, nove e treze dias de Busca de Visão.

Logo após a cerimônia, enquanto os participantes confraternizavam durante uma sopa que fora servida, pedi ao Condutor maiores informações sobre a Busca de Visão. Queria saber para que servia essa "prática", qual era o seu propósito/finalidade, como funcionava essa história de ficar no mato sozinho sem comer nem beber. Ele se limitou a falar que cada pessoa tem o seu próprio propósito para "subir a montanha" (para participar), mas que "se dizia" que a Busca de Visão é um espaço no tempo. É quando se vai a uma montanha em retiro, para encontrar a si mesmo através do poder da observação direta de sua própria condição enquanto ser humano e da profunda conexão com o "Grande Espírito da Vida" em todas as suas formas e manifestações, e, assim, possibilitar que a pessoa possa entender melhor sua união com todas as coisas, bem como compreender e encontrar seu propósito de vida. Como eu continuei a perguntar sobre detalhes e questões práticas da Busca de Visão, ele falou que estaria em Curitiba durante a semana para realizar uma "Cerimônia de Chanupa", e que nessa oportunidade seriam passados esclarecimentos para as pessoas que tivessem a intenção de participar da Busca de Visão, e que se eu deixasse meu e-mail ele encaminharia o convite.

A Chanupa

> A Chanupa, também conhecida como Cachimbo da Paz ou Pipa Sagrada, é um instrumento que representa o centro da tradição do Caminho Vermelho. Acredita-se que dele se obtém a conexão com o divino, com o poder de elevar as preces, propósitos, intenções e agradecimentos ao "Grande Espírito". Por isso o seu compartilhar é tido como um momento de muita honra e é muito reverenciado. Os antigos índios costumavam reunir toda a tribo para esse ritual com o intuito de resolver problemas ou pendências da comunidade formando um grande conselho, para agradecer às graças recebidas como uma colheita farta, antes e depois de caçadas ou guerras, pedir em oração uma ajuda para os momentos difíceis ou ainda para passar instrução para os mais jovens, e assim muitos o fazem até hoje.

> Todos reunidos em círculo compartilham um momento sagrado de elevar as preces e abrir o CORAÇÃO, clamando por um conselho e por uma instrução!
> (texto presente no convite recebido por e-mail para a Cerimônia de Chanupa)

No dia do referido encontro, que aconteceu em uma sala ampla[83] de uma casa em Curitiba, estavam cerca de mais de trinta pessoas reunidas em círculo, sentados no chão, conversando informalmente. O Condutor daquele último Temazcal estava presente, sentado em uma posição do círculo que parecia central, em função da disposição da entrada da sala. Ele conversava com algumas pessoas que estavam agachadas ao seu redor, uma delas parecia estar tomando notas de coisas que ele estava enumerando para ela. Logo vi vários rostos conhecidos dos dois Temazcais que havia participado. Sentei-me e comecei a participar das conversas. As pessoas estavam bem animadas, perguntando umas para as outras quem iria "subir a montanha". Algumas pessoas falavam que já tinham subido para quatro dias e que iriam subir para sete dias dessa vez. Outras pessoas, que demonstravam certo conhecimento no assunto, comentavam das suas experiências de Busca de Visão nos anos anteriores, e que iriam para apoiar os buscadores de visão naquele ano.

Em seguida, o Condutor chamou a atenção de todos, pedindo que cada um se sentasse em um lugar, formando um círculo, que seria dado início a "Chanupa". Todos atenderam prontamente, tomando seus lugares no círculo, que era desenhado por pequenos tapetes distribuídos no chão. Todos permaneceram em silêncio. Enquanto isso o Condutor retirava de uma capa de couro cheia de detalhes, um longo cachimbo, daqueles típicos de índios de filmes norte-americanos, com uma haste longa em madeira e um fornilho de pedra bem polida. O silêncio continuou longo e profundo enquanto o Condutor carregava lentamente o cachimbo com tabaco. Havia também vários outros instrumentos e adereços com insígnias em uma manta colorida na frente do Condutor, tais como penas de pássaros unidas pelas pontas amarradas, chocalho e tambor (como os do Temazcal), além de uma cumbuca com brasas onde havia depositado uma resina que exalava uma fragrância atraente. Logo o silêncio foi rompido pelo Condutor dando as boas vindas a todos

[83] Parecia se tratar de uma sala voltada para prática de yoga, pois tinha aqueles tapetes próprios e não havia quaisquer móveis no ambiente, mas o espaço também deveria ser usado para outras atividades, pois as bordas arredondadas no encontro do chão com as paredes (todos bem pintados de branco), explicitavam a função de produzir o "fundo infinito", comum em estúdios de fotografia.

naquela “roda de Chanupa”, perguntando quem estava participando pela primeira vez dessa cerimônia. Umas sete pessoas levantaram a mão, inclusive eu. Assim ele começou a falar meio que rindo, com aquele jeito bem humorado que lhe parecia ser peculiar pelo meu contato anterior, dizendo:

“Olha... é bem simples... na verdade não tem segredo e nem muito o que explicar. Aqui as coisas acontecem sem muita explicação mesmo, não é algo para entender, é algo mais para sentir e vivenciar. A coisa vai acontecendo sozinha e você vai acompanhando. Nós vamos acender esse cachimbo, essa Pipa, com um tabaco cerimonial, é um tabaco orgânico, não é para tragar não, é só puxar a fumaça e soltar, e se não quiser não precisa, só fica com ela nas mãos. Vamos passar a Chanupa em círculo, seguindo a ordem, a partir de mim, em sentido horário. A pessoa que estiver com ela em mãos vai estar com a palavra. Cada um fala o que quiser, algo que queira expressar, que queira compartilhar, pode ser um pedido, um agradecimento, uma intenção, não importa, cada um faz o seu “rezo”. Se quiser fazer seu “rezo” em silêncio também pode”. E acentuando seu bom humor com risos completou: “só tomem cuidado com o que pedem, pois pode acontecer. Nós brincamos aqui que a Chanupa é que nem um walk-talk[84], onde você fala direto com o Grande Espírito. A fumaça leva suas palavras”. As pessoas riam ou gargalhavam com o jeito jocoso[85] que ele falava. E continuou explanando: “na verdade, a Cerimônia de Chanupa é uma cerimônia da “palavra”, onde honramos a palavra, onde honramos o escutar a palavra do outro e podemos nos dar conta de nós mesmos ouvindo também a nossa própria palavra”.

Disse também que a madeira do cachimbo representava o feminino e que a pedra representava o masculino e que a “Pipa” conectada representava essa conexão das “energias” do masculino e do feminino, representando assim o próprio processo gerador da vida, a “própria vida”. Passou rápidas instruções de como segurar o cachimbo, falando que era para segurar pela pedra, na altura da conexão com a haste de madeira e brincou: “isso não é por misticismo, ou porque vai dar azar, urucubaca ou coisa do gênero, é porque se você segurar só pela madeira periga a pedra cair no chão e quebrar, então tomem cuidado”. Finalizou as rápidas

[84] Fazendo referência àqueles aparelhos tipo rádio, que uma pessoa fala com outra, como um telefone sem fio que liga de um para o outro.
[85] Esclareço que o jeito era jocoso em função da forma espirituosa e bem humorada do sujeito e de sua fala, não porque ele quisesse ridicularizar o conteúdo do que ele falava.

explicações perguntando se alguma mulher estava na “lua”, esclarecendo se tratar do seu período menstrual. Duas mulheres sinalizaram afirmativamente, então ele orientou que elas podiam fazer seus “rezos” normalmente quando chegasse a sua vez, mas que, tradicionalmente, pelo fato de já estarem em uma conexão profunda com a “Mãe Terra”, não seguravam a Pipa, instruindo que a pessoa antes delas deveria segurar o cachimbo por elas e na frente delas, passando o instrumento diretamente para a pessoa seguinte depois da fala delas.

Deu-se início a cerimônia. O Condutor acendeu o cachimbo e começou a falar manifestando seu “rezo”, iniciando com a saudação já escutada anteriormente nos Temazcais: “Ahô Grande Espírito!”. Durante os “rezos” (falas), as demais pessoas prestavam atenção sem falar, mas faziam manifestações seguindo a fala do portador da “palavra” com a repetição das expressões “ahô” e “ahá”. Assim, por mais que apenas a pessoa que estava com a “palavra” seguia falando, as demais pessoas manifestavam individualmente, a qualquer tempo, a expressão “ahô” (os homens) e “ahá” (as mulheres), como quem vai acompanhando a fala que está sendo manifestada, que, conforme a ênfase e a entonação dada, às vezes se esticando e alongando a palavra e em outras de forma curta e “seca”, parecia servir como forma de manifestar algo como “estou te ouvindo”, “estou te apoiando”, “estou te compreendendo”, “estou de acordo”, parecido com os nossos conhecidos “aham” e “uhum” que expressam uma concordância ou uma atenção com a fala do outro. Assim, em alguns momentos, a fala da pessoa que estava com a palavra era acompanhada de um “coro” de “ahôs” e “ahás”, por parte da “audiência”, assim como risos que se faziam presentes. Também constatei que habitualmente as pessoas usavam a expressão “Ahô metakiase” (“por todas as nossas relações”) para a conclusão do uso da palavra, marcando um ordenamento de inícios e términos das falas (“rezos”).

Assim como nos Temazcais, as falas eram as mais diversas. Expressavam agradecimentos pela vida, pelos processos de amadurecimento e aprendizado, pediam (“rezavam”) por saúde, alguns falando de situações, coisas e acontecimentos bem específicos, outras falando de forma mais genérica e indireta, sobre coisas eminentemente pessoais. Alguns simplesmente ficavam em silêncio com o cachimbo na mão por um tempo e depois passavam para a pessoa do lado. Não havia formalidades, as pessoas tomavam seu tempo e falavam, paravam

ficando em silêncio, depois continuavam. Alguns compartilhavam os acontecimentos da sua semana. Outros expressavam suas preocupações com as questões que estavam lidando em seu dia a dia. O tom das falas, cadência, ritmo e humor variavam. Uns mais animados, que pareciam fazer questão de arrancar risos com seus autodeboches. Outros falavam com certo abatimento, com um pesar. Um ou outro chorava enquanto falava. Algumas pessoas contavam coisas tão íntimas e delicadas que arrancavam lágrimas de muitos, como uma mulher que narrou como tinha "carregado uma mistura de ódio, medo e repulsa dos homens", "anos a fio", depois de ter sofrido uma "violência sexual", agradecendo o fato de ter voltado a ficar com o "coração aberto". Outros compartilhavam seus entendimentos sobre a vida e sobre o "momento da humanidade". Também se fazia presente na fala de alguns os seguintes assuntos: pedir ("rezar") pela "Pachamama" ("Mãe Terra"), pedir pela "cura do mundo", pela "consciência da humanidade", por uma boa "Busca de Visão", por uma boa "Dança do Sol", por uma "boa caminhada", por uma boa vida.

A "Chanupa" chegou às minhas mãos. Era um cachimbo que chamava atenção. Era comprido (em função da longa haste de madeira), tinha um peso considerável (em razão da pedra), ornamentado com penas amarradas com tiras de couro. O tabaco exalava um aroma bem diferente da fumaça de cigarro. Para mim, que não gosto do cheiro de cigarro, o aroma do tabaco não era desagradável. Desajeitado com o instrumento e inexperiente com tabaco, apenas puxei rapidamente um pouco de fumaça e assoprei meio que tossindo. Manifestei-me de forma rápida, dizendo que estava ali para conhecer, que agradecia a oportunidade e que tinha interesse em ouvir maiores informações sobre a tal Busca de Visão. Aquela altura já tinha me familiarizado com os "ahôs", finalizei falando "ahô metakiase" e passei a Chanupa para a pessoa do lado. Continuaram as falas, alguns se manifestaram brevemente, outros pareciam falar por horas. Quando o Cachimbo deu a volta inteira no círculo, passando por todas as pessoas, o Condutor foi o último a falar dando por encerrada a cerimônia. O conjunto das falas durou horas[86].

Após "a roda de Chanupa", o Condutor avisou que iria passar esclarecimentos sobre a Busca de Visão e, também, que iria passar uma lista para os interessados

[86] Durou cerca de quatro horas e meia, aproximadamente das vinte horas à meia noite e meia. As outras Cerimônias de Pipa que participei posteriormente tiveram duração de uma a oito horas, conforme o número de participantes e o tempo das falas. Tal subjetividade e imprevisibilidade do tempo de duração da Cerimônia era chamada de hora-índia, onde se falava que "leva o tempo que levar".

colocarem seu nome e e-mail, para enviarem informações com orientações gerais e de ordem prática tais como a data de chegada, o calendário completo do evento, o local (e mapa), valor e forma de pagamento, o que os buscadores de visão precisam preparar para a "subida à montanha", e o que podem levar e o que não podem levar.

A Busca de Visão – primeiras informações

Sentamos em cinco pessoas, três homens e duas mulheres, em um círculo menor com o Condutor, para pegar informações sobre a Busca de Visão. Além destes interessados, que pela expressão geral estavam desprovidos de maiores informações, mais quatro mulheres se juntaram na roda. Duas delas eram as que comentavam antes da Chanupa que já tinham concluído as suas Busca de Visão e iriam apoiar os buscadores. As outras duas manifestaram que já estavam no ciclo da Busca de Visão, uma delas iria subir para sete dias naquele ano e a outra para nove dias.

Enfim, o Condutor passou a falar sobre o funcionamento da Busca de Visão. Não chegou a manifestar sobre o significado ou propósito da atividade, também ninguém perguntou diretamente por isso. Esclareceu apenas o necessário para participar. Começou falando que a "Busca" acontecia todo janeiro em Segualquia[87], uma fazenda perto de Urubici, na Serra Catarinense, em uma região montanhosa, que se tratava de um lugar de mata nativa preservada, sendo uma área de preservação ambiental, com um espaço cerimonial apropriado para a realização da Busca, um lugar muito "especial e lindo".

Informou que o evento inteiro tinha um calendário de cerca de quinze dias, abrangendo três finais de semana, sendo organizado pelos "perpetuadores" e "carregadores" da tradição, onde, além dos Buscadores de Visão, haveria também várias pessoas no "apoio", que era composto por pessoas que iriam apoiar a Busca de Visão, pessoas do "Caminho", participantes que estariam se distribuindo em várias atividades que sustentavam o movimento da Busca, além de amigos e familiares dos buscadores. Falou que o calendário da Busca de Visão começava com o dia da acolhida, que é o dia da chegada dos buscadores, quando vão se

[87] Segualquia fica localizada a aproximadamente 1700m de altura próximo a Urubici/SC. É considerada uma importante área de preservação ambiental, lugar de cânions, mata de araucárias, campos nativos, cachoeiras e a nascente do Rio Pelotas com água cristalina e potável (em www.fogosagrado.org.br).

familiarizar com a atmosfera do lugar e organizar os preparativos finais antes de “subir a montanha”. Esclareceu rindo que não havia uma subida/escalada de montanha ou coisa do gênero, mas apenas se ia para um lugar mais alto, dentro do “espaço cerimonial”, junto a uma mata ciliar, pois ao se chegar a Segualquia já se estava na “Montanha de Visão”.

Explanou que, após o dia da acolhida, seria dado início a Busca de Visão com uma Cerimônia de Abertura, que seria uma cerimônia tradicional chamada de “Cerimônia de Meia Lua” ou “Cerimônia de Medicina”, onde se passava a noite em vigília ao redor do fogo, dentro de um *Opy* construído pelos Guaranis. Disse que nessa cerimônia é celebrado o propósito da Busca de Visão. Falou que a cerimônia durava a noite inteira e seguia até o dia amanhecer, bem depois de o sol raiar.

Falou que, após o término da Cerimônia, que acontecia por volta da metade da manhã, os buscadores teriam um tempo para arrumar as suas coisas e almoçar. Um pouco após o almoço, todos retornam para o *Opy* com suas coisas prontas e se prepararam com traje de banho para um Temazcal. Esclareceu que a Busca de Visão em si começa na Tenda do Suor, onde os buscadores fazem duas portas do Temazcal, momento em que é “retirada a palavra” e o “contato” com a água e alimentos, assim já se encontrando em Busca de Visão.

Explicou que, após o Temazcal, o Buscador de Visão é levado para um espaço junto à mata, ficando isolado em um lugar onde é “plantado”, permanecendo em silêncio e jejum absoluto, tanto de água quanto de alimentos, ficando lá por quatro dias e quatro noites, até ser “colhido” no quinto dia, para retornar ao Temazcal, para a realização de mais duas portas, onde seria “devolvida a palavra” e o “contato” com a água e os alimentos.

Informou que o espaço em que o buscador é “plantado”, onde deve permanecer pelos quatro dias e quatro noites, é demarcado por um círculo de 365 “rezos”, que podem ser agradecimentos, pedidos, intenções, etc., que o buscador deve preparar antes de chegar para a subida à montanha, com tabaco colocado em quadrinhos de tecido de algodão, atados a um mesmo fio de linha de algodão, representando uma intenção para cada dia do ano, assim permanecendo no espaço delimitado com suas próprias intenções.

Avisou que os buscadores não podem levar nada consigo, além do necessário, que seria: roupas para subir à montanha, compondo calça, camisa, blusa grossa e jaqueta (pode ser de couro) que não contenha sintéticos, e mais uma manta ou cobertor, de preferência de lã pura e que cubra todo o corpo. Não poderiam levar livros, cadernos, caneta, instrumentos musicais, equipamentos, faca ou canivete, fósforo ou isqueiro, lanterna ou quaisquer outras coisas. Falou que também era necessário levar roupa de banho para usar no Temazcal, que seria feito antes da subida e após a descida, sendo que as mulheres deveriam levar uma saia ou vestido, de preferência bordado por elas mesmas, que poderia ser usado por cima de uma calça.

Esclareceu que, para os que têm interesse, o ritual completo da Busca de 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. Que cada ano, os "rezos" são simbolizados por uma cor diferente, correspondente ao ano de Busca de Visão que também representa uma "direção", sendo no primeiro ano a cor vermelha (leste), no segundo ano a amarela (sul), no terceiro ano a preta (oeste), e no quarto ano a branca (norte) [88]. Falou que "tradicionalmente", a cada ano de Busca, os sete primeiros "rezos" são para as "sete direções": Leste (onde o sol nasce e inicia o círculo da Busca de Visão); Sul; Oeste; Norte; a direção acima, o Céu, que simboliza o Grande Espírito; a direção abaixo, a Terra, a Natureza, que simboliza a Mãe Terra, Pachamama; e por fim, a direção de dentro, o Coração, que simboliza a "semente", o buscador de visão, o seu próprio coração. Mas que cada um faz como "sentir" os seus "rezos". Explicou que também é necessário preparar sete bandeiras, que são atados de tabaco feitos em tamanho maior, nas cores vermelha (leste), amarela (sul), preta (oeste), branco (norte), azul (céu), verde (natureza) e violeta (coração), que deveriam ser feitas em pano de tecido natural, fixadas em varas de madeira ou taquara de um a dois metros de

[88] Tempos depois, recebi por e-mail uma representação dos propósitos de cada ano da Busca de Visão, com suas simbologias, sendo sustentado que concluir este ciclo possibilita o amadurecimento do propósito de vida, conforme a seguir. Primeiro ano: quatro dias e quatro noites. Direção leste. Cor dos rezos: vermelho. O propósito destes rezos é a humildade. Saúda-se o Sol e reconhece-se a luz do caminho. Segundo ano: sete dias e sete noites. Direção Sul. Cor dos rezos: amarelo. O propósito destes rezos é a vontade. A Vontade de se conhecer melhor. Terceiro ano: por nove dias e nove noites. Direção Oeste. Cor dos rezos: negro. O propósito destes rezos é a sinceridade. Aqui se enfoca o Poder para ver o que ainda não compreendemos. Esta é a porta do Mistério, da Cura. Quarto ano: 13 dias e 13 noites. Direção Norte. Cor dos rezos: branco. O propósito destes rezos é a integridade. Aqui se integram os rezos e ensinamentos para a continuidade dos propósitos de cada caminho.

altura, não devendo ser muito flexíveis ou que quebrassem fácil, com o lado inverso ao “rezo” pontiagudo para que pudessem ser fincadas na terra com facilidade, que serviriam para marcar o espaço do buscador e as “direções”, onde seria circulada a linha com os seus “rezos”. Além disso, para quem desejasse levar a bandeira violeta para casa, a qual representa o próprio coração, recomendou que fosse feita em um bastão.

Aqui é oportuno apresentar informações sobre o funcionamento da Busca de Visão, que ilustram a estrutura e organização do circuito de quatro anos para a realização do círculo completo desse desenho cerimonial. Assim trago exemplificativamente o calendário da Busca da Visão de 2009, usando por base o e-mail (convite) enviado pelo FSIB.

BUSCA DA VISÃO 2009

16-Jan-09 (sex): Chega em Segualquia das pessoas que farão 7, 9 e 13 dias e apoio.
17-Jan-09 (sáb): Cerimônia de Meia Lua (Abertura da Busca da Visão).
18-Jan-09 (dom): Subida à montanha das pessoas que irão para 7, 9 e 13 dias.
22-Jan-09 (qui): Visita aos buscadores na montanha.
24-Jan-09 (sáb): Chegada em Segualquia das pessoas que farão 4 dias.
25-Jan-09 (dom): Visita aos buscadores e descida dos que completaram os 7 dias.
25-Jan-09 (dom): Cerimônia de Meia Lua (descida dos de 7 dias e subida dos de 4 dias).
26-Jan-09 (seg): Subida à montanha das pessoas que irão para 4 dias.
27-Jan-09 (ter): Visita aos buscadores na montanha, e descida dos que completaram 9 dias.
30-Jan-09 (sex): Descida dos que completaram os 4 dias.
31-Jan-09 (sáb): Descida cerimonial dos que completaram os 13 dias.
31-Jan-09 (sáb): Cerimônia de Meia Lua (Encerramento da Busca da Visão).

Passadas essas informações, o Condutor falou que as pessoas mais antigas no “caminho” sempre estão dispostas a auxiliar e tirar eventuais questões, que seria adequado conversar com essas pessoas que já fizeram a Busca de Visão, para maiores detalhes. Assim, ele se retirou, e as mulheres mais antigas ficaram orientando algumas pessoas sobre como fazer os “rezos”, as bandeiras, o material necessário para preparar tudo isso e dando dicas de vestuário apropriado para enfrentar as intempéries na montanha. Fiquei intrigado com aquelas informações sobre a preparação. Para minha surpresa, não foi falado absolutamente nada sobre uma eventual preparação para se ficar quatro dias e quatro noites sem comer e nem beber nada! No meio da mata, sozinho e em silêncio! Em contrapartida, era

necessária toda uma preparação de "intenções" ("rezos"), mais precisamente trezentos e sessenta e cinco intenções, depositadas em atados de tabaco junto a uma mesma linha. Imaginei o tempo, a paciência e a reflexão que demandaria para se parar e pensar em 365 agradecimentos, pedidos e/ou intenções. Afinal, do que se tratava tal cerimônia? Seria um espaço para reflexão o próprio propósito da prática da tal Busca de Visão?

Anos mais tarde, já imerso no campo em meio à pesquisa para o mestrado em antropologia, deparei-me com a seguinte passagem sobre a Busca de Visão, no livro *Florestas de Símbolos* de Victor Turner (2005):

> "Entre muitos dos índios das Planícies, os meninos, na solitária Busca de Visão, infligiam a si mesmo provas e ordálios equivalentes a tortura. Estas, porém, não eram, basicamente, autoflagelações provenientes de um temperamento masoquista, mas resultavam da obediência à autoridade da tradição numa circunstância liminar".
> "Aqui, mais uma vez, a explicação cultural parece preferível à psicológica. Um homem normal age de modo anormal por obediência à tradição da tribo, e não por desobediência a ela."

Tal visão, por certo, não serviria para a presente pesquisa, pois notadamente o campo não tratava de comunidades indígenas, mas sim de práticas inseridas em um contexto urbano na sociedade contemporânea. De qualquer forma, o campo estava a demonstrar uma situação totalmente diferente da citada acima, pois as razões que levavam as pessoas a "subir a montanha", por mais diversas que fossem, eram todas facultativas/voluntárias, não havendo como se pensar em uma "obediência à autoridade da tradição". De igual forma, a prática não era vista por nenhum dos buscadores de visão, nem de longe, como algo que inflige "provas e ordálios equivalentes à tortura".

Para clarear a visão da proposta da tradição do FSI, especificamente através da cerimônia da Busca de Visão, nos é interessante trazer um apontamento detalhado do Fogo Sagrado de Itzachilatlan sobre esta prática. Pelo que, cabe aqui trazer o texto-convite[89] escrito por Tekpankalli para abertura da primeira Busca de

[89] Os convites das cerimônias maiores e centrais, como a Busca de Visão e da Dança do Sol, são encaminhados por e-mail para todos os grupos das atividades do Fogo Sagrado, existindo um fluxo permanente de participantes de diferentes países nos diversos círculos cerimoniais do FSI pelas Américas e Europa. Atualmente, um grupo do

Visão do FSI na Colômbia, que traz elementos de uma inovação na prática, que retornamos ao exame no capítulo final.

Búsqueda de Visión
Fogo Sagrado de Itzachilatlan – Conduzida por Aurélio Dias Tekpankalli
Colômbia - Julio 1 al 5 de 2011

Es importante que en algún momento de la vida uno implore por uma visión. Que vaya a la cúspide Del Universo, ahí donde uno pueda respirar y sentir la presencia misma del Gran Espíritu, a uma montaña donde encuentre el espiritu del condor y del águila. A una montaña donde uno encuentre la presencia de nuestros antepasados en el encuentro consigo mismo.

Nosotros tratamos de hacer este espacio para llevar a nuestra gente para que conozca, para que se encuentre a si misma ante la naturaleza, ante la presencia de lo sagrado, que pueda abrir los ojos tempranito en la mañana, cuando el Sol está saliendo y que pueda vivir el momento de la iluminación en la Tierra por la naturaleza misma de la creación, El Sol. Y de alguna manera también el atardecer, el Misterio que existe, estar a la intemperie, donde se encuentran las estrellas toda la noche y que uno pueda darse cuenta que su presencia es tan clara, tan directa.

Nosotros creemos que el Gran Espíritu está en todas partes, en todos los lugares; pero nuestra preferencia, nuestro gusto propio es encontrario en la Montaña, en la Naturaleza. Vamos allá para brir los ojos, para poder vernos a nosotros mismos, allá y en el Universo, para poder darnos cuenta que estamos frente al Creador mismo y que estamos identificándonos con el Gran Espíritu, para encontrarnos y darnos cuenta de quien somos y de dónde venimos. Ahí en la Montaña vivimos esto, ayunando, rezando, guardando silencio, para poder tener la revelación de que hacer con nuestras vidas. Estando allí vivimos un encuentro sagrado, un momento real y verdadero.

La Búsqueda de visión es adentrarse en el misterio y permitir que el misterio se adentre en uno, es el desenredar la propia vida, darle una perspectiva una alineación, y poneria frente a uno.

Encontramos, de esta manera, un árbol en la montaña. El será uno de los primeros maestros del buscador de visión, le dará sombra, le dará ánimo. El conociento de nuestros antepasados dice que quien conece el espíritu del árbol, conece en verdade el Espíritu de la Vida.
Estamos invocando al Misterio, a las fuerzas del Gran Espíritu para que nos guien en la continuidad de la vida y tener un buen tiempo aqui en la Tierra. Una familia espera con el Fuego encendido, con una Pipa Sagrada para recordar, compartir y celebrar con todos los Hijos de la Tierra.

Aurelio Díaz Tekpankalli.

Somos Buscadores de Visión, somos los herderos del legado de los antiguos visionarios que regresaron con amor, con visión y con respuestas para su gente, para su tiempo. Hemos sido bendecidos y privilegiados por haber tenido la posibilidad de subir a rezar en la montaña, nuestro corazón reboza de agradecimiento por quien nos abrió esta oportunidad y por quienes lo hicieron posible. Queremos compartir esta posibilidad abriendo este altar sagrado a quienes se quieran acercar a conocer, a ver, a sentir, a soñar, el sueño del Gran Espíritu rezando en la montaña.

FSI do Brasil, com o acompanhamento de Tekpankalli, também tem desempenhado as cerimônias itinerantes na África do Sul (ver Rose 2010), contudo não há ainda um círculo permanente com essas cerimônias maiores.

> La familia del Fuego Sagrado de Itzachilatlan en Colombia está abriendo este tiempo sagrado para quienes quieran rezar por una visión para sus vidas, en la atención, el ayuno y el silencio. Estaremos encendiendo el fuego sagrado para apoyar y rezar por la vida de quienes sientan el llamado de la montaña y que lo puedan hacer dentro de la visión de su compromiso personal con su vida y camino.
>
> En este rezo estaremos apoyando a quienes quieran subir a rezar en la Montaña hasta por 4 dias, en su propia libertad y sin ningún requisito en cuanto al tiempo durante el que cada Buscador desse hacerlo, ni en cuanto al número de veces que cada persona desee venir a rezar en este altar. Queremos apoyar a todos quienes desean poder rezar en este altar sagrado sin proponeries compromisos de tiempo o continuidad. De la misma manera estaremos muy contentos de apoyar a quienes después de vivir este tiempo sagrado sientan en su corazón el llamado para asumir un compromisso de Búsqueda de Visión por 4, 7, 9 y 13 dias y recibir la preparación e instrucción para ser portadores de la Sagrada Pipa.
>
> Con todas nuestras relaciones,
> Conselho do FSI Colômbia.

Pelo que, em razão da forma em que as cerimônias são apresentadas no contexto da sua prática pelos participantes do FSI, a pesquisa de campo foi direcionada para análise do que essas práticas cerimoniais significariam na situação do grupo central observado. Além do mais, conforme já informado, quando estabeleci contato mais próximo com as lideranças responsáveis pela "perpetuação da tradição", acabei sabendo que o FSI era constituído juridicamente como uma igreja. Assim, foi com surpresa que descobri tempos depois estar imerso no universo de uma "Igreja", que pesquisava sob o discurso de tradição nativa. Até então, não passara esta possibilidade pela minha cabeça, nunca se falou em igreja nas várias cerimônias em que tinha participado, nem mesmo em todos os diálogos que se sucederam com os participantes, nunca foi usada a palavra "igreja". Também não havia um lugar característico como o de uma Igreja, com espaço e estrutura típica, pois aconteciam em lugares junto à natureza. Predominantemente as pessoas se referiam às práticas como uma tradição, algumas como um caminho espiritual, outras como técnica de autoconhecimento, mas sequer se falava em religião especificamente, muito menos em igreja.

O contato com o campo apontava para a ideia de uma tradição direta e oral, que teria raízes, características ou inspiração na cultura nativa, em práticas cerimoniais nativas, pois realmente eram nessas bases em que se davam as atividades do grupo e sua divulgação. Contudo, com essa informação (da constituição como igreja), o campo estava a denunciar uma manifestação de religião

instituída, já que, por exigência legal, haveria por escrito, de forma documentada e oficial, os propósitos constitutivos do Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil, bem como a sua finalidade em seu Estatuto, pois tais informações seriam necessárias nos atos constitutivos de uma Igreja. Em função desse fato, a pesquisa se direcionou para análise da história da constituição do grupo – desta tradição, com a biografia de seus atores principais e do que consistiriam as suas cerimônias e como funcionaria o seu desenvolvimento pela transmissão direta e oral. De igual forma, se havia um desconhecimento geral de muitos dos participantes de que as práticas e atividades realizadas pertenceriam ao universo de uma igreja instituída, qual seria a razão disso, ou melhor, o que isto estaria a comunicar sobre o campo?

Por ora, após termos apresentado as cerimônias pesquisadas, neste momento é apropriado abordá-las como expressão de religiosidade, para então passarmos a análise de outros discursos presentes no contexto pesquisado, que abrangem uma rede que estabelece um circuito ao redor das práticas cerimoniais, onde os participantes têm perspectivas variadas sobre a prática destas cerimônias.

2.4. O Fogo Sagrado como expressão de religiosidade

Como já dissemos, a constituição da tradição em Igrejas se deu pela necessidade de se regulamentar essas práticas espirituais nativas junto ao Estado, onde as cerimônias passaram a ser protegidas sob a garantia de liberdade de crença. Apesar da diferença de contextos, esta também foi a finalidade da constituição do FSI como Igreja Nativa Americana, garantindo-se a realização das práticas dentro do direito constitucional de liberdade religiosa. Em que pese esta constituição, a grande maioria dos participantes têm as cerimônias como tradição nativa, onde por alguma razão aderiram a essas práticas como algo que produz sentido para o seu mundo. Neste sentido, alguns a têm como expressão de *espiritualidade*, outros como um universo de possibilidades de interação e compreensão da natureza, outros como uma *tradição* baseada em saberes nativos, ou ainda como *técnica* de *autoconhecimento*, o que abre um grande leque de possibilidades de estudo.

Pelo que, para facilitar o percurso deste trabalho e clarear a temática, trazemos uma análise das cerimônias do grupo sob o viés da religiosidade, elaborada por Beatriz Caiuby Labate para o Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil, que por acaso me deparei durante a pesquisa, ao analisar o arquivo de documentos do grupo. Assim abrimos um espaço para trazer algumas de suas constatações que serviram para elaboração de um documento assinado, datado de novembro de 2008, com as declarações abaixo:

> "Entre os meses de julho e novembro de 2008 realizei uma observação participante deste movimento religioso. Trata-se de uma técnica cara à antropologia, que consiste em estabelecer uma interação íntima com o sujeito da pesquisa, procurando unir as abordagens objetiva e subjetiva, de forma a permitir apreender de maneira privilegiada a lógica interna de determinado grupo social e, ao mesmo tempo, observar certas estruturas e padrões recorrentes a partir de uma perspectiva externa. Durante a observação participante, realizei entrevistas abertas com lideranças e membros, e participei de uma série de atividades do FSIB."
>
> "Foram coletados no total 98 questionários, permitindo ter uma boa noção de como os praticantes vêem e se relacionam com essa prática cultural e religiosa, bem como cotejar as respostas dos membros do grupo com a minha própria observação."
>
> "A partir do meu contato com este grupo e dos referidos questionários, declaro que:
>
> 1) suas atividades podem ser classificadas como religiosas;
> 2) trata-se de uma prática espiritualista, por parte desta comunidade, de boa fé;
>
> Para fins instrumentais para a presente declaração, elaborei uma lista elementos que geralmente são reconhecidos por diversos cientistas sociais e pelo aparato jurídico-legal de alguns países como comuns a todos os sistemas religiosos conhecidos, os quais identifiquei no FSIB. Entre eles:
>
> a) a existência de um fundador e líderes religiosos; b) um núcleo de conhecimentos esotéricos que constituem os princípios centrais do grupo, fundados na idéia de um poder não-humano; c) um conjunto de princípios morais que orientam a vida dos seguidores; d) a presença de um vocabulário próprio, isto é, um padrão peculiar de linguagem (incluindo a adoção, em diversos casos, de "nomes iniciáticos"); e) a existência de rituais com padrões sociais regulares pré-determinados, seguidos rigidamente; f) a realização das cerimônias em um espaço cerimonial, com forte simbologia sagrada; g) um calendário de atividades rituais; h) a adoção de determinadas vestimentas rituais (constituindo uma estética específica); i) a participação de famílias, com um padrão de socialização das crianças a partir dos valores grupais; j) a existência de um sentimento identitário de pertencimento ao grupo, e reconhecimento mútuo desta identidade; k) regras de dieta específicas (como a proibição da participação de mulheres menstruadas em determinadas atividades); l) o incentivo ao processo de aprendizado dos símbolos grupais,

mediado por especialistas religiosos responsáveis pela transmissão dos conhecimentos, sobretudo os cantos em idiomas nativos (Guarani, Lakota, entre outros); m) a existência de um espaço de sociabilidade e confraternização, que complementa o calendário de atividades sagradas.

Nos questionários colhidos, os adeptos afirmam, quase em uníssono, que a adesão ao grupo trouxe enormes benefícios às suas vidas, em aspectos diversos, como profissional, afetivo, existencial, familiar etc. Os questionários foram marcados pela existência de um jargão específico. São freqüentes a utilização de termos como "purificação", "evolução espiritual", "cura", "auto-conhecimento", "harmonia com a natureza", assim como referências a seres do panteão mitológico do grupo."

"... classifico O FSIB como uma legítima e rica expressão cultural, cujos membros professam a sua fé de maneira sincera. Embora suas práticas sejam talvez menos convencionais e institucionalizadas, o FSIB, assim como outras formas de religiosidade mais legitimamente reconhecidas enquanto tais, também é composto por um sistema de símbolos que dá sentido ao mundo, pauta a conduta ética de seus seguidores, provê conforto existencial e alívio ao sofrimento, bem como estimula laços de solidariedade e comunitários. Presenciei também a existência de lideranças responsáveis e dedicadas, que passaram por longo e exigente processo de aprendizado."

Diante destas perspectivas apresentadas, quais sejam, que as práticas do grupo são constituídas no país como uma Igreja Nativa Americana, bem como o fato de que antropologicamente o campo é claramente reconhecido dentro da esfera da religiosidade, encontra-se o peculiar fato de que a maioria dos seus participantes não tem conhecimento de se tratar de uma Igreja ou "religião". Muitos (a maioria) vêm essas práticas como um saber nativo presente na sua tradição, uma "ciência", uma "tecnologia", um modo de produção e transmissão de conhecimento gravado em cerimônias nativas, comportando diversas perspectivas e propósitos, conforme averiguado por Labate, tais como "autoconhecimento", "harmonia com a natureza", "cura", etc.. Pelo que podemos perceber que essas cerimônias implicam em diversos significados para seus participantes.

De forma geral, dentro do grupo pesquisado, há um consenso nas falas de seus atores de que estas práticas fariam parte do "Caminho Vermelho", que é comumente visto como uma tradição nativa, conforme já apontado. Portanto, interessa-nos agora, após termos apresentado a perspectiva como expressão de religiosidade, apresentar o discurso sobre o significado das suas cerimônias como expressão do Caminho Vermelho.

2.5. As cerimônias do FSI como expressão do Caminho Vermelho

Como anteriormente mencionado de forma breve em nota de rodapé, o Caminho Vermelho ou *red road* é um conceito pan-indígena do caminho certo de (da) vida, conforme inspiração de algumas das crenças encontradas em uma variedade de ensinamentos "espirituais"[90] presentes em povos nativos americanos. *Canku Luta*, na língua Lakota, significa Estrada Vermelha, conceito que segundo o discurso dos participantes teria uma mesma essência presente em diversos povos nativos, em especial, nos índios das planícies norte-americanas. A expressão também é encontrada em uso entre não nativos, geralmente como referência a cerimônias nativas.

No contexto pesquisado, o uso do termo se apresenta em dois sentidos, tanto como referência ao conceito mais amplo acima mencionado, quanto como referência específica ao Fogo Sagrado de Itzachilatlan e suas cerimônias, onde muitos participantes fazem uso dessa referência estrita, como, por exemplo, a menção comum à Ehekateotl como Chefe do Caminho Vermelho no Brasil.

Para delinear e exemplificar este discurso sobre as cerimônias e o Caminho Vermelho, é oportuno trazer a transcrição completa da fala de Lobo Vermelho[91] sobre o Caminho Vermelho, onde expressa sua compreensão diante do Fogo. A fala ilustra bem a perspectiva abrangente que os participantes têm sobre as práticas, e também ilustra a subjetividade dos discursos dos atores sobre o tema.

> Ahô Grande Espírito, Ahô Pachamama. Agradecendo por poder estar aqui, Grande Espírito, assim perante um Fogo e partilhar um pouquinho de Visão.
>
> Fala-se muito em Xamanismo e é importante dizer que estas coisas estão um pouquinho para lá do Xamanismo. São aquilo que se chama o Caminho Vermelho.
>
> O Caminho Vermelho não é uma tradição, não é uma religião, não é uma seita, não é um culto, não é uma Igreja. É algo mais profundo e completamente natural. Caminho Vermelho significa pura e simplesmente a forma de um Espírito caminhar quando está vestido assim de um corpo e com um coração vermelho que lhe bate no peito. Isso é o Caminho Vermelho, tão simples quanto isso. Caminhar assim, vestindo um vermelho.

---

[90] Coloco entre aspas, pois não se pode determinar com precisão qual seria(m) a(s) natureza desses ensinamentos. Pelo campo observado, e de acordo com a proposta nativa, os ensinamentos teriam dimensões mais amplas do que atributos exclusivamente "espirituais" ou de natureza religiosa, notadamente abrangendo também um sistema terapêutico (de "cura").

[91] Lobo Vermelho diz que conheceu o Caminho Vermelho no Brasil, pelo FSIB, onde completou o círculo dos quatro anos da Busca de Visão, compondo o Conselho da Busca de Visão. Ele também completou os quatro anos da Dança do Sol. Durante essa trajetória, tornou-se *Carregador de Chanupa* e recebeu as bênçãos para ser "temascaleiro" – *Condutor de Temazcal*, conduzindo as Cerimônias de Chanupa e de Temazcal. Ele é português e conduz as cerimônias em Portugal. Pelo que, trata-se de um interlocutor caricato que serve como representação do contexto pesquisado, das práticas realizadas no contexto urbano contemporâneo. Transcrição do vídeo disponível em http://www.fogodavida.com/pages/redroad.php.

E a importância disso é que toma-se consciência de que todos nós estamos no Caminho Vermelho, não há distinção. Quem caminha numa Religião, caminha essa Religião no Caminho Vermelho. Não como um Espírito, mas vestindo um corpo, com um coração. E isso dá-lhe uma coisa muito fundamental de comum com quem caminha noutra religião. E nós temos um pouco o hábito assim de separar as coisas: eu sou do Xamanismo, eu sou do Reiki, eu sou desta Religião, eu sou daquele Partido, eu sou daquela Religião...

Mas todos nós, para podermos ser isso, para podermos caminhar de alguma maneira essa especialização, estamos no Caminho Vermelho. Então, de tudo aquilo que nós estamos habituados a conhecer, por cima está algo que é comum, algo que abrange tudo isso.

Então, por exemplo, quem não tem nada a ver com Xamanismo, quem não tem nada a ver com Religiões, quem não tem nada a ver com nada... Os advogados caminham o Caminho Vermelho, os criminosos caminham o Caminho Vermelho, tudo aquilo que a gente possa imaginar... As mulheres caminham o Caminho Vermelho, os homens caminham o Caminho Vermelho, é algo completamente abrangente, completamente abrangente. Não há forma de dizer "eu sou deste lado e tu és daquele lado", somos todos do Caminho Vermelho.

E a natureza do Caminho Vermelho é precisamente o caminhar. Caminhar, quando alguém caminha ao longo de um Caminho, pelo seu próprio movimento, pelos seus próprios passos, ele provoca um movimento. E esse movimento faz com que as coisas que estão ali à frente no caminho se aproximem e as outras que estão ali atrás se afastem. Sou eu que provoco, no meu caminho, na minha vida, esse movimento.

E então, porque caminho, de alguma maneira convido-me a readaptar os relacionamentos. Tenho que estar aberto à mudança, ao que é novo. Porque eu estou a caminhar, ninguém me impõe isso. A Vida também nem sequer me diz isso. Sou eu que digo "eu caminho" e então algo vem novo e agora tenho que me adaptar a isso. E, da mesma forma, tenho que ter desapego. Tenho que ter o desapego e a leveza de dizer: "agradeço por tudo aquilo que apareceu no meu caminho e que agora vai embora." Sejam relacionamentos, sejam coisas, sejam situações. E isso, mais uma vez, é comum, é algo natural, é algo que faz parte da natureza humana. Faz parte desta natureza que está aqui e onde nós decidimos vir caminhar.

Então, o Caminho Vermelho… Eu gosto de pensar que é diferente do Xamanismo. De alguma maneira pode-se dizer que é parecido, claro que sim, mas é importante reter na memória que o Caminho Vermelho abrange tudo. Tudo. Inclusive, quem não tem nada a ver com Xamanismo também está no Caminho Vermelho.

Então, a questão fundamental é essa: é caminhar. E o caminhar traz-nos para a questão dos relacionamentos, como é que nos relacionamos. E aí... É um Caminho de responsabilidade. É um Caminho em que eu tenho o poder e a capacidade de responder, é isso que é a responsabilidade. E então eu respondo. Há algo que se aproximou demais - eu tenho que ter a responsabilidade de dizer: "eu deixei que se aproximasse." E agora preciso que as coisas se afastem.

Então, tudo aquilo que aparece no Caminho naturalmente não é nem bom nem mau. Pode ser boa ou má, pode ser mais agradável ou menos agradável, mais pesada ou menos pesada a relação que eu tenho com as coisas que me aparecem no Caminho.

Essa relação - eu sou parte dela. E então, eu assumo a responsabilidade pelo meu Caminho. E, seja o que for que aconteça, é o meu Caminho. É o meu próprio caminhar. Ninguém me impõe nada na vida. Nunca! A não ser que eu deixe.

Este Caminho é um Caminho de memória. Porque, de certa maneira, eu quando tenho um filho, se eu não lhe passasse nada da memória que eu próprio recebi dos meus Pais e dos meus Avós, ele teria de começar do zero. Eu não teria nada para lhe oferecer. Não teria uma memória, não teria um apoio, um Amor, uma Medicina. O Amor teria sempre... E isso seria talvez assim um pouco um desperdício. E então, o que os Antigos que caminharam este Caminho Vermelho antes de nós acharam por bem era guardar uma memória.

E, mais uma vez, a grande diferença entre o Caminho Vermelho e outros nomes que possamos adotar enquanto caminhamos é que no Caminho Vermelho a memória que se guarda não é uma memória de um Conhecimento, não há uma memória escrita. De certa forma, a memória que se guarda aqui é das próprias ferramentas para que cada um possa voltar e ir ver por si o Conhecimento que quer ver.

Então, aqui neste Caminho Vermelho nós não temos Dogma. Não temos Bíblia. Não temos regra ou sequer um Sistema de Crenças. Nascemos livres e caminhamos livres.

E, no momento que quisermos ver mais fundo ou ver mais claro, entender, resolver... No momento que quisermos, então há quem caminhe este Caminho Vermelho adotando para si, porque querem, a tarefa de guardar essa memória das ferramentas e da forma de cada um poder ver com clareza dentro de si mesmo.

E, vendo com clareza dentro de si mesmo, também ver com clareza tudo o que está aqui à nossa volta. Tudo aquilo que é natural, tudo aquilo que objetivamente podemos ver. Mais do que isso, que é uma visão subjetiva, cada um pode ir ver como quer.

E normalmente no Caminho é assim que nos reunimos: em redor de um Fogo. Em círculo.

O que existe, sim, são as Cerimônias do Caminho Vermelho. De certa forma, essas Cerimônias são a tal memória. Uma das Cerimônias, por exemplo, chama-se a Busca da Visão. Busca da Visão é uma forma muito antiga como as pessoas podiam durante um determinado tempo olhar para dentro de si. Com mais profundidade, com mais clareza, com mais transparência.

Então, uma coisa é o Caminho Vermelho e outra coisa são as Cerimônias do Caminho Vermelho. Porque quem caminha no Caminho Vermelho não é obrigado a fazer as Cerimônias. Estão disponíveis, estão guardadas. De alguma maneira, alguém as recebeu de outras gerações, segura-as e já as entrega às futuras gerações. Para que não se percam. E quem o faz, faz por gosto, faz por escolha.

É um Caminho de Liberdade. E esse é o Caminho Vermelho, é esta forma de caminhar assim.

Ahô Metakiaze.

A fala acima ilustra bem o contexto amplo de como as práticas são percebidas pelos seus participantes, onde se verifica uma superposição de visões e perspectivas sobre as cerimônias, tais como tradição, religião, caminho espiritual, tecnologia, ciência e saberes nativos, técnica de autoconhecimento, ferramentas de descoberta do “verdadeiro eu”, do “eu natural”, expressões que se apresentam, na maioria das vezes, conjugadas umas com as outras, compondo um conjunto de interpretações e entendimentos presentes nos diálogos observados dos diversos participantes (e do contexto da rede pesquisada), cujo fenômeno das cerimônias nativas no contexto urbano é tradicionalmente tratado como expressão do (neo) xamanismo e das novas religiosidades.

A partir do contexto apresentado na introdução, podemos perceber pela fala acima que as cerimônias são vistas como ferramentas da tradição nativa, que possibilitariam o exercício do autoconhecimento na descoberta do “eu natural”, “eu real”, e que com isso seria produzido uma maior conexão com a natureza, possibilitando o reconhecimento da unicidade da Vida, o que também é visto sob a ideia de *cura* (que abordamos no próximo capítulo). A proposta nativa aqui sugere que, de alguma maneira, a vivência das práticas possibilitaria uma transmissão e

absorção de valores inerentes a esse (re)conhecimento, a essa visão, cuja fonte do conhecimento e aprendizado estaria à disposição para qualquer pessoa, através da própria experiência com a natureza através das cerimônias.

Aqui as cerimônias também são vistas como a própria tradição, a própria memória dos "antepassados" gravada em ritos cerimoniais, para que a visão e o entendimento antigo pudesse sempre ser (re)visto, (re)verificado, através da vivência das cerimônias, que apontariam para uma experiência sempre fresca, repetível e verificável. Assim, por esta fala, podemos entender que o que se guardaria na tradição das cerimônias seria a forma de como esse "Conhecimento" pode ser acessado, onde se enfatiza que não pode ser escrito e nem reduzido a um sistema de crenças, podendo apenas ser compartilhado por meio das ferramentas – as cerimônias, para que cada pessoa possa acessar essa "visão" de forma *direta*.

Nesta perspectiva, Stuckrad sustenta que o xamanismo é um caminho - ou talvez apenas uma técnica - para chegar a um estado místico de interconexão, um caminho espiritual a *unio mystica*, no que teria uma relação com a tradição do budismo conforme apontado por Horwitz (Stuckrad 2002). Esse entendimento é enfatizado por Halifax que defende: "Eu tenho há anos sentido fortemente que é importante para nós descobrir diretamente esta base da realidade, esta teia de mutualidade. A experiência de interconexão, de qualquer jeito que se venha a descobri-la, muda a forma como percebemos o mundo." (Halifax 1994:138). Neste sentido, as cerimônias do Caminho Vermelho, conforme visão de Stuckrad, e tal qual percebido por participantes, podem ser vistos como uma viagem xamânica, que pode ajudar a colocar as experiências místicas em uma forma ritualizada, que conceitua e dá sentido a experiência e dá provas e coerência para ela, sendo que pela proposta nativa essas experiências são controláveis e repetíveis através das práticas cerimoniais específicas.

Para ilustrar como tais experiências (como uma viagem xamânica) ganham representação nas palavras de cada participante, trago um relato de uma pessoa que conheci em campo, que me relatou orientar seu depoimento por iniciações que recebeu direto de um xamã siberiano, e escreveu um livro[92] sobre sua trajetória em uma viagem empreendida pelo oriente, onde descreve uma viagem xamânica:

[92] Gisele de Menezes 2011, *Uma Viagem no Tempo. Uma Expedição no Espaço*.

Entendendo uma Viagem Xamânica

Trago aqui esta descrição, para auxiliar o leitor a ter uma ideia do estado em que fiquei naquela montanha. Serve para ilustrar, porém não precisa ser tomado como verdade. Se quisermos entender o que acontece em uma viagem xamânica, teremos que entender uma jornada estática. Teremos que meditar com a solidez da pedra.

O xamã usa algumas ferramentas para proporcionar uma viagem, um estado alterado de consciência. Ele tem o controle de sua mente porque passou por práticas que o capacitaram, aprendeu a usar a energia dos animais, das plantas e conheceu o mundo subterrâneo onde moram os medos. Tem a visão da Águia, enxerga a mente e facilmente lida com a ilusão. As ferramentas que ele usa, alterarão a informação que chega ao córtex cerebral, onde assimilamos as impressões dos sentidos e construímos nosso entendimento.

Em uma viagem xamânica, nossos olhos são mantidos fechados, bloqueamos a visão física. Nada mais que possa ser percebido através desse sentido, estará disponível. Ervas são queimadas para produzirem fumaça aromática que impregnará o ambiente com a informação de não-mente, que é o estado da planta. Em outras palavras, o cheiro não nos reportará a nenhuma sensação conhecida, ficaremos mais abertos e através do olfato, este poderoso sentido, capturamos o estado da planta que é de entrega e aceitação. Ou ainda, a planta nos captura para o reino vegetal que tem suas raízes no mundo subterrâneo.

O xamã usa o tambor, a batida constante nos reporta ao batimento de nossos corações. Normalmente não escutamos nosso coração porque os barulhos externos são mais audíveis às nossas orelhas do que os internos aos nossos ouvidos. Esta nova percepção nos conecta com o interior de nossa existência e somos conduzidos a nos unir com os batimentos do coração de cristal da Mãe Terra. Na pulsação da vida que independe da mente, no movimento de base, de início e força, nossa espiral do conhecimento começa a pulsar e nos unimos ao estado “vivo”.

Qualquer ser vivo está ligado à pulsação, expansão e contração evolutiva. Este estado sensorial é conduzido pela batida do tambor. Sentimo-nos vivos tanto quanto qualquer outro ser e ficamos iguais. A igualdade é um estado simples de percepção que inunda nosso ser de humildade e neste momento, estamos aptos a integrar-nos com a vida.

O xamã que conduz a jornada traz a força da presença porque conhece a energia vital. Em suas iniciações, aprende a prática do jejum que é capaz de abrir poderosamente a percepção para o mundo extrassensorial. Uma vez que atingimos este estado, conduzidos pela força do xamã, não mais percebemos “lá fora”. Deste ponto saltamos para a realidade invisível e começamos a grande viagem. Compreendemos facilmente os mundos do passado, presente e futuro. *Vemos que o presente se cria no futuro e o passado é a conseqüência desse movimento*. Temos as chaves e podemos abrir as portas da percepção do Agora.

Quando voltamos desta viagem, voltamos ao estado que conhecemos através de nossos sentidos físicos. Com os olhos abertos, não mais sob ambiente enfumaçado e sem o som constante do tambor, saímos do transe. Assumimos novamente a vigília ao mundo “lá fora”, porém agora, temos a lembrança do que aconteceu. Nossa mente começará novamente seu trabalho de cada instante, questionar, concluir e catalogar. A mente não tem a capacidade de entender o invisível, consegue registrar todos os detalhes até chegar ao invisível e, deste ponto em diante, para.

O xamã que conhece a mente vem do invisível até o visível, faz o caminho inverso, vê a realidade física como um resultado. Ele sabe Deus, não quer entender Deus. Deus é tudo e é nada, portanto está em tudo, em todo o princípio e no resultado.

Ao perguntar para ela qual o sentido do destaque na colocação “*vemos que o presente se cria no futuro e o passado é a conseqüência desse movimento*”, ela prestou o seguinte esclarecimento que se baseava nas orientações dessas iniciações que recebeu diretamente de um xamã siberiano: “O futuro é um rio que escoa em nossa direção, dizem eles que é o mundo de *Ulguém*, um filho de *Tengri*.

Tudo já está criado. Se está criado, isso já aconteceu. Quando recebemos o que já foi criado, isso está vindo do futuro. Aqui, na terra de *Umai*, vivemos esse movimento. Entretanto, temos que soltar, pois *Erlik*, o outro filho de *Tengri*, mora no passado e "suga" todo o criado e vivido. Seja mal ou bom, é sugado por *Erlik* que devolve a *Tengri*. Quando *Erlik* está devolvendo o que foi criado no futuro, está alimentando a Fonte Criativa, portanto é conseqüência do movimento do futuro. Esse é um assunto que gira ao contrário do fluxo, pois é o movimento da ilusão. Esse entendimento pode mudar nossa percepção."

Podemos perceber que as representações são construídas a partir das experiências dos participantes que tentam traduzir em linguagem algo que reconhecem como intraduzível pela própria natureza da vivência em si. Estas traduções ganham contornos subjetivos de acordo com a forma de cada um expressar seu entendimento sobre as práticas xamânicas. Nesta direção, consta-se nos discursos a manifestação corriqueira de que essa realidade e esses conhecimentos podem ser verificados por qualquer um, mas somente de forma direta através dá própria experiência, no caso, através das cerimônias.

Para prosseguir com esta análise, apresentaremos o que vamos chamar de "palco das cerimônias no contexto do FSI do Brasil". Até aqui, expusemos que as cerimônias são vistas e percebidas pelos diferentes participantes por meio de variadas e diversas perspectivas ou representações a seu respeito, guardando uma carga de subjetividade na sua apreciação. Contudo, durante o trabalho de campo, pude observar que existem orientações gerais sobre o propósito das cerimônias do FSI, que ocorrem de forma oral durante o caminhar e execução das cerimônias, através do Condutor, sempre se atualizando a cada passo, a cada movimento, a cada etapa cerimonial, onde tudo é visto como uma contínua construção fluída a cada momento e movimento, como uma tradição fresca, viva, dinâmica, sem conceitos fechados e que não se importa com uma lógica que não se contradiga. Pelo contrário, a proposta é clara no sentido de que nada que seja dito é capaz de alcançar o entendimento produzido pela própria experiência direta do indivíduo, pela sua própria vivência na Montanha e nas demais cerimônias, aonde o conhecimento vem da própria Vida, da própria Natureza. As cerimônias em si guardariam, usando as palavras ouvidas em campo, a forma e a tecnologia de se acessar a sabedoria, os ensinamentos, a essência comum do conhecimento e ciência dos povos nativos,

sendo consideradas as suas ferramentas de ensino-aprendizagem. As palavras são vistas como “flechas”, “as flechas do caminho”, e tem a propriedade tão somente de apontar para o alvo, mas não de atingir o alvo, inexpressável em palavras pela sua própria qualidade e natureza, cuja constatação seria verificável apenas pela *experiência direta*, possível pela vivência direta da própria pessoa. No FSI do Brasil, o responsável por lançar as flechas é o seu Chefe – Ehekateotl Karaí Riapu Uvdju.

2.6. O palco das cerimônias no contexto do Fogo Sagrado do Brasil

Tudo que é irreal desaparece quando exposto ao fogo da verdade.
Através da investigação direta de sua origem,
de quem você é.
Apenas o real permanece em todo seu resplendor...
Encontrar a origem encontrar aquilo que simplesmente está antes de
qualquer forma.
Não é um encontro de duas partes.
Não está no passado e não está fora de você...
por *Ehekateotl Karaí Riapu Uvdju*

Como Chefe do FSI do Brasil, Ehekateotl é o responsável pela liderança do Fogo Sagrado no Brasil. Assim ele é o condutor das cerimônias maiores e principais no país, como a Busca de Visão e a Dança do Sol, que tem o caráter de formar condutores de cerimônias, bem como quem conduz as Cerimônias de Meia Lua e de Temazcal realizadas nestes eventos. Portanto, ele é o responsável por guiar, conduzir, acompanhar, organizar, zelar, transmitir, apoiar, sustentar, enfim, dirigir todo o movimento das cerimônias. Isto significa que ele tem a responsabilidade e atribuição de conduzir os *desenhos cerimoniais*, seguindo a sua forma tradicional, estrutura, sequência, atos, etc., conforme a tradição do FSI. Nessa condução, Ehekateotl a faz usando a linguagem de acordo com as suas características pessoais, influenciado pela sua própria trajetória de vida, pela sua forma de se expressar e de acordo com as suas habilidades, sendo considerado pelos participantes como o guardião, mantenedor e perpetuador do Fogo[93] no país, responsável por orientar o propósito durante as cerimônias.

[93] No caso corresponde como referência ao grupo do Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil. Mas o Fogo aqui também é visto como algo que é vivo, com poder de agência, onde ele simboliza o propósito, o centro, a

Sobre o assunto, *Ehekateotl* esclarece no Estatuto do FSIB que:

> A transmissão desta tradição espiritual, também chamada de Caminho Vermelho é direta e oral. Isso não significa que o aprendizado seja transmitido apenas através de palavras, mas que a sabedoria é transmitida de uma maneira direta entre o aprendiz e a própria vida. Neste aprendizado tradicional, o que sim existe é uma assistência e guia por parte daqueles que formam parte de uma linhagem através das gerações e orientam dando confiança para este caminho de unificação e expansão da consciência.
> Assim é que, na realidade, uma das maiores heranças que temos dos anciões do passado deste caminho são os conhecimentos universais condensados em ritos ou desenhos cerimoniais.

Conforme se depreende do campo, também presente nas constatações de Labate apresentadas em tópico anterior, é comum entre os participantes do FSI do Brasil a perspectiva sobre as cerimônias como "ferramentas" de "autoconhecimento", sendo que nessa compreensão as práticas são vistas com o propósito de "expansão da consciência", que seria expressão dos "conhecimentos universais condensados" nos *desenhos cerimoniais*. Nesse sentido, vejamos mais um trecho das explanações de Ehekateotl sobre o assunto:

> Por tudo isto, através das experiências vividas nas cerimônias podemos expandir nossa consciência, que se manifesta então em mais saúde, bem estar, equilíbrio, prosperidade, amor, harmonia nas relações, felicidade, clareza, discernimento, criatividade, visão, verdade, união e paz.

No contexto atual das práticas, onde as falas ocorrem de forma fluída e dinâmica[94], acontecendo "sobre e dentro" [95] da estrutura dos *desenhos cerimoniais*, sendo sempre renovadas e reconstruídas, podemos perceber a influência que a

---

essência, a origem, sendo a fonte de tudo. A relação da pessoa com o elemento fogo nas cerimônias, visto como vivo e orgânico, tem a potencialidade de remeter a essa Origem, que é visto como fonte da Ancestralidade comum, e nessa relação se inclui não apenas os seres humanos, mas todos os seres da Natureza e da própria Vida, remetendo a uma interligação de toda a existência do universo, o que é visto, experienciado e narrado como unidade de todas as coisas.

[94] Rose (2010) compara a organização do Fogo Sagrado do Brasil com a do Santo Daime (que faz parte da aliança já mencionada). Enquanto este grupo tem uma estrutura relativamente institucionalizada e centralizada, a estrutura do Fogo Sagrado é bem mais fluida e informal.

[95] Utilizamos essa expressão "sobre e dentro", no sentido de que o desenvolvimento das atividades ocorre seguindo e de acordo e com as formas tradicionais dos *desenhos cerimoniais*, por isso "dentro" da estrutura. De mesma forma, as relações e comportamentos observados dos participantes ocorrem "sobre" o andamento dos *desenhos cerimoniais*, no sentido de que tudo que se passa (as falas, cantos, orientações, etc.) acontecem *na* cerimônia - "sobre" o *desenho cerimonial*. Assim, temos uma estrutura que sempre é repetida (reproduzida), que serve de base e da suporte para o "palco dos acontecimentos", onde tudo o que acontece e é expresso, é sempre novo, renovado, atualizado. Nesse sentido, *sobre* e *dentro* dessa estrutura - da cerimônia.

trajetória pessoal de vida do Chefe do FSI do Brasil tem no andamento e desenvolvimento das atividades do grupo no país. Nesse sentido, a tradição como estrutura dos *desenhos cerimoniais* é sempre a mesma, mas o "palco" é sempre novo. Aqui invertemos completamente o significado literal de "palco", para o sentido figurado de "palco dos acontecimentos", já que no sentido literal, o verdadeiro palco seriam as cerimônias, que fornecem a estrutura onde ocorrem as performances dos atores - o "palco dos acontecimentos".

Assim, explanamos agora sobre o enfoque apresentado nas instruções orais, que orientaram sobre o propósito das cerimônias acompanhadas, que chamamos aqui de "palco das cerimônias". Como já dito, Ehekateotl conduz as cerimônias, sendo responsável pela orientação oral sobre o propósito cerimonial, e o faz expressando de acordo com a sua visão e entendimento sobre o mesmo, de acordo com a sua trajetória e conforme as palavras que tem, que são resultado da sua própria habilidade para "expressar" algo que é visto e entendido pelo discurso dos participantes do FSI como "inexpressável por natureza". Assim, essas expressões constituem "as flechas do caminho" que orientam sobre o propósito a cada momento da cerimônia. Portanto, "as flechas" são elementos centrais no "palco das cerimônias", pelo menos para essa análise, pois pelo *discurso nativo*, em essência, os *desenhos cerimoniais* teriam atuação, desempenho e eficácia independentemente das palavras ou do que é dito. Por essa razão que a tradição é tida (dita) como *direta* e *oral*, com ênfase nessa ordem, e não ao contrário (*oral* e *direta*).

Pelo que, o discurso sustenta que se trata de um aprendizado e ensinamento *direto* com a Natureza, sendo esta a própria essência e fundamento de toda a proposta, onde esse conhecimento é tido como inexpressável em palavras pela própria natureza da experiência vivencial do aprendizado. Em última instância, a proposta da vivência seria a *experiência* de interconectividade de todas as coisas, que seria representada como Unicidade, que no campo da experiência, segundo o discurso nativo, não seria uma representação, mas sim uma realidade aferível apenas e tão somente de forma *direta*.

Ao mesmo tempo, a experiência contida na vivência também é representada como a descoberta do "eu natural" (eu real), que nesse contexto também é exprimido com a conotação de "cura", sendo relacionada com uma maior "conexão e

harmonia com a natureza", o que se diz possibilitar como resultado benefícios decorrentes da experiência de cada cerimônia, tais como "mais saúde, bem estar, equilíbrio, harmonia nas relações, discernimento, criatividade, visão, verdade, união e paz".

Dentro desse entendimento, o aprendizado *direto* com a Natureza é visto como sem mediações. A parte *oral*, pela proposta e discurso nativo, serve como uma "assistência e guia", que compõe as orientações dos "perpetuadores da tradição", com as suas falas e condução das cerimônias. Nesse sentido, o FSI sustenta que a própria natureza do aprendizado *direto* é inexpressável e incompartilhável em palavras, sendo necessária a vivência da *experiência direta*. As cerimônias são vistas como ferramentas para esse fim, onde os *desenhos cerimoniais* contêm uma experiência que armazena um "conhecimento condensado", que proporciona um determinado aprendizado que só pode ser acessado diretamente, por uma experiência verificável e repetível.

Assim, temos como falas centrais durante as cerimônias do FSI do Brasil as "flechas" lançadas por Ehekateot, através de suas falas cerimoniais que orientam de forma oral o propósito cerimonial. Isso se dá em razão do próprio funcionamento da tradição do FSI, pelas próprias características da posição ampla de Chefe do Fogo, que tem a incumbência de coordenar todos os movimentos dos *desenhos cerimoniais* que ocorrem durante o evento maior do grupo, com o calendário completo da Busca de Visão e da Dança do Sol.

Dentro das cerimônias, a Cerimônia dos Quatro Tabacos é um dos momentos principais em que ocorre o "palco dos acontecimentos" com as "flechas" (falas), compondo um processo cerimonial estruturado em quatro momentos principais, chamados de "quatro tabacos", que são etapas cerimoniais em que os atores principais participam com falas na orientação do propósito cerimonial - as *falas cerimoniais* que também compõe a tradição direta e oral. Para ilustrar a estrutura presente nesse *desenho cerimonial* e o destaque das *falas cerimoniais*, usamos o relato de Rose (2010) [96] sobre a Cerimônia de Meia Lua:

> "Logo de início chama a atenção a meticulosidade com que esta estrutura é seguida em todos os seus detalhes. Aliás, a meticulosidade e a atenção aos

[96] Para uma descrição sobre o funcionamento desta Cerimônia (Quatro Tabacos, Meia Lua) ver Rose (2010).

> detalhes, bem como a existência de explicações elaboradas a respeito do sentido e do significado de cada um desses detalhes, consistem em características do Fogo Sagrado, marcando a performance de todos os ritos e cerimônias realizados neste contexto".
>
> "O primeiro tabaco, que dá início à cerimônia, é chamando de "tabaco do propósito". Este é aceso pelo dirigente do ritual, ou "homem-medicina", que reza com este tabaco dizendo qual é o propósito da cerimônia."
>
> "Esses discursos ou "rezos", que costumam se iniciar com um *aho mitakuye oyas'in*, seguido por saudações ao Grande Espírito, ao Grande Mistério, à Mãe Terra, a todas as nossas relações, às quatro direções, e assim por diante, podem ser bastante longos, muitas vezes se estendendo durante horas."

Pelo que, podemos perceber que as *falas cerimoniais* desempenham papel significante na análise do "palco dos acontecimentos" no FSI do Brasil[97]. Neste sentido, pude observar que as "flechas" lançadas pelo Chefe do FSI do Brasil orientam para um propósito investigativo existencial da condição "real" da experiência humana, que é expressa pelos participantes como a descoberta do "eu real", do "eu natural", também expressa pelo jargão geral do autoconhecimento, que também apontam para um "modo de conhecimento" sobre a vida, que guardariam referência a forma da cultura nativa de ver e entender o mundo e o homem.

Este é o palco encontrado na prática das cerimônias no contexto atual pesquisado, onde as cerimônias são vistas, entre outras coisas, como uma "tecnologia" nativa, compondo ferramentas universais, tanto para a compreensão do homem sobre si, como forma de autoconhecimento, quanto para a compreensão existencial do homem sobre o mundo, implicando uma cosmovisão inerente ao resultado da vivência nas cerimônias, onde a experiência armazenada nos *desenhos cerimoniais* proporcionaria um aprendizado direto, que consequentemente

[97] Ferreira Oliveira (2009) narra que são utilizados diversos meios para produzir uma experiência em relevo em contextos rituais do movimento espiritual internacional do Fogo Sagrado (ou Caminho Vermelho), onde expõe que as "narrativas são recursos elementares usados pelos performers que rezam, interpretando suas experiências". Nesse trabalho, Oliveira enfoca em "aspectos estéticos e semânticos das dinâmicas rituais" do Fogo Sagrado, onde destaca a importância dos "rezos" (falas) produzidos no contexto das experiências da Busca de Visão, eventos em que "múltiplos meios comunicativos (como variações de luz, espaço, temperatura, cheiros, gostos, sons, ritmos, etc.) são acionados na produção de uma experiência intensificada que envolve o cantar e rezar com a participação ativa de todos os presentes". Assim ela explica o papel dos "rezos": "nesse contexto, o uso do tabaco estabelece turnos de fala em que os participantes comunicam suas experiências através dos "rezos": pedidos e agradecimentos num evento narrativo em que a construção de reflexões e a negociação dos significados envolvem dramas, risos, choros, monotonias e intensidades." Conforme também expõe Ferreira Oliveira (2009b), através dos "rezos" busca-se compartilhar pensamentos e intenções sobre as cerimônias, sendo que muitas vezes os "rezos" são construídos no diálogo e na interação entre aqueles que falam, num conjunto de referências recíprocas.

transmitiria valores que são representados na cultura nativa, vistas como mais próximas da natureza.

É com esta conotação que se dá a interpretação das cerimônias nativas pelos participantes, como expressão do espírito investigativo sobre a natureza existencial humana pelos povos nativos, o que é visto e representado pelos participantes como "expansão da consciência", e é neste sentido que são lançadas "as flechas" (palavras) de Ehekateotl:

> Tudo que é irreal desaparece quando exposto ao "Fogo da Verdade". Através da investigação direta de sua natureza, de quem você realmente é. Apenas o real permanece, eternamente. [98]

Assim podemos perceber que as "flechas" lançadas por Ehekateotl apontam para a Natureza como o Real, como sendo origem e fonte da Verdade, a qual possibilitaria acesso diretamente pela vivência da experiência *direta* gravada nas cerimônias. Em contrapartida do aprendizado direto junto a Natureza ser visto como o Real, como Verdade, o aprendizado cultural é visto como "artificial", no sentido de ser um condicionamento - um programa social aprendido. Neste entendimento se incluí também a própria compreensão que a pessoa tem sobre si, como um "eu", como Ser e sobre o que significaria ser um humano, onde através da *experiência direta* se acessaria o "eu natural", o "eu real", além de qualquer aprendizado cultural.

Para tratar desta abordagem, é oportuno apresentar alguns breves traços da trajetória do Chefe do Fogo no Brasil. O presente trabalho aponta para o fato das trajetórias pessoais dos atores influenciarem o andamento e desenvolvimento da tradição. Além disso, não podemos perder de vista que o palco da prática destas cerimônias, no contexto contemporâneo, faz parte de um panorama mais amplo de novas religiosidades e da Nova Era.

Neste sentido, Rose (2010) relata que Haroldo (Ehekateotl) "de acordo com o próprio, bem cedo na infância, influenciado pela avó, ele começou a praticar meditação e oração. Posteriormente, aproximou-se de práticas espirituais de inspiração oriental, como as pregadas pelo guru indiano Bhagwan Shree Rajneesh,

---

[98] Essa frase de Ehekateotl é usada como apresentação do propósito do FSI do Brasil, na divulgação de suas atividades presente no rosto do seu site (www.fogosagrado.org.br – acesso em 15/08/2012).

mais conhecido como Osho[99], cujos ensinamentos tiveram ampla disseminação e impacto no Ocidente, influenciando principalmente o circuito *new age*".

Tendo em vista a forte influência que Osho teve nos movimentos Nova Era (Heelas 1996, Forsthoefel e Humes 2005), e que orientam de uma forma geral os conceitos presentes em muitas das práticas *new age*, bem como é manifesto a sua presença na trajetória pessoal de Ehekateotl, é oportuno apresentar um pouco da sua biografia e da sua proposta, que informam o contexto mais amplo em que as práticas estão inseridas na contemporaneidade e situam o panorama da Nova Era.

2.7. Osho e o panorama New Age

Osho graduou-se em filosofia na Universidade de Sagar na Índia, lecionou por cinco anos na Universidade de Jabalpur e saiu pelo país dando palestras, ficando célebre por desafiar líderes religiosos em debates públicos[100]. Ele leu extensivamente tudo o que pôde encontrar para expandir sua compreensão dos sistemas de crença e da psicologia do homem contemporâneo. Sua proposta era baseada na meditação, que dizia ser a ferramenta para compreensão existencial humana. Neste sentido, para Osho, a "Verdade" não é uma crença, mas uma experiência. Ele sempre ressaltava que às pessoas não deveriam acreditar no que ele dizia, mas ao contrário, enfatizava que deveriam experimentar e perceber por si mesmas se o que ele dizia era verdadeiro ou não. Nas informações sobre a sua biografia, conta-se que Osho teve a *experiência da iluminação*[101] aos vinte e um anos de idade, proferindo:

---

[99] Osho nasceu em 1931 e foi um místico indiano que assumiu o papel de professor espiritual e obteve inúmeros seguidores internacionais. Seus ensinamentos sincréticos enfatizam a importância de qualidades como a meditação, consciência, amor, celebração, criatividade e humor (Thompson, Heelas, 1986).

[100] Essas informações foram retiradas dos sites oficiais dos grupos que deram continuidade a sua proposta, onde se apresentam dados da sua trajetória de vida e bibliografia: www.oshobrasil.com.br, www.osho.com e www.oshotalks.info (acesso em 11/10/2012).

[101] Experiência vastamente narrada na cultura oriental, vista como *mística* nas culturas ocidentais. Iluminação em termos espirituais alude a uma revelação espiritual ou profundo insight/conhecimento sobre o significado e o propósito de todas as coisas, a comunicação com ou entendimento da mente de Deus, a compreensão espiritual profunda ou uma mudança de consciência fundamentalmente pelo qual tudo é percebido como uma *unidade*.
Alguns cientistas acreditam que, durante estados de meditação que antecederiam a experiência subjetiva da iluminação existem reais mudanças físicas no cérebro.

> Não estou mais buscando, procurando por alguma coisa. A existência abriu todas as suas portas para mim. Nem ao menos posso dizer que pertenço à existência, porque sou simplesmente uma parte dela... Quando uma flor desabrocha, desabrocho com ela. Quando o Sol se levanta, levanto-me com ele. O ego em mim, o qual mantém as pessoas separadas, não está mais presente. Meu corpo é parte da natureza, meu ser é parte do todo. Não sou uma entidade separada.

Aqui podemos perceber que a proposta de uma *experiência direta* da relação de interconectividade de tudo, da Natureza e do Cosmos, faz parte de um contexto amplo da Nova Era, onde representa a ideia de (re) conhecimento da Unicidade como uma categoria de pensamento. Contudo, segundo esses discursos, se trataria de um evento que causaria a dissolução do "eu psicológico" ("ego"), para a descoberta do "eu natural" ("eu real"). Neste sentido, Osho sustentava que as crenças são meros consolos para amenizar as ansiedades frente ao desconhecido, sendo barreiras para o encontro de uma realidade misteriosa e inexplorada. Assim, dizia que o problema com as terapias desenvolvidas no Ocidente, seria sua limitação em tentar tratar a mente, enquanto que o Oriente há muito tempo compreendeu que a própria mente, ou melhor, nossa identificação com ela, seria o problema.

Osho foi descrito pelo Sunday Times, de Londres, como um dos "mil criadores do século XX" e pelo jornalista e escritor americano Tom Robbins como "o homem mais perigoso desde Jesus Cristo" [102]. Seus ensinamentos desafiam categorizações, abrangendo desde buscas individuais por significado até assuntos sociais e políticos da sociedade atual. Os livros publicados em seu nome, mais de 600 títulos em mais de 50 línguas, no entanto, não foram escritos, mas transcritos de gravações em áudio e vídeo de suas conversas e palestras feitas (oralmente) de improviso a platéias de várias partes do mundo, cobrindo um período de 35 anos. Ele proferiu milhares de palestras, respondendo a perguntas formuladas por discípulos, buscadores e entrevistadores.

(em http://www.pbs.org/wgbh/questionofgod/voices/newberg.html)

[102] Trazemos o trecho em que a famosa frase de Tom Robbins se deu: "Osho é o homem mais perigoso desde Jesus Cristo… Ele é obviamente um homem muito efetivo, senão ele não seria tal ameaça. Ele está dizendo as coisas que ninguém mais tem coragem de dizer. Um homem que tem todos os tipos de ideias, elas não são só inflamatórias, elas também possuem uma ressonância da verdade que assusta os monstros do controle". (disponível em http://www.oshobrasil.com.br/Osho.htm , acesso em 20/10/2012). Para ilustrar o seu relevo no cenário internacional, também trazemos uma frase de Dalai Lama sobre Osho, presente no mesmo endereço eletrônico: "Osho é um mestre iluminado que está trabalhando com todas as possibilidades para ajudar a humanidade superar uma fase difícil no desenvolvimento da consciência".

Segundo as informações presentes no site, as transcrições dessas falas compõem cerca de 7.000 palestras disponíveis em áudio e cerca de 1.700 em vídeos. Mas, segundo o próprio Osho, suas falas não são para fornecer informações ou conhecimento, mas sim para proporcionar um estado de alerta relaxado, com o escopo de transmitir uma experiência de meditação, assim a palavra escrita não teria qualquer valor para este propósito, sendo que a palavra oral só poderia servir como indicativo, pois a experiência tem que ser direta e verificável. Nesse sentido, ele próprio falava que por mais que seus livros causassem impacto em que os lê, a experiência de vê-lo falar diretamente através de vídeo seria muito mais impactante. Osho dizia que usava a sua fala como uma de suas estratégias e ferramentas para a meditação, e que as falas gravadas agiam como dispositivos que possibilitavam tal proposta. A partir desses vídeos[103], traduzi algumas de suas falas gravadas sobre o assunto, que transcrevo a seguir:

> "Vídeos são maneiras muito melhores de atingir pessoas, pois elas podem me ouvir da mesma maneira que vocês estão me ouvindo agora. Somente ouvir a palavra sem ver a pessoa é uma coisa; mas faz muita diferença, também ver a pessoa. É totalmente diferente, pois quando você está apenas me lendo ou me ouvindo, você não poderá ver minha mão, a qual diz mais do que posso dizer com minhas palavras; não estará olhando para os meus olhos, os quais têm muito mais a dizer do que as palavras podem transmitir. Alguma coisa estará faltando, alguma coisa de imenso valor: a pessoa estará faltando!"
>
> "E não é somente aqui, mas distante... em qualquer lugar do mundo onde pessoas estejam escutando o vídeo ou o áudio, elas atingirão o mesmo silêncio. Assim como você escuta música, escute-me dessa maneira. Não me escute como você escuta um filósofo; escute-me como você escuta os pássaros, escute-me como você escuta uma cachoeira, escute-me como você escuta o vento soprando por entre os pinheiros; não através da mente discursiva, mas através do coração participante. E então, algo que continuamente você sente que está faltando, não estará faltando."
>
> "O meu falar para não tem o propósito comum que falar serve: doutrinação – este não é o objetivo de minhas falas/palestras. Eu não tenho qualquer doutrina; minha fala é realmente um processo de des-hipnose. Apenas me ouvindo, devagar, devagar você estará livre de todos os programas que a sociedade tem forçado você a acreditar."
>
> "Meu falar é uma de minhas estratégias para a meditação. O falar nunca antes foi usado desta maneira: falo não para lhe dar uma mensagem, mas para interromper o funcionamento de sua mente."
>
> "Coloque a mente de lado. Enquanto me escuta, não tente entender; apenas escute silenciosamente. Não decifre se o que estou dizendo é verdadeiro ou não. Não se preocupe com a sua verdade ou inverdade; não estou lhe pedindo para acreditar, então não há necessidade de pensar sobre a sua verdade ou inverdade. Escute-me apenas como você escuta os pássaros cantando ou o vento passando pelos pinheiros ou o som da água corrente...".

---

[103] O projeto Osho Vídeos traz centenas de vídeos de suas falas públicas disponíveis em www.oshotalks.info. As falas são cunhadas sobre o título *Osho Talks – silence shared in words* (silêncio compartilhado em palavras). Assisti mais de cinquenta destes vídeos sobre temas diversos, selecionando o material que apresento para o argumento deste tópico.

Assim temos o discurso de que o seu propósito era possibilitar uma *experiência* de meditação, que conteria a potencialidade de deixar a mente de lado, e todo o seu conteúdo, para uma verificação *direta* da "realidade", além da mente com seu conteúdo de signos e significados, vista como uma *programação cultural*. Esse conceito se assemelha a proposta e o palco em análise da finalidade das cerimônias nativas no contexto pesquisado. Para explorar essa perspectiva, também transcrevo a seguir dois trechos de falas de Osho em que expressa sobre si e seu propósito, e, em seguida, mais alguns trechos em que fala sobre a sua proposta de um *novo homem*:

> "Eu não sou um messias e não sou um missionário. E não estou aqui para estabelecer uma igreja ou para dar uma doutrina para o mundo, uma nova religião, não. Meu esforço é totalmente diferente: uma nova consciência, não uma nova religião, uma nova consciência, não uma nova doutrina. Chega de doutrinas e chega de religiões. O homem necessita de uma nova consciência. E a única maneira de trazer uma nova consciência é continuar martelando por todos os lados para que lenta, lentamente nacos de sua mente se desprendam."
>
> "Eu não sou um lógico, sou um existencialista. Acredito nesse belo caos da existência e estou pronto para ir aonde quer que ela vá. Não tenho uma meta, porque a existência não possui uma meta. Ela simplesmente é, florescendo, brotando, dançando - mas não pergunte por quê. Apenas um transbordamento de energia, sem motivo algum. Estou com a existência."
>
> "A rebelião é contra o passado morto: todas as tradições, todas as religiões, todas as civilizações, todas as culturas, todas as nações, todas as ideologias políticas - a rebelião é contra esse lixo.
> O mundo é belo. É a mente da sociedade que continua levando o passado, que é dominado pelos mortos. E você não pode viver uma vida de liberdade e amor, se você está dominado pelos mortos. Talvez você nunca tenha pensado nisso dessa forma. Todas as suas religiões estão mortas - instituições mortas. "
>
> (http://www.oshobrasil.com.br/Osho.htm)
>
> O *novo homem*:
>
> "Ensino um novo homem, uma nova humanidade, um novo conceito de estar no mundo. Proclamo o *homo novus*. O velho homem está a morrer, e não há mais necessidade de o ajudar a sobreviver. O velho homem está no leito mortal: não chores por ele – ajuda-o a morrer. Isto porque somente com a morte do velho homem, o novo, pode nascer. A cessação do velho é o início do novo. A minha mensagem para a humanidade é um novo homem. Menos do que isso, não. Não algo modificado, não algo contínuo com o passado, mas totalmente descontínuo.
> ...
> Para destruir o homem, para destruir o seu poder, uma grande estratégia tem sido usada – que consiste em dividir o homem em dois. O homem tem vivido na dualidade de ser materialista ou ser espiritualista. Foi-nos dito que não podemos ser ambos. Ser o corpo ou ser a alma – Foi-nos ensinado que não podemos ser ambos. Esta foi a raiz da miséria do homem. Um homem dividido contra si próprio vai-se sentir num inferno. O céu nasce quando o homem deixa de se dividir contra si próprio. A separação do homem significa miséria, a integração do homem significa benção.
> ...

> O novo homem não é um campo de batalha, com a personalidade separada, mas um homem unificado, único, completamente sinérgico com a vida na sua totalidade.
> ...
> O velho homem viveu através de ideologias. O novo homem não viverá através de ideologias, nem através de moralidades, mas através da consciência. O novo homem viverá através da consciência. O novo homem será responsável – responsável por si próprio e pela existência. O novo homem não será moral, no velho sentido; ele será imoral.
> O novo homem traz um novo mundo consigo. Agora mesmo, o novo homem está obrigado a ser uma minoria mutante – mas ele é o transportador de uma nova cultura, a semente. Ajuda-o. Anuncia a sua chegada: esta é a minha mensagem para ti.
> O novo homem é aberto e honesto. Ele é transparentemente real, autêntico e auto-revelado. Ele não será hipócrita. Ele não viverá através de objetivos: ele viverá o aqui e agora. Ele só conhecerá um tempo: agora, e só um espaço: aqui. E através dessa presença ele saberá o que é Deus. Celebremos! O novo homem está a chegar, o velho está a ir. O velho está na cruz, e o novo está no horizonte." (Osho, 1978, *Philosophia Perennis*, Volume 2, Capítulo 2).

Podemos extrair da perspectiva apresentada nas falas de Osho, semelhanças com o contexto das cerimônias pesquisadas, onde o conceito central de unicidade como Verdade existencial de todas as coisas, que só poderia ser experienciada diretamente, além da compreensão intelectual da mente, faz parte de um cenário abrangente do movimento Nova Era. Heelas (1996), que atribuí grande importância a Osho na divulgação e propagação desses conceitos, evidenciou que o movimento Nova Era tem relação e influência na construção dos discursos do xamanismo moderno, onde a noção de unicidade, vista como uma *experiência* de realidade existencial, é relacionada com a *sacralização* do mundo e seu *reencantamento*.

Além de participar da concepção dos conceitos mais amplos que norteiam o movimento Nova Era, interagindo e informando a construção de discursos do neoxamanismo, Osho teve influência na trajetória pessoal de Ehekateotl, conforme apontado acima. Para reforçar essa influência, que aqui argumentamos interagir com o andamento e condução do palco das cerimônias no contexto pesquisado (da tradição), por marcar a trajetória do Chefe do FSIB, trazemos a seguir algumas falas de Satyaprem[104], discípulo de Osho que deu continuidade a sua proposta, com quem Ehekateotl teve contato pessoal na sua trajetória, participando de retiros e

[104] Nascido no Rio Grande do Sul, Brasil, teve o seu primeiro contato com o Osho ainda no início dos anos 80, de quem recebeu o nome Satyaprem, que significa "Amor pela Verdade". Estudou Jornalismo, se dedicou à Fotografia, Pintura e Poesia; publicando em 1983 seu primeiro livro - "PA", editado por Paulo Coelho, no Rio de Janeiro. Por aproximadamente vinte anos, esteve voltado ao trabalho com Terapia e Meditação, atuando no Brasil, Europa e Índia como parte da equipe de terapeutas da Multiversity da Osho Commune International. Satyaprem conta que em 2000 lhe foi revelado o "fim da busca" e, desde então, invoca o despertar das pessoas para sua natureza original, compartilhando (a vivência) Satsang - "Encontro com a Verdade", através de palestras e retiros (disponível em www.satyaprem.com , acesso em 21/12/2012).

vivências que também o influenciaram. Nessas falas podemos perceber a ressonância do panorama geral das propostas dos movimentos Nova Era e que também informam as perspectivas sobre as práticas no contexto urbano, influenciando os discursos da liderança da tradição do FSI no país, e que para essa análise contribuem com o esclarecimento do “palco das cerimônias” que tem o seu propósito orientado de forma oral.

> O chamado "Autoconhecimento" tem se resumido, equivocadamente, a analisar o conteúdo da mente. Porém, quando é proposto: "Conhece-te a ti mesmo" - esse é um questionamento radical, que provoca o conhecimento derradeiro. Qualquer investigação que parta de um equívoco jamais resolverá essa questão. Satsang promove o conhecimento final, a não-dualidade. No ambiente de Satsang você não é nem o buscador, nem o buscado: você é aquilo que está por trás de todas as coisas. Localizar "isso" é a única maneira de conhecer a si mesmo.
>
> Estamos habituados pela programação do software, embutido genética e culturalmente, a notar constantemente os eventos. Estou aqui, portanto, com um único convite: pare de notar os eventos! Você perde sua preciosa vida, se distraindo e analisando os eventos. Em verdade, a grande chave é: note os eventos, eles estão ocorrendo. Veja-os. Mas antes de tudo, note aquele que está a notar os eventos. Veja Aquilo que vê. E só tem uma maneira de acesso a isso, investigue com toda a sua vitalidade: quem é você?
>
> Observação é nossa natureza e seria de tremendo valor se você se dedicasse a observar o que está dentro, como tem feito com o lado de fora, que o mantém “con-fundido” com o falso eu. No momento em que você se dá conta que observa os objetos, você se destaca deles. Você observa o copo, portanto, você não é o copo. Da mesma forma, você observa o seu corpo, logo, você não pode ser esse corpo. Você observa os pensamentos, portanto, você não é aquele que pensa, você é aquele que, ulteriormente, assiste os pensamentos.
>
> Retornar à origem exige uma certa dose de atenção e inteligência. Não se trata de um aprendizado intelectual, você tem que Ver. Veja quem é você por trás de todos os conceitos convencionados, veja onde você mora, de verdade, encontre a essência de todas as coisas e, a partir disso, independente de qualquer que seja o acontecimento, você sabe que não há acontecimento que toque Aquilo que você é.
>
> Isso nos põe num novo paradigma, existe a necessidade de uma investigação precisa, muito mais objetiva que qualquer outro momento já tenha proposto. Tudo aquilo que você pensa a respeito de si mesmo deve ser verticalmente investigado. E quando você notar a si mesmo como Consciência, uma pequena chama terá se acendido e esta deverá tornar-se a base de qualquer reflexão, de qualquer relacionamento entre você e todos os objetos do mundo, em uníssono. Não há mundo sem você. Quem é mesmo você?
>
> *Satyaprem*

Insistimos em trazer mais uma das falas de Satyaprem[105], para ilustrar como esse contexto de encontros de trajetórias, em diferentes atividades do panorama geral da Nova Era, influenciam as experiências pessoais em curso, produzindo novas linguagens para expressar sobre o propósito das práticas aludidas.

> Gostaria de traçar um paralelo entre o corpo e a mente e a linguagem da computação, na tentativa de ilustrar melhor o que Satsang propõe. O hardware é o corpo, o software é a mente. Aquilo que você é, transcende a mente e transcende o corpo. Quer dizer: você é maior que ambos. Por esse motivo, não tem a menor chance de você estar contido nem em um nem no outro. Porém, ambos estão contidos nisso que você é.
>
> Seria obviamente estúpido, portanto, tentar encontrar a si mesmo na mente ou no corpo – tendo em vista que é você que os anima e não o contrário. Nossa questão derradeira, então, é: quem é você? O que é isso que contém todas as coisas e não é contido por nada?
>
> Até hoje, o software diz que você é a mente e que você é o corpo. Trago a notícia de que você não é o corpo nem a mente. Eis a nossa discussão posta. Agora, no contexto de Satsang, toda tese que você traga, a priori, deve ser discutida. Calmamente, uma discussão cool, sem necessidade de ganhos. Aliás, com extrema necessidade de perdas. Aqui discutimos a fim de perder os conceitos e não prová-los como verdade.
>
> Coloquemos todas as cartas na mesa, acendamos o fogo e vejamos o que fica. O fogo queima aquilo que é falso, a mentira. Aquilo que é Verdade se equipara ao fogo e, como um diamante, permanece intacto.
>
> A Verdade é por demais de simples e cheia de bendições. A verdade o liberta da prisão dos conceitos e pensamentos a respeito de si mesmo e do mundo.
>
> Essa é a única liberdade. Entregue-se a isso e veja o "fogo da Consciência queimar tudo".

Através dessas falas de Satyaprem podemos perceber a influência que a proposta mais ampla também presente nas práticas da Nova Era resultaram na trajetória particular do Chefe do FSI do Brasil, que expõe nas suas palavras o apontamento de qual seria o propósito das cerimônias centrais, que conteriam a "essência" dos ensinamentos nativos, que não poderia ser expressa, alcançada ou

[105] Dentro da perspectiva multissituada da pesquisa de seguir os atores (*follow the characters*), acompanhar o enredo/trama (*follow the plot*) e seguir os discursos (*follow the discourse*), tendo em vista que diversos participantes do FSIB participaram com Ehekateotl dos encontros com Satyaprem, acompanhei alguns de seus encontros para entender qual a sua proposta (que são gravados em vídeo). Os trechos desses encontros citados acima estão publicados em seu site e blog na internet, bem como em seus livros, que assim como aqueles de Osho, são na verdade transcrições de suas falas nesses encontros (disponível em http://www.satyaprem.blogspot.com.br/, acesso em 21/12/2012).

transmitida por palavras, onde, influenciado pelo seu próprio percurso pessoal, que tem inspiração no contexto amplo narrado acima, poeticamente proferiu orientação para "os alvos", os propósitos, da Busca de Visão e da Dança do Sol[106]:

Busca de Visão

Estamos habituados a buscar a resposta das nossas questões existenciais olhando para fora. No mundo dos objetos impermanentes tentamos entender, captar e fixar a permanência. A Busca de Visão é uma possibilidade para perceber que antes dos objetos, antes dos acontecimentos, das formas que vêm e vão, a resposta para todas as questões... simplesmente é. O encontro da visão correta é o olhar para dentro.
Na montanha, a possibilidade de descobrir o que isso significa...

Dança do Sol

Dançar até sumir o dançante.
Celebrar até sumir o celebrador.
Apenas dança... Celebração... Sem tempo. Sem espaço.
Nesta suspensão, some o corpo, some a mente, somem todos os objetos.
Esse é o convite: ir além do limite das experiências do corpo e da mente para possibilitar o reconhecimento de quem você É...

Desta forma, podemos perceber que aquilo que está em pauta para o discurso nativo é a experiência *direta* dessa unicidade, e que as palavras sobre isso pouco importam, sendo apenas visões e palavras pessoais sobre algo que só seria compreendido pela própria *experiência direta*. Nesse sentido podemos ver as palavras - a linguagem - como traduções empreendidas por seus atores, aonde estas sempre mudam, podendo se sofisticar de acordo com a trajetória de cada participante.

Este grau de subjetividade presente na forma com que os participantes se expressam sobre o significado e propósito das práticas observadas, também podem ser relacionados como o fruto da busca do religioso a partir das trajetórias e perspectivas particulares, que é concentrada nos indivíduos, tratando-se de uma característica da modernidade, onde a construção de uma identidade e de um sentido de mundo recai na esfera do indivíduo, como expressão de uma busca existencial. Assim conforme o estudo apontado inicialmente de Siqueira (2003), esta

[106] Dos anos 2011 e 2012, em: http://www.fogosagrado.org.br/, em 03/03/2012.

autonomia individual, esta livre composição de elementos simbólicos de doutrinas, de práticas e de rituais estaria associado, em certa medida, com a constituição de um mundo vital interior, no qual a realidade e a identidade são construídas de maneira simbólica pelo indivíduo.

Pela proposta objeto do palco das cerimônias no FSI do Brasil, pode se perceber que a prática da Busca de Visão tem a finalidade de proporcionar uma experiência de investigação *direta* dessa realidade, da unicidade e interconectividade de todas as coisas, vista como Verdade, e que, consequentemente, causaria um impacto radical na pessoa repercutindo em uma ressignificação de mundo. No mesmo sentido, a (investigação na) experiência possibilitaria o reconhecimento do "eu natural", visto como uma condição humana livre de condicionamento da cultura, em contrapartida e complementarmente ao "eu psicológico", aprendido culturalmente.

Neste *desenho cerimonial*, a proposta ritual é o isolamento total do indivíduo de todas as suas relações no mundo, interrompendo todas as suas relações em curso, aprendidas socialmente, assentadas como naturais, com a proposta de desnaturalizar sua visão de mundo. Pelo que, o ato de se colocar o indivíduo na natureza, sem contato com a "cultura", tem a função de interromper o fluxo desta, com o intuito de que a pessoa possa achar símbolos na sua própria experiência junto à natureza (afastado das relações sociais), com o intento de dar significado pessoal à experiência da vida, com a possibilidade, segundo o discurso nativo, de se alcançar o entendimento da condição humana em sua essência, livre de condicionamentos. Nesse sentido, esta experiência pode ser vista como uma proposta ritual de *alteridade radical* entre o aprendizado da Natureza e da Cultura.

Cabe ressaltar aqui que para análise do ritual, Lévi-Strauss ressalta a importância do rito, abordando este como "o modo pelo qual as coisas são ditas", esta maneira ou forma deve ser analisada à parte, complementarmente com "o que dizem as palavras". Nessa direção Lévi-Strauss aponta que os rituais são compostos por dois mecanismos estruturais básicos de funcionamento, a fragmentação e a repetição, onde ambas as operações alcançam o mesmo efeito, pois, segundo este autor, ambas buscam "restaurar a continuidade perdida do vivido no próprio plano do pensado". Assim, a essência do rito seria compreendida como de caráter continuísta e repetitivo, onde o sentido só é alcançado a partir deste, enquanto o pensamento

está relacionado aos termos pensar/diferença/descontinuidade, a operação ritual seria identificada com os termos viver/identidade/continuidade. Deste modo o estudo sobre os rituais compõe um instrumento privilegiado para entender um pouco mais sobre determinados valores pensados e vividos (Lévi-Strauss 1971).

Do ponto de vista lingüístico, Lévi-Strauss afirma que o mito é a linguagem funcionando em um nível especialmente alto, sendo que, nesta concepção, o ritual tem uma função articuladora entre periodicidade biológica e de estação e o passado que o liga ao longo das gerações (Lévi-Strauss 1970, 1976). No caso em estudo, podemos perceber que os rituais também são articuladores de uma relação com a memória dos "ancestrais comuns", memória de um passado longínquo, cujo propósito é trazido e renovado para o momento presente através da vivência das cerimônias que têm a função de reavivar o conhecimento ancestral.

Neste sentido, podemos notar que no caso analisado a prática em si das cerimônias está a comunicar algo, independentemente das narrativas dos participantes a seu respeito. Ou seja, a proposta central da realização das práticas no contexto pesquisado aponta que a vivência da cerimônia estaria a comunicar diretamente um aprendizado, que seria inerente a experiência em si, tendo pouca importância as traduções (falas) em relação aos seus propósitos.

Nessa esteira, podemos pensar o ritual como ferramenta que contém a manifestação dos significados, com a função de abrir a consciência dos indivíduos para a dimensão transcendente, a partir da qual brotam os valores permanentes que podem fornecer um sentido mais elevado para "o existir" de acordo com a tradição. No caso da tradição em pauta, os significados são compartilhados pela própria experiência ritual, onde as narrativas a seu respeito complementam a vivência das cerimoniais com as manifestações subjetivas. Estas acontecem em um campo comum de signos compartilhados pela experiência, que são expressos através das categorias nativas apontadas (descoberta do "eu natural", reconhecimento da unicidade, etc.).

Com essas reflexões podemos pensar na influência dos discursos e atos performáticos como criadores, transformadores ou legitimadores dos preceitos que estruturam a tradição. Tais ritos podem ser percebidos como técnicas em que o corpo atravessa por códigos simbólicos que constituem um repertório produtor de

significantes na vida social, impelidos através de diversos potenciais expressivos, não só das intervenções e atos de fala, mas também de toda a experiência gravada no corpo através das práticas. Assim, especialmente através das práticas cerimoniais, há a possibilidade de uma abertura dos indivíduos através de todos os estímulos corporais envolvidos, momentos em que o corpo recebe, apreende e comunica, estabelecendo uma fusão perceptiva de intenso envolvimento, possível apenas na experiência de um evento desta natureza (Citro, 2009).

Nesse sentido, no caso pesquisado, podemos ver as performances cerimoniais, incluindo os próprios eventos narrativos, como práticas constitutivas da experiência social dos atores, onde acontecem não apenas as inscrições nos corpos dos significados compartilhados ou representações de determinado valor, mas também a própria construção da tradição do grupo. Desta forma, como o corpo faz parte da dimensão do próprio ser, é *no* e *pelo* corpo que se efetivam e se inscrevem as experiências que podem ser pensadas como formadoras de uma modalidade particular de ser, pensar e estar no mundo.

Assim, podemos ver o ritual como um sistema culturalmente construído de comunicação, inclusive simbólica, sendo constituído de padrões e sequências de atos e palavras expressos de várias formas, cujo conteúdo e arranjo caracterizam diferentes graus de convencionalidade, de formalidade, de rigidez, de condensação e de repetição. Pelo que, a ação ritual tem desempenho abrangendo dimensões: do ato convencional; da atuação que utiliza vários meios pelos quais os participantes experimentam intensamente o evento; e no sentido dos valores e ideias que são vivenciados pelos atores durante o seu desempenho. No campo pesquisado, estas dimensões são (re) construídas pelos atores centrais e demais participantes que compõe o grupo cerimonial. Deste modo, o rito pode ser visto como a prática de uma tradição, a qual é movida pela ação, onde esta é rememorada, renovada e reatualizada na prática pelos atores. Nesse ambiente, Peirano (2003) sustenta que rituais são bons para transmitir valores e conhecimento.

Para Mauss, técnica e tradição estão unidos, na razão de que “não há técnica e não há transmissão se não houver tradição”. Mauss considera o corpo como o “instrumento primeiro e mais natural do homem”, sendo de fato moldado por meio de técnicas, que não são só tradicionais, mas também eficientes (Mauss, 1934). Nesta esteira, desde que Mauss afirmou que a noção de pessoa é uma categoria do

pensamento humano e, como tal, é construída histórica e socialmente, sendo, portanto, objeto de reflexão antropológica, esta temática tem adquirido cada vez mais relevância no campo da antropologia. Especialmente nas últimas décadas, a noção de pessoa e, concretamente, a discussão sobre corporalidade adquiriu relevância na discussão antropológica. Com este enfoque, as práticas em estudo podem ser vistas como *técnicas corporais* com implicações biológicas, psicológicas e sociológicas sobre o indivíduo, e que, conforme assevera Mauss, "esse estudo sócio-psico-biológico da mística deve ser feito. Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em 'comunicação com o Deus'" (2003:422). Neste sentido, Mauss sustenta que se devem analisar as técnicas e a razão do uso coletivo e individual da prática.

Desta forma, a cerimônia de Busca de Visão, segundo o discurso nativo, apontaria para uma experiência universal e comum a qualquer ser humano, possível de averiguação *direta* através da vivência da pessoa na prática do *desenho cerimonial.* Ainda segundo este discurso, esta experiência apontaria para o reconhecimento da interconectividade e da unicidade de todas as coisas e da condição comum que cerca todos os seres humanos, independentemente de sua condição cultural, que poderíamos expressar aqui, num certo sentido, como significado existencial, pela própria experiência e constatação, da frase atribuída a Confúcio[107]: "A natureza dos homens é a mesma, são os seus hábitos que os mantém separados."

Sobre essas cerimônias, Rose narra que "estes dois espaços, os círculos da busca da visão e da dança do sol, correspondem aos dois momentos distintos e complementares que marcam os encontros anuais em Segualquia. Na cosmologia do grupo, a busca da visão representa um movimento direcionado para a interiorização e o recolhimento, sendo mais centrado na experiência individual – o que se procura aqui é o contato de cada pessoa com o "Grande Espírito" ou "Grande Mistério" e as visões que esta pode ou não receber enquanto está em seu espaço na montanha. Já a dança do sol é um ritual coletivo (...) sendo o rito direcionado à continuidade da vida" (2010:44).

[107] Confúcio é o nome latino do pensador chinês Kung-Fu-Tze, (551 a.C.-479 a.C.). Foi a figura histórica mais conhecida na China como mestre, filósofo e teórico político. Sua doutrina teve forte influência não apenas sobre a China, mas também sobre toda a Ásia oriental (em *Cultura: um conceito antropológico*, Laraia, 2007).

De acordo com o discurso nativo, a realização do percurso cerimonial completo, que tem intervalos de um ano, com espaço para o transcurso das quatro estações, com a repetição dos *desenhos cerimoniais* durante um ciclo de quatro anos, possibilitaria a incorporação do "conhecimento nativo", dos signos transmitidos pela experiência[108] (pela Natureza). Através da repetição da experiência, ocorreria uma ressignificação dos signos da pessoa, com o rearranjo e acomodamento, ao logo de um novo ciclo da natureza, com as quatro estações, de novas compreensões do indivíduo. Repetindo-se, ao longo de quatro ciclos (anos), o processo de ressignificação e rearranjo baseado na experiência *direta* da Natureza, seria possibilitado alcançar a compreensão, a "clareza" na linguagem "nativa", da transitoriedade de todos os signos e o reconhecimento daquilo que é permanente e essencial a natureza humana.

A seguir, trazemos uma reflexão sobre o contexto maior da Nova Era, onde está inserida a busca contemporânea por essas cerimônias e por novas experiências espirituais, que (in) formam o panorama mais abrangente em que se situam estas práticas.

2.8. O contexto Nova Era

Tendo em vista a influência do fenômeno conhecido como Nova Era e a sua participação no contexto mais amplo no qual está inserida a prática contemporânea urbana dessas cerimônias indígenas, trazemos aqui algumas considerações sobre o movimento.

Para Heelas (1996), o movimento Nova Era representa uma das respostas mais fascinantes para os defeitos e potencialidades dos tempos modernos. Na sua obra inovadora, o autor identifica algumas das principais características do fenômeno, anunciado como uma "celebração do ser" da Nova Era, situando-o dentro do contexto cultural mais abrangente. Heelas expõe que o movimento Nova Era está diretamente relacionado com a modernidade, e que nessa relação ambivalente, a

[108] Os signos que se transmitem, segundo o discurso nativo, conteriam "valores nativos" que são narrados como maior conexão e harmonia com a natureza, (re)conhecimento do "eu natural", "conexão com o coração", que, na experiência, implicariam até em uma mudança de compreensão existencial sobre si - sobre o que significa ser um ser humano, e sobre o mundo – uma cosmovisão, que orientariam formas de ser e estar dessas culturas nativas.

Nova Era oferece uma alternativa espiritual radical com o *mainstream* e ao mesmo tempo uma celebração de alguns traços característicos da vida moderna. Neste sentido, o autor vê a Nova Era tanto como um movimento alternativo de contracultura quanto como uma expressão de espiritualidade dos nossos tempos, contribuindo com o estudo da espiritualidade contemporânea.

Assim, nos é interessante trazer algumas considerações de Heelas, que se relacionam com o contexto apresentado das práticas das cerimônias no contexto urbano moderno, compondo o extenso campo da Nova Era e das novas religiosidades.

> A Nova Era não mereceria ser assim designada se não fosse uma forma significativamente diferente do *mainstream* da modernidade, estendendo promessas para além e acima daquelas oferecidas pelas instituições convencionais. E de fato ela tem - em diferentes graus e de várias maneiras, dado diferentes respostas ao *mainstream* - quebrando com características centrais do nosso tempo. Mas enquanto o último capítulo concentrado em algumas das maneiras em que a Nova Era oferece alternativas para o mundo convencional (assim na posição de prometer lidar com dificuldades decorrentes dentro do *mainstream*), o argumento é que a Nova Era também pertence a aspectos centrais do nosso tempo (servindo para atender ou avançar nos interesses e expectativas das pessoas). Mais precisamente, o argumento é que a Nova Era incorpora, enquanto exemplificada, trajetórias culturais de longa data. Fornecendo uma versão radicalizada, e sacralizada, dessas trajetórias, os ensinamentos da Nova Era podem ser (relativamente) plausíveis e talvez mais atraentes do que outras alternativas em oferta. (Heelas 1996:153-154, tradução minha).
>
> Isto é especialmente verdadeiro para aqueles que dizem: “Eu sei que há algo mais, mas eu não tenho nada a ver com as religiões tradicionais e igrejas”. Estes que estão religiosamente inclinados neste tipo de maneira bem poderiam estar procurando o que eles podem ‘moldar de acordo com suas próprias necessidades e compreensão’. Valorizando a liberdade, eles poderiam muito bem estar buscando aquilo que lhes permita exercer a sua independência, autoridade, escolha, expressividade e - em vez do tradicionalmente posto, o obrigatório. Eles querem uma espiritualidade que lhes permite celebrar e cultivar o que escolherem ou desejarem ser. (Heelas 1996:172, tradução minha).

Neste cenário podemos ver que as práticas se apresentam dentro de um panorama amplo, onde as formas de crer contemporâneas estão relacionadas com o fenômeno do individualismo moderno. Neste contexto as cerimônias pesquisadas se apresentam dentro de um conjunto de inúmeras práticas, métodos, terapias alternativas como parte do universo da chamada Nova Era, e das novas religiosidades que participam na construção de novos estilos de vida. Este é o atual panorama encontrado nos grandes centros urbanos em que se apresenta a busca por novas experiências espirituais, terapêuticas, de religiosidade e de sociabilidade

(Magnani 1999). Neste contexto, a *experiência* nas práticas, no caso, nas cerimônias, tem especial relevo e, deste modo enfatizamos as considerações de Heelas sobre o foco na *experiência*, que se relacionam com o panorama do xamanismo urbano moderno:

> Grosseiramente, as pessoas destradicionalizadas querem religião destradicionalizadas: uma "religião" que é (aparentemente) mais construída do que dada, com práticas que enfatizam a autoridade dos participantes; que permitem que os participantes sejam pessoalmente responsáveis por sua salvação; que dizem que "os textos sagrados deveriam confirmar o que está em você" ou que se refere a "Deus/Divindade/Fonte", enquanto você experiencia "Ele/Ela/Aquilo"; que fornece orientação e experiência pessoal mais do que crenças; que não exige que a pessoa deva pertencer a uma organização particular. Esta, então, é uma espiritualidade que (parece) permite alguém explorar o seu próprio interior (*inner Self*); que permita a liberdade de ser você mesmo, que permita a alguém descobrir seu ser (*one-self*), em vez de entregar a tarefa para outros. Como Jean Houston (1987) que faz o argumento, com referência específica ao xamanismo, que "cada um pode ter uma experiência espiritual e de revelação direta e não mediada por estruturas ordenadas por Igreja e doutrina. Isto tem um apelo imenso para aqueles que buscam autonomia na jornada espiritual". (Heelas 1996:172-173, tradução minha).

Este fenômeno, geralmente visto como fortemente fragmentado, também já foi considerado como uma espécie de "religião pós-moderna", caracterizada por uma imensa bricolagem, resultado da livre escolha e junção de elementos tirados das mais diversas tradições e filosofias pelos participantes, realizada pela sua própria criatividade e nos limites de sua individualidade. Entretanto, há um pano de fundo comum independentemente desta liberdade de construção das representações a partir das trajetórias pessoais, onde estas formas de espiritualidade apresentam marcadamente a assinalação do *Indivíduo* em um lado, com suas diversas denominações e graus de profundidade, tais como "eu interior/eu superior", *self*, *inner spirituality, self-spirituality, inner voice*; e do outro lado o pólo exterior, do qual faz parte o indivíduo, a *Totalidade*, também expressa por representações tais como Transcendência, Absoluto, Cosmos, Natureza Superior, Natureza Divina, dependendo de cada versão e contexto específico dos movimentos denominados de Nova Era (Magnani 2005).

Todas essas perspectivas são marcadas por propostas de novas formas de espiritualidade que também tem como finalidade o desenvolvimento das potencialidades pessoais e do autoconhecimento.

Neste sentido, é atribuído um fundo comum a esse conjunto das práticas cerimoniais em estudo - a tradição - o que remete este movimento espiritual como parte da criação de uma espécie de religião pan-indígena essencialista, que é bastante inspirada nos ideais dos movimentos Nova Era, em especial em ideias tais como autocura, busca da "essência do Ser", sacralização do *self*, e a ideia da natureza como fonte de ensinamento (Labate, 2004). Estas questões também são reflexos da modernidade, onde as culturas são desterritorializadas, e a cultura espiritual da Nova Era, com sua forma de lidar com o sagrado, também aponta nesse sentido para descanonização entre o lugar e a essência (Labate 2004).

Nessa esteira, Hobsbawn destaca os processos de "reinvenção da tradição" como uma marca essencial da contemporaneidade, onde a "tradição inventada" é apresentada como um conjunto de práticas "de natureza ritual e simbólica, que visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado" (Hobsbawm, 1984).

Para Magnani (2000), o fenômeno Nova Era se refere a um momento de mudança e surgimento de uma "nova consciência" de posturas, concepções, comportamento e práticas religiosas contemporâneas, que visam o autoaprimoramento, conhecimento interior e busca de cada um por sua própria "verdade" e suas potencialidades. Em o Carnaval da Alma, Leila Amaral (2000) aponta a noção de "transformação" como o fundamento central dos movimentos espirituais da Nova Era.

Neste contexto Nova Era, o circuito das práticas em si participam em uma rede que articula diversos atores e espaços para as cerimônias e vivências, que permite a circulação dos mais variados sistemas, conformando um panorama amplo de novas expressões de espiritualidade. Neste âmbito podemos entender a "tradição" como um bem simbólico legitimador da autenticidade de certas práticas, que tem significância como experiência de alteridade, onde as práticas "tradicionais" são vistas como alternativas ao *mainstream* da sociedade.

CAPÍTULO 3
A rede pesquisada - Tradição e Inovação

3.1. A rede pesquisada

A partir da pesquisa de campo feita com o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, pude perceber a sua inserção em uma rede que participa na composição de um circuito do xamanismo urbano no país. Assim, conforme já antecipado, também empreendi observação participante em outros grupos que realizam as mesmas cerimônias[109], acompanhando os atores centrais que constroem o discurso amplo de *tradição nativa*. Pelo que, inspirado na proposta de uma etnografia multissituada (George Marcus, 1995), com o escopo de estudar a prática das cerimônias nativas no contexto contemporâneo local[110], acompanhei em campo vários grupos em lugares diferentes, seguindo as pessoas, as cerimônias, os discursos e o enredo, além da bibliografia apresentada.

No estudo sobre o xamanismo urbano de Magnani, este considera o neoxamanismo como mais um dos subcircuitos do fenômeno das práticas espirituais da Nova Era. Dentro da experiência em campo, pude perceber que as cerimônias do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, formam não apenas um subcircuito no interior de outro circuito, que compõe uma rede do xamanismo urbano, mas que também integram o fenômeno mais amplo que dialoga com os movimentos espirituais da Nova Era, eis que tem inspiração em ideias que lhes são comuns, abarcando também outros diálogos desse panorama abrangente, tais como as propostas de harmonização com a natureza, descoberta do “verdadeiro eu”, profecias, etc..

Dentro da multiplicidade de manifestações do xamanismo em contextos não indígenas, Langdon sugere questionar a utilidade do “xamanismo” como uma categoria analítica, apontando para a perspectiva de que este seja pensado como

[109] Aqui nos referimos ao fato de realizarem as Cerimônias de Tenda do Suor, de Chanupa, de Medicina e da Busca de Visão, sem levarmos em consideração as pequenas variações de forma e de discursos empreendidos pelos respectivos atores.

[110] A prática das cerimônias e o trânsito de atores se encontram distribuídos por diversas cidades brasileiras, realizadas por diferentes grupos, com uma concentração mais intensa no sul e sudeste do país, onde também há maior concentração de participantes do FSIB.

um fenômeno dialógico (Langdon, 2008)[111]. A autora enfatiza que o xamanismo vem sendo considerado como um fenômeno que se manifesta em grupos que podem ser pensados como temporalmente, culturalmente e geograficamente contínuos, sendo que na contemporaneidade, de mesma maneira, os movimentos de neoxamanismos apontam para o reconhecimento de que "xamanismo" não é um fenômeno exclusivamente de grupos indígenas que compartilham essa continuidade temporal, histórica e territorial.

Não é apenas a sua inserção nesse circuito que mostra a integração dessa modalidade de xamanismo urbano no universo dos movimentos Nova Era, isto porque, é possível assinalar a presença de um discurso compartilhado de "resgate da ancestralidade comum", que formam um discurso mais amplo de *tradição nativa*, que também orienta os discursos de tradição de cada contexto menor, compondo uma matriz discursiva básica, que norteia as principais modalidades de discursos de legitimação da tradição e suas derivações presentes no campo, apesar do ecletismo e da bricolage possíveis em cada um dos arranjos, resultado das leituras e experiências individuais de seus atores centrais. Essa mesma matriz dá o suporte discursivo mais geral ao próprio universo dos movimentos Nova Era, a despeito das variantes de cada grupo ou tradição específica.

Para apresentar esse panorama sobre a prática das cerimônias nos diferentes grupos e contextos pesquisados, fazemos uso da trajetória de atores centrais das práticas e dos eventos acompanhados em campo, incluindo as suas biografias, assim ilustrando o circuito analisado, onde os condutores de cerimônias participam na composição de uma rede que serve para pensar a temática proposta de "tradição e inovação".

Começaremos com o caso do indígena norte-americano Vernon Foster, que percorre diversas cidades pelo país, conduzindo cerimônias da tradição lakota, bem como palestras e *workshops*, onde se apresenta como guardião da tradição e suas cerimônias. Nesse tópico apresentamos as cerimônias desempenhadas e os discursos empreendidos sobre a sua tradição, bem como uma polêmica sobre a legitimidade dessas cerimônias por não-lakotas.

---

[111] "Se nós estamos a reconhecer que xamanismos emergem no diálogo entre vários atores, nós temos que questionar os paradigmas antropológicos que continuam a analisar xamanismo como uma filosofia ou lógica isolada sem considerar o contexto social, político e histórico da práxis xamânica." (Langdon, 2008).

Para isso participei de cerimônias e *workshops* conduzidos pelo Vernon Foster, atividades em que habitualmente contaram com participantes que compõe esse trânsito de pessoas pelas cerimônias. Estes eventos aconteceram em diferentes localidades, como Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro. Especificamente, participei de atividades de final de semana por ele conduzidas em Curitiba, em espaços de pessoas que também participam das atividades do FSI do Brasil, onde são realizadas as cerimônias em estudo. Também participei dessas atividades em Piraquara, Joinville e Florianópolis.

Nesse caminho de acompanhar a rede dessas relações, participei do IX Festival Yawa[112], no final de outubro de 2010, realizado na Amazônia acreana, o qual contou pela primeira vez com a presença de Vernon Foster, com a sua participação no desempenho das atividades, e com a sua condução de cerimônias, oportunidade em que realizou Cerimônias de *Sweat Lodge*[113] com a participação de índios Yawanawa e visitantes do Festival. Nesta oportunidade, participei por duas vezes da Tenda do Suor, acompanhando a sua condução, com as etapas cerimoniais, que formam a estrutura do *desenho cerimonial,* e suas falas oficiais. Entre essas falas, acompanhei o discurso de aliança entre os Yawanawa e Vernon Foster, chamado pelos anfitriões de "povo parente do norte", acarretando em relações que se estreitaram com a concretização de outras atividades em parceria, como outro evento que acompanhei no Rio de Janeiro, em junho de 2012, o Festival Yawa Rio+20, realizado também com a participação de Vernon Foster, conduzindo as atividades da sua tradição. Para ilustrar esse contexto em que os discursos de *tradição* são realizados, apresento o texto-convite do Festival Yawa Rio+20[114] que participei:

> O povo Yawanawa, povo da queixada, é guardião de um santuário ecológico com mais de 200 mil hectares, sendo 98% de mata virgem, no coração da floresta amazônica, em uma região do Acre que concentra uma das maiores

[112] Também participei do X Festival Yawa, em outubro de 2011, acompanhando o estreitamento das relações de participantes das cerimônias ameríndias com lideranças Yawanawa, entre eles membros e participantes do FSI do Brasil, que foram "iniciados" na tradição Yawanawa. Essas relações participam da formação de uma rede que compõe trânsito de cerimônias e pessoas, vistas como integrantes do xamanismo urbano contemporâneo, que fazem parte do panorama abrangente da circulação de práticas e cerimônias nativas na sociedade moderna.

[113] Uso aqui a expressão *Sweat Lodge* por ser o termo mais utilizado na bibliografia norte-americana sobre a cerimônia de Tenda do Suor na tradição lakota, cuja prática é chamada pelos indígenas tradicionalmente de *Inipi*, que, segundo conta o ator em questão, significaria "Casa de Reza", marcando diferenciação cultural de suas práticas em relação às práticas de outros povos nativos, em especial da região do México, que utilizam a palavra *Temazcal* (Casa de Vapor) para suas cerimônias de suor/sauna.

[114] Disponível no site do evento: http://festivalyawariomais20.blogspot.com.br/ (acesso em 15/10/2012).

> biodiversidades do planeta. Seus antepassados viviam há milênios na região em perfeita harmonia com a natureza, possuindo um profundo conhecimento das plantas de cura da floresta e uma visão espiritual bastante evoluída.
>
> Após quase um século de domínio e opressão, inicialmente pelos seringalistas e depois por missionários religiosos estrangeiros, este povo vem conduzindo nos últimos dez anos um grande movimento de resgate de sua cultura ancestral, que tem como principal elemento, o Festival Yawa. Realizado anualmente na aldeia Nova Esperança, este encontro inicialmente desenhado para o fortalecimento dos nativos, tem atraído cada vez mais participantes de várias partes do Brasil e do mundo.
>
> Neste ano de 2012, para celebrar o momento histórico da RIO+20, será realizado na cidade do Rio de Janeiro, logo após a conferência global, um encontro apresentando os elementos principais da cultura, assim como no festival Yawanawa da Amazônia. A comitiva contará com cerca de quinze representantes Yawanawas, incluindo suas principais lideranças. Rituais sagrados, pinturas corporais, contação de histórias, danças do mariri, e brincadeiras tradicionais. Oportunidade única para se aprofundar nas curas da floresta e no resgate da ancestralidade presente em todos nós...

A alocução acima nos permite visualizar o contexto compartilhado em que, como dissemos anteriormente, tradição é operada na prática através dos seus atores que tomam ações criativas para a preservação e expansão de sua tradição, onde é presença comum e constante a ideia de uma ancestralidade comum presente em todos os seres humanos. Esse movimento tem como elemento central a realização do resgate e reavivamento de suas cerimônias e práticas tradicionais, que são vistos como mantenedores da sua experiência cultural com seus conhecimentos. Nesse circuito de atividades e cerimônias, também observei diálogos de participantes que compõe a rede com o circuito de trânsito de pessoas.

Em seguida abordamos o caso de Sthan Xannia, visto por muitos participantes como um dos percussores do neoxamanismo no país. Sthan conduz cerimônias desde o final da década de 80, entre elas o Temazcal, a Chanupa, Cerimônia de Medicina e a Busca de Visão, desempenhando-as a partir de sua trajetória pessoal que incluí, conforme relata, o contato com índios navajos nos Estados Unidos com quem aprendeu e recebeu as instruções para tanto.

Sthan Xannia concentra suas atividades no Estado de São Paulo, onde constituiu um grande grupo de participantes das cerimônias, mas também realiza diversas viagens para ministrar *workshops* e conduzir cerimônias em outras cidades,

onde se apresenta como pesquisador atuante das tradições nativas brasileiras e norte-americanas. Nas suas palavras, Sthan desempenha "um trabalho que se destaca por unir de maneira simples os ensinamentos dos Índios do Norte e do Sul, adaptando-os à nossa realidade e às nossas necessidades diárias", realizando "intercâmbios com o Saber Sagrado das Tradições Nativas das Américas". Dentre as cerimônias que Sthan conduz habitualmente e com maior intensidade está o Temazcal, a Cerimônia de Medicina e de Busca de Visão.

Na pesquisa de campo, também participei de cerimônias do FSI do Brasil com a participação de Sthan Xannia, em especial em duas Danças do Sol realizadas no espaço cerimonial de Segualquia, em janeiro de 2011, conduzida por Ehekateotl, e de 2012, conduzida por Tekpankali, onde acompanhei as suas relações com o FSI se estreitaram, dando fruto a uma relação de aliança[115].

De mesma forma, Sthan também recebe e promove as atividades conduzidas por Vernon Foster, cerimônias e *workshops* de finais de semana, também promovendo outras cerimônias nativas, como as conduzidas pelos Yawanawas. Portanto, trata-se de um interlocutor privilegiado para a presente análise, pois Sthan pode ser percebido como um desses atores centrais[116] na composição dos discursos de tradição nativa e do estabelecimento e manutenção de uma rede de relações que compõe o circuito do trânsito de pessoas pelas cerimônias e vivências.

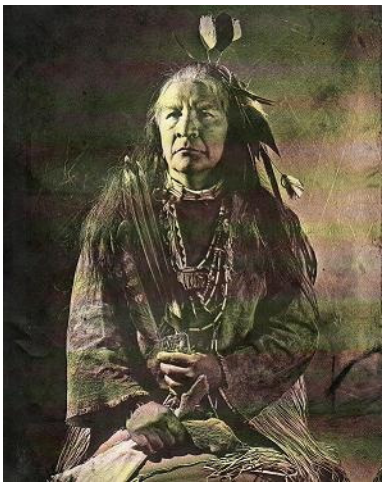
Após retornaremos ao contexto do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, trazendo uma abordagem comparativa sobre a Cerimônia da Busca de Visão e inovações observadas nos contextos específicos das práticas. Nesse argumento que tem como foco central de análise a cerimônia da Busca de Visão, trazemos elementos que colaboram na análise da construção dos discursos de tradição, onde essas relações de alianças contribuem com o repertório sobre a legitimidade das práticas no contexto pesquisado, e, por fim, abordamos os contornos da rede delineada na qual se insere o grupo central pesquisado.

---

[115] Na Dança do Sol de 2012, Sthan recebeu o nome de Tehuan Tepelt, dado por Tekpankalli dentro da tradição do FSI, com isso se estabeleceu uma aliança com o "rezo" (projeto) de tornar o seu espaço de atividades em São Paulo também "alinhado" com o "desenho" - forma cerimonial - da tradição do Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Com essa relação, Tekpankalli foi convidado a conduzir Cerimônias de Meia Lua e de Temazcal nesse lugar, assim também sendo um espaço para receber as cerimônias da tradição do FSI.

[116] Para uma melhor demonstração dessa posição de Sthan no circuito neoxâmanico nacional ver a recente dissertação de Braga (2010).

3.2. A tradição lakota - Vernon Foster



117

Como antecipado, dentro do circuito de eventos que trazem a prática das cerimônias nativas, que compõe uma rede, encontramos Vernon Foster, um índio norte-americano que conta ser nativo da etnia Klamath/Modoc[118], mas que foi adotado ainda na juventude pela "Nação Lakota", apresentando-se como guardião e curador da tradição.

Vernon Foster conta fazer parte do *American Indian Movement* (AIM), sendo ativista desde 1968, onde atua como diretor regional do AIM e também trabalha com diversas tribos ajudando a desenvolver programas culturais e educacionais. O *American Indian Movement* é uma organização ativista nativa americana nos Estados Unidos, fundada em 1968, em Minneapolis, Minnesota, por nativos americanos no contexto urbano. A agenda da AIM concentra-se na espiritualidade, soberania e liderança. A organização foi formada para tratar de várias questões a respeito da comunidade nativa americana, incluindo a pobreza, questões de

[117] Fotos de Vernon Foster retiradas dos emails de divulgação dos seus eventos.

[118] Os Klamaths são um povo indígena norte-americano da área do planalto que agora é o sul do estado do Oregon nos EUA (Southern Oregon), e os Modocs originalmente viviam na região fronteira que agora é do nordeste da Califórnia e centro do sul do Oregon. Os Estados Unidos, os Klamaths e os Modocs assinaram um tratado em 1864, que instituiu a Reserva Klamath, ao nordeste de Upper Klamath Lake, no qual essas tribos tinham que ceder a terra na Bacia do Klamath para os Estados Unidos. Eles estão atualmente divididos entre Oregon e Oklahoma e pertencem a uma das duas tribos reconhecidas em âmbito federal, as Tribos Klamath no Oregon e da tribo Modoc de Oklahoma. A língua Klamath-Modoc, também simplesmente Klamath, é uma língua nativa americana que foi falada em torno do lago Klamath, no que é hoje o sul do Oregon e o norte da Califórnia. É a linguagem tradicional dos povos Klamath e Modoc, cada um dos quais falava um dialeto da língua (Waldman, 1999, Encyclopedia of Native American Tribes).

moradia, tratados, e do assédio da polícia. Desde o seu início, em Minnesota, AIM atraiu membros de todo os Estados Unidos, e também do Canadá.

Nas décadas seguintes a fundação do AIM, o grupo liderou protestos defendendo interesses indígenas americanos, inspirando renovação cultural, monitorado atividades policiais e coordenado programas de emprego em cidades e em comunidades rurais de reservas pelos Estados Unidos. O AIM muitas vezes apoiou interesses e causas indígenas fora dos EUA.

Esse movimento urbano indigenista ganhou relevo em outubro de 1971, quando o AIM reuniu membros de todo o país em um protesto, em Washington/DC, conhecido como *Trail of Broken Treaties* ("Trilha dos Tratados Quebrados"). Nesse episódio, o AIM ganhou atenção nacional ao apreender a sede nacional do *Bureau of Indian Affairs* (BIA) (Escritório de Assuntos Indígenas) e apresentar uma lista de vinte pontos de exigências para o governo federal. Em 1973, o AIM liderou um impasse de 71 dias de luta armada com as forças federais em *Wounded Knee*, Dakota do Sul, na reserva indígena de *Pine Ridge* (Banks e Erdoes, 2004).

Esses últimos eventos também foram narrados diretamente por Vernon Foster em uma vivência que participei, em Piraquara, que ele denominou de “Caminho do Coração”, aonde ele também conduziu uma Cerimônia de Tenda do Suor. Nesta oportunidade, Vernon contou[119] que o episódio de *Wounded Knee* foi decorrente do fato que muitas pessoas na reserva estavam descontentes com o falta de proteção da sua tradição, com a pobreza de longa data e com as falhas do governo federal para fazer jus aos seus tratados com as nações indígenas. Assim, em 27 de fevereiro de 1973, cerca de trezentos Oglala Lakota e ativistas do AIM foram para a aldeia de *Wounded Knee* para realizar seus protestos. Nesse episódio, Vernon Foster conta que ocorreu um cerco de 71 dias, com o FBI e “US Marshals” isolando a área e incluindo posteriormente a presença da Guarda Nacional. A ocupação foi simbolicamente realizada no local do famoso massacre de *Wounded Knee* de 1890[120]. Os Lakotas exigiram um renascimento das negociações sobre o tratado para começarem a consertar as relações com o governo federal a respeito da sua

[119] Vernon fala em inglês nas suas preleções (palestras e *workshops*), sendo realizada também a tradução para o português pela apoiadora e tradutora que o acompanha no seu percurso pelo país. Já os cantos e algumas falas cerimoniais são feitos na língua lakota.

[120] O massacre de *Wounded Knee,* ocorrido em 29 de dezembro de 1890, foi o último dos maiores conflitos armados entre os Lakotas e os Estados Unidos. Ele foi descrito como um "massacre" pelo General Miles Nelson A., em uma carta ao Comissário de Assuntos Indígenas.

soberania. As negociações periódicas foram realizadas entre o porta-voz da AIM e os negociadores do governo dos EUA. Entretanto, ocorreram tiroteios envolvendo ambos os lados. Numa das vivências que participei, Vernon Foster contou ter participado nos 71 dias deste episódio[121], que terminaram quando os anciões encerraram a ocupação, em abril, após um cherokee da Carolina do Norte e um membro lakota da AIM Lakota terem sido baleados e mortos.

Com a apresentação de sua trajetória, Vernon Foster se coloca como legítimo portador de "ensinamentos da tradição nativa americana", desempenhando atividades com a finalidade de ensinar seus conhecimentos. Assim, também percorre cidades pelo mundo difundindo sua tradição, onde se apresenta como profundo conhecedor da cultura nativa americana e guardião de técnicas de cura ancestrais passadas através de gerações.

A primeira vez que tive contato pessoal com Vernon Foster foi em outubro de 2010, por ocasião do IX Festival Yawa Pano, evento que acontece anualmente há dez anos na Aldeia Yawanawa Nova Esperança, que fica nas margens do Rio Gregório na Amazônia acreana. O convite que recebi por email de um dos grupos participantes das cerimônias nativas, trazia a seguinte divulgação do festival:

> "Cinco dias e cinco noites de imersão no coração da floresta amazônica, aldeia Nova Esperança, Acre. Celebrando a cultura ancestral do povo Yawanawa e suas medicinas de cura e harmonia com o planeta. Um festival desenhado para o fortalecimento dos povos nativos mas que tem cada vez mais atraído participantes de várias partes do Brasil e do mundo num movimento de resgate da ancestralidade presente em todos nós".

Pelo convite podemos perceber que há um discurso compartilhado de "ancestralidade comum", tanto no argumento dos nativos norte-americanos, quanto desses indígenas Yawanawas, e no discurso do FSI do Brasil, que têm como referência última da origem das práticas da sua tradição uma ancestralidade compartilhada por toda a humanidade, sendo as cerimônias vistas como "heranças dos anciões do passado deste caminho", que "são os conhecimentos universais condensados em ritos ou desenhos cerimoniais".

Neste evento acompanhei um grupo que participa de diferentes cerimônias indígenas, incluindo as cerimônias yawanawas e as do FSI do Brasil, com o objetivo

[121] O já citado Leonard Crow Dog também estava no cerco de *Wounded Knee* em 1973 e testemunhou o episódio na reserva (Erdoes e Dog Crow 1995).

de pesquisar o circuito e o trânsito das pessoas nas cerimônias, seus interesses e discursos ao redor dessas atividades. Em campo, já havia ouvido falar sobre Vernon, a quem os participantes se referiam como um índio lakota guardião da tradição de sua cultura. Assim tinha interesse de acompanhar suas cerimônias, para poder observar sua condução, instruções, falas, cantos e forma cerimonial. Nessa oportunidade, participei de duas Tendas do Suor conduzidas pelo Vernon, onde vários indígenas yawanawas participavam pela primeira vez da cerimônia. Por duas vezes, em dois dias seguidos, participei e observei a condução da Tenda do Suor por Vernon, sendo que ambas as tendas foram muito similares com as demais tendas que havia participado, incluindo as do FSI, mas, contudo, apresentando pequenas diferenciações e orientações sobre o propósito cerimonial e suas representações particulares[122], caracterizando uma performance própria na condução da cerimônia.

No último dia do Festival, foi aberta a palavra para Vernon Foster, reconhecido pelos indígenas locais como "povo parente do norte", que proferiu o seguinte discurso (em inglês) que filmei, cujo conteúdo faço a transcrição abaixo já com tradução minha para o português:

> As mesmas coisas que vocês passam aqui, nós passamos lá também.
>
> Nós não éramos autorizados a ter a nossa cultura nos Estados Unidos até 1977. Então desde aquele tempo, muitos dos nossos povos nativos na América esqueceram suas tradições/caminhos ("ways"). Atualmente, nós nos encontramos em um processo de redefinir quem somos como povo. E começa com a fundação espiritual para reivindicar a cultural. Quando você sabe a história da sua Criação, então o resto da sua cultura vai ser lhe entregue pelo Criador.
>
> O que eu vi aqui é mais que as danças, os cantos e as línguas. Esses são apenas os atributos físicos para a nossa cultura. É um sistema de valores para manter a nossa sociedade (comunidade) viva. Como eu penso a mim mesmo/o meu ser ("How I think my Self"). Como eu trato os outros. E como eu trato todos os elementos naturais, a natureza. O meu coração fica muito feliz em ver outras nações vindo a este Festival.
>
> Houve uma época em que as nossas aldeias eram separadas, e os Lakotas lutavam com os Crows, que roubavam mulheres dos Cheyenne, e os Cheyennes roubavam cavalos dos Lakotas. Então havia diferenças, mas hoje em dia nós somos tão poucos, que nós transformamos nossas diferenças nas nossas tradições. E então nós aprendemos a

[122] A estrutura, funcionamento e seqüência da cerimônia é praticamente a mesma, que formam uma sauna com pedras quentes que transformam a água em vapor, dividida em quatro etapas ("quatro portas"). Como exemplo de particularidades, Vernon expressa que a primeira porta representa a "Direção Norte" e segue as demais etapas com o circuito representado pelas direções seguintes: leste, sul e oeste. Na forma cerimonial do FSI do Brasil, a primeira porta/etapa é representada pela "Direção Leste", fazendo o circuito seqüencial pelas direções sul, oeste e norte. Ou seja, em uma tradição começa-se pela representação da direção norte (caso da Tenda do Suor na tradição lakota segundo Vernon Foster) e na outra se termina na direção norte, iniciando pela representação da "Direção Leste" (caso da Tenda do Suor na tradição do FSI do Brasil).

> compartilhar uns com os outros, e nós vimos a nos juntar, unidos. Porque há muita gente no mundo que gostaria de nos ver assim (fez um gesto com a palma da mão espalmada com os cinco dedos da afastados). Mas quando nós nos unimos como povo nós ficamos assim (fez um gesto com a mão juntados os dedos, exemplificando a ideia de união). Nós fortalecemos, damos poder, um ao outro.
>
> Então isto é uma coisa bonita e eu posso ver isso crescendo e vai começar com as pessoas jovens. Vocês continuem a cantar e dançar, e isso trará o povo junto. Tenham compaixão uns com os outros. Tenham compaixão pelos outros. Ajudem/apóiem suas lideranças. Se você tem diferenças com suas lideranças, procurem resolve-las. Porque nós não podemos nos permitir lutar mais um com os outros. E temos que estar preparados para o mundo vir e nos olhar, e para usar o que nós temos. Eles (os brancos) nos ensinaram a sua língua, eles nos ensinaram seus modos, agora nós somos os professores. Eles virão aqui para aprender o nosso jeito ("our way"). Eles vão aprender da gente como cuidar um do outro. Eles vão aprender com nós como amarem a si próprios. E é melhor eu terminar que o trovão está chegando..."

Esse discurso ilustra o contexto da cultura indígena urbana nos Estados Unidos, que são permeados de conflitos e tensões no diálogo com o Estado, e mostram a presença do argumento de resgate cultural através das cerimônias e práticas tradicionais, que são vistas como fontes reavivadas e fornecedoras da memória cultural, assim como também é o propósito do Festival Yawa em questão. Nessa (re) construção da cultura, as práticas e cerimônias são vistas como atributos físicos que servem de veículo para a dimensão espiritual se manifestar e concretizar o reavivamento cultural. Ou seja, a dimensão da experiência dos atores nas práticas é informativa na manutenção e desenvolvimento da tradição.

Nessa mesma ocasião no Festival, o Pajé Yawa dos Yawanawa , então aos 98 anos, proferiu a seguinte declaração[123] sobre o movimento de alianças e resgate cultural:

> "Não é apenas um ano novo. É um novo ciclo da humanidade. É uma outra era. Não é mais aquela que a gente vivia. É um outro tempo. Esse outro tempo é o tempo do perdão. Tempo do amor. Tempo da espiritualidade. É o tempo de o homem voltar para sua origem. Para a terra. O nosso coração. Olhar a Terra. Saber amar uns aos outros, saber se respeitar. Buscar alianças, se solidarizar."

[123] Essa declaração foi registrada na Exposição "No Coração do Mundo", sobre o povo Yawanawa durante a Rio+20. A divulgação do evento narra que "A Exposição 'No Coração do Mundo' não se trata de uma exposição comum - é uma exposição fotográfica sensorial, considerada um chamado da floresta amazônica para compartilhar a essência da energia da floresta, seus segredos e descobertas, e assim unir o visitante com o coração da Terra." (http://www.agencia.ac.gov.br/index.php/noticias/meio-ambiente/19955-exposicao-no-coracao-do-mundo-fala-sobre-o-povo-yawanawa-na-rio20.html , acesso em 15/10/2012.

Pode-se depreender desses discursos que a produção da cultura é vista como uma construção, vista como exequível através da "espiritualidade", operada pelos seus participantes e que é alcançada e concretizada por meio das práticas cerimoniais, através das quais a tradição - a cultura - é resgatada, (re) organizada, (re) aparelhada e (re) arranjada.

No seu percurso pelo país Vernon Foster viaja por diversas cidades, conduzindo palestras, cerimônias, *workshops*, vivências, jornadas e sessões de cura, que tem o escopo de difundir a sua tradição. Entre as cerimônias que conduz, estão a Tenda do Suor e a Cerimônia de Chanupa, sendo que também participou como diretor na Busca de Visão realizada nas Serras Altas da Mantiqueira, em Itamonte, Minas Gerais.

Para ilustrar a forma que as atividades são apresentadas no contexto urbano pesquisado, trago abaixo as informações de um e-mail-convite de uma das atividades de final de semana que participei. Podemos constatar nessas informações o contexto e a forma em que as cerimônias são divulgadas, aqui, no caso de Vernon Foster, podemos ver como os próprios nativos urbanos promovem a difusão da sua tradição, realizando parcerias com pessoas que participam desse circuito e trânsito ao redor da prática das cerimônias indígenas, que formam uma rede.

VERNON FOSTER - JORNADA

É com muita honra e alegria que estamos recebendo a visita do "Chefe *Wakia Um Manee*", dos Lakotas de Sedona/EUA, para fazer uma vivência de dois dias com conteúdos e dinâmicas diferentes.

Vernon Foster é uma das grandes lideranças indígenas atuais nos EUA. Seu nome indígena lakota: é *Wakia Un Manee* que significa "Aquele Que Anda Com o Trovão". Ele tem sido um ativista para o povo indígena norte-americano desde 1968 e é o diretor regional do movimento indígena no sudoeste americano. Vernon é um curandeiro que usa métodos de cura indígena seculares. Ele também ajuda a desenvolver programas culturais e educacionais como professor e conferencista.
(http://www.indigenouspeoplesresourcefoundation.org/Home_Page.php)

Programação do final de semana:

Sábado - formato de workshop
Público: terapeutas, curadores, médicos, psicólogos e pessoas em busca e em processo de autocura.
Neste workshop, mergulharemos no universo da espiritualidade indígena compreendendo e vivenciando seus princípios e valores através de exercícios, dinâmicas e técnicas de cura nativa.
Os participantes terão a oportunidade de vivenciar esses ensinamentos e aprender essas técnicas em um círculo sagrado criado pelo próprio grupo. Ainda, poderão usar esses ensinamentos e técnicas no processo de autocura e integrá-los as suas práticas de cura e ao cotidiano num viver mais harmônico, consciente e equilibrado.

Alguns dos temas abordados:
- Transformando energia - reciclando a negatividade em algo positivo
- Como permanecer alinhado e conectado espiritualmente, não reagindo e não se deixando afetar pela negatividade do meio, e ainda ser capaz de reciclar o negativo em energia positiva e curadora.
- Integração dos dois mundos - o equilíbrio entre o intelecto e a intuição
- Como discernir o que é a voz da mente e o que é a voz do coração e como integrá-las para que juntas, e não uma contra a outra, possam guiar nossos caminhos e realizações na vida.

Domingo - formato de círculo cerimonial.
Público: pessoas conectadas com a espiritualidade e as forças da natureza.
Nesta vivência, compartilharemos ensinamentos da tradição nativa americana, vivenciando rodas de cantos, curas e cerimônias.
- Prática de cantos e toques de tambor na forma tradicional
- Ensinamentos da importância dos cantos nas cerimônias, círculos e na cura
- Histórias, lendas e algumas profecias para este tempo
- Roda da Cura com cantos e tambor em círculo
- Cerimônia do Tabaco Sagrado (Cachimbo)
- Cerimônia de *Inipi* (Tenda do Suor)

Participei desse evento, que foi realizado na casa de uma Mulher Medicina do FSI do Brasil, em Piraquara, onde costumam ocorrer cerimônias de Temazcal, de Chanupa e de Meia-Lua entre outras atividades e cerimônias indígenas.

Como podemos perceber pela divulgação do evento, conforme já anteriormente exposto, as perspectivas sobre as práticas são diversificadas, abordando desde uma posição sob o viés de espiritualidade (religioso), como proposta de “cura”, de autoconhecimento, de “viver mais harmônico, consciente e equilibrado”. Durante a vivência, Vernon Foster enfatizou que a proposta essencial era que as pessoas se “conectassem com o próprio coração”, por essa razão, o nome dado a vivência era “Caminho do Coração”. Este aspecto é de especial relevo para análise das cerimônias no contexto contemporâneo, sendo reiterado em todo circuito das cerimônias acompanhadas, onde os discursos proeminentes sobre as práticas é no sentido de que as cerimônias teriam a potencialidade de proporcionar ao indivíduo uma descoberta do seu “real ser”, da sua “real natureza”, do seu “eu natural” - visto neste contexto como o “próprio coração”. Por essa razão, ressaltamos no e-mail acima a proposta nativa manifestada como “equilíbrio entre o intelecto e a intuição” e “como discernir o que é a voz da mente e o que é a voz do coração”, que é uma linguagem que se faz presente nos mais diversos contextos dos movimentos Nova Era e que compõe a perspectiva da prática das cerimônias nativas no contexto urbano moderno.

Nesta oportunidade, participei da minha terceira Tenda do Suor com a condução de Vernon Foster, estava focado em acompanhar os detalhes da cerimônia de acordo com o seu discurso sobre a sua tradição lakota. Com este objetivo, de comparar os discursos e as cerimônias, pude observar o posicionamento deste indígena norte-americano sobre a sua tradição e suas cerimônias, bem como um conflito narrado sobre a realização dessas práticas por não indígenas, que usamos como referência para falar da prática no contexto contemporâneo, aonde diversas cerimônias indígenas conduzidas por indígenas e não indígenas formam um circuito de pessoas e de práticas, que compõe uma rede em que participa o FSI do Brasil.

Vernon Foster expôs uma polêmica que existe sobre a legitimidade da prática da sua tradição por não lakotas, dizendo que atualmente as cerimônias vêm sendo objeto de apropriação cultural[124] por pessoas não reconhecidas.

Na palestra de introdução, Vernon narrou parte de sua trajetória e, a partir dela, apresentou a sua posição como guardião da tradição lakota, sendo desta maneira que é divulgada a sua posição frente a sua tradição, que percebemos ser pautada na própria trajetória e posição (*status*) do indivíduo. Isto pode ser percebido como fator promotor do discurso de legitimidade da tradição, assim como é observado nos dos demais grupos estudados, onde os discursos de tradição são operados a partir da trajetória de seus atores. No entanto, é peculiar na presente análise o fato de Vernon Foster se apresentar como indígena norte-americano nativo da etnia Klamath/Modoc, mas que foi adotado ainda na juventude pela "Nação Lakota" de Sedona, nos EUA. Este fato evidencia aspectos do contexto urbano contemporâneo, onde a etnia como genética de nascença não é um fator determinante exclusivo para a articulação do discurso de tradição, sendo a própria trajetória do sujeito na tradição que da base a fluidez da tradição e sua legitimidade. Assim, o caso de Vernon ilustra o próprio processo de trânsito da tradição, característica do contexto indígena urbano contemporâneo, servindo como exemplo para ilustrar o discurso nativo por Vernon Foster.

[124] Usamos a expressão "apropriação cultural" no sentido de adoção de alguns elementos específicos de uma cultura por um grupo cultural diferente. Estes elementos, uma vez removidos de seus contextos culturais indígenas, podem assumir significados diferentes, ou simplesmente menos diversificados do que aqueles que eram iniciais. A apropriação prática envolve a "apropriação" de ideias, símbolos, obras de arte, imagem, som, objetos, formas ou estilos de outras culturas. Na antropologia, encontramos estudos do processo de apropriação cultural, ou empréstimo cultural, como parte de uma mudança cultural e de contato entre culturas diferentes. (Schneider, 2003 e 2007).

Vernon conta que seguiu um longo aprendizado, participando de muitas Buscas de Visão e Danças do Sol, que compõe o "Caminho Sagrado", o "Caminho Vermelho" e formam a tradição lakota (nas suas palavras, "*The Sacred Way*", "*The Red Path*", "*the lakota way*"), sendo esse processo fundamental dentro da tradição lakota. Assim expõe que os não indígenas que não seguem o "Caminho Sagrado", que não passaram pelo longo processo tradicional de aprendizado segundo as maneiras lakotas, não podem dizer que suas práticas são as cerimônias sagradas lakotas, sustentando a ilegitimidade de qualquer apropriação nesse sentido, e que ocorrências desse caráter constituem além de falsidade, também uma ofensa aos princípios lakotas.

Para abordar esse assunto, Vernon narrou um episódio polêmico ocorrido perto da cidade de Sedona, Arizona, no dia 8 de outubro de 2009, que ganhou forte repercussão na mídia norte-americana, em que um americano não indígena, James Arthur Ray[125], conduziu uma Tenda do Suor que resultou na morte de três pessoas, levantando o debate sobre a legitimidade das práticas. A Tenda do Suor era parte culminante de um retiro de cinco dias intitulado de "Guerreiro Espiritual", considerado como um evento da Nova Era que foi concebido e apresentado por James Arthur Ray no resort Vale dos Anjos perto de Sedona. No ocorrido, dois participantes morreram durante a prática da Tenda do Suor, sendo que outros dezoito foram hospitalizados depois de sofrerem queimaduras, desidratação, problemas respiratórios, insuficiência renal, com elevada temperatura corporal, e outra participante morreu depois de ter permanecido em coma por uma semana. Os participantes, cerca de cinqüenta, que pagaram cada um cerca de US$ 10.000 para participar do retiro, tinham jejuado por trinta e seis horas durante uma prática de Busca da Visão antes do dia da Tenda do Suor, sendo que antes de entrar na Tenda, os participantes comeram um grande buffet de café-da-manhã que foi servido no retiro. Na Tenda do Suor, sob a condução de Ray, os participantes foram reunidos em uma longa e baixa estrutura de madeira moldada, coberta com lonas e cobertores, em que pedras foram aquecidas sobre um fogo do lado de fora, sendo

[125] James Arthur Ray, nascido em 22 de novembro de 1957, é um autor e palestrante motivacional conhecido como um guru de auto-ajuda nos EUA. Ele é o autor de diversos livros, um deles *Harmonic Wealth* se tornou um bestseller do New York Times freqüentemente apresentado no programa de televisão *Today Show*. Entres seus livros estão: "A Ciência do Sucesso", "Espiritualidade Prática: como usar a energia espiritual para criar resultados tangíveis", "A riqueza harmônica: O Segredo de atrair a vida que quer", "As Sete Leis da riqueza verdadeira: criar a vida que deseja e merece". Em 2006, ele apareceu no programa Larry King Live, da CNN, e foi conferencista convidado no filme popular "O Segredo".

trazidas para o interior da tenda, antes de cada rodada de sauna, sendo que Ray controlava o tempo, o número de rodadas, o número de pedras utilizadas e a quantidade de água que ele derramava sobre as pedras para criar o vapor. Em três de fevereiro de 2010, Ray foi preso pelas mortes desses participantes da sua Tenda do Suor e foi julgado por homicídio. Ray foi absolvido de homicídio doloso, mas condenado por três crimes de homicídio por negligência (culposo). O episódio foi objeto de dezenas de reportagens no noticiário norte-americano[126], que conferi a partir do relato de Vernon Foster.

A partir da pesquisa dessas notícias, pude analisar a polêmica sobre a prática dessas cerimônias sob a perspectiva nativa, onde foram ouvidos nativos norte-americanos tidos como especialistas na Tenda do Suor, em reportagens[127] sobre o episódio, que expressaram censura sobre a condução ilegítima e indevida. Nestes depoimentos, criticaram a construção e condução da Tenda do Suor que não cumpre as formas tradicionais, sendo utilizadas as palavras "bastarda" e "profana" para referenciar a essas cerimônias copiadas sem qualquer alinhamento com o aprendizado tradicional. Alguns líderes indígenas expressaram suas preocupações sobre o assunto, afirmando que a cerimônia é o seu modo de vida e não uma religião, sendo protegida pelas leis dos EUA e pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Neste sentido, as declarações dos nativos são de que a cerimônia só deve estar nas mãos de portadores da Tenda do Suor sancionados por um aprendizado de povos legítimos. Entre as objeções da prática não autorizada, inclui-se a falta do longo e continuo treinamento adequado, a construção incomum das tendas com material não transpirável, a cobrança de valores para a participação da cerimônia visando lucro, a quantidade exagerada de participantes e a duração excessiva da cerimônia.

Nestas reportagens, conta-se que as comunidades indígenas têm procurado ativamente impedir abusos de suas tradições. Também é informado que foi proposta

---

[126] Seleciono três das principais notícias escritas que são suficientes para evidenciar o caso. Disponíveis em: http://www.usatoday.com/news/nation/story/2011-12-02/sweat-lodge-deaths-arizona-settlement/51592820/1 http://www.usatoday.com/news/nation/story/2011-11-18/sweat-lodge-sentencing/51298530/1 http://content.usatoday.com/communities/ondeadline/post/2011/06/author-convicted-of-ariz-sweat-lodge-deaths/1#.UGYuJGahDC- (acesso em 19/09/2012).

[127] Indico duas reportagens que mostram esses depoimentos: http://indiancountrytodaymedianetwork.com/ictarchives/2009/12/11/arizona-sweat-lodge-deaths-said-to-desecrate-lakota-tradition-82902 e http://indiancountrytodaymedianetwork.com/ictarchives/2009/11/20/council-resolution-condemns-exploiters-of-sweat-lodges-82597 - (acesso em 19/09/2012).

uma ação pela "Nação Lakota" contra os EUA, o Estado do Arizona, James Arthur Ray e os proprietários do local do episódio, requerendo que estes últimos sejam presos e punidos nos termos do Tratado Sioux de 1868 entre os Estados Unidos e a Nação Lakota. Nesta declaração, a "Nação Lakota" afirma que James Arthur Ray e o resort são responsáveis por terem "violado a paz entre os Estados Unidos e a Nação Lakota" e terem causado a profanação do *Oinikiga* Sagrado (Tenda do Suor). Nesta esteira, a reportagem se refere a uma resolução, aprovada por um conselho tribal, que "condena os fornecedores destes programas da Nova Era que exploram tradições religiosas nativas americanas sem qualquer experiência, conhecimento ou compreensão do sentido ou significado dessas tradições". Nessa resolução se expressava condolências às famílias das três pessoas que morreram no "incidente trágico" e manifesta que se possa "promover uma melhor compreensão da história dos nativos americanos e fomentar o respeito e deferência para as Cerimônias dos nativos americanos e tradições espirituais". O vice-presidente desse Conselho Tribal, Ernie Stensgar, declarou que estava "chocado ao ler sobre as mortes que aconteceram" e que foi ensinado ainda criança por seu tio que a Tenda do Suor "é muito sagrada" e "há uma tradição e protocolo" que é "sagrado" e que faz parte da cerimônia, sendo que cada parte, desde a construção do fogo e da construção da Tenda do Suor, até de como se sentar e rezar ali dentro, tem uma maneira adequada. Em seu depoimento Stensgar manifesta: "ao ler essa história eu pensei sobre meu grande tio que era um homem de medicina e algumas das outras pessoas que nos ensinaram o caminho do suor. Essas pessoas virariam em seus túmulos se ouvissem que a cerimônia do suador estava sendo explorada e sendo comercializada. Isso é o que me ofendeu e um monte de gente aqui na reserva - que há pessoas que tentam fazer dinheiro com uma cerimônia que tem sido tão útil para tantas pessoas", expressando que essa é precisamente a razão pela qual o conselho tribal aprovou a resolução condenando a exploração das cerimônias sagradas tradicionais, mas sem fazer qualquer menção ao fato da participação de não indígenas.

Na análise dessas reportagens, também encontrei uma declaração do próprio Vernon Foster[128], que é apresentado como um representante do AIM do Arizona,

[128] Disponível em: http://www.azcentral.com/arizonarepublic/news/articles/2009/10/22/20091022fakesweatlodge1021.html?nclick_check=1 (acesso em 19/09/2012).

onde disse que a tradição é de milhares de anos de idade, com as mais antigas Tendas do Suor sendo utilizadas por pequenos grupos de povos nativos. Sobre o episódio e cerimônia de Tenda do Suor, Vernon afirmou que "ir para a Tenda do Suor permitiu-nos não só a sermos pensadores intuitivos, mas também fazer contato com o mundo intuitivo e se comunicar com as coisas invisíveis", e disse que a cerimônia pode ser realizada por vários líderes, com as estruturas para cerca 12 a 15 pessoas. Acrescentou que a Tenda do Suor tradicional é prevista para ser redonda e "emular a Mãe Terra", "não é para parecer como um estádio", em uma referência ao tamanho da estrutura utilizada no evento fatal.

Durante as cerimônias de Tenda do Suor que participei com a condução de Vernon, ele teceu esclarecimentos sobre a forma cerimonial da tradição lakota, que se chama *Inipi*, que teria o significado de "Casa de Reza", onde o propósito central é de cura física, mental, emocional e espiritual, e possibilitar a "conexão" com o coração e a intuição e a harmonia com a natureza. Vernon expressou que na sua tradição há diferenças em relação a outras Tendas do Suor, como os Temazcais de outros povos nativos[129], que diz ter a sua própria importância cultural tradicional, mas que não devem ser associados ao *Inipi* da tradição lakota. Apesar da presença dessas falas e orientações, as atividades de Vernon são mais focadas na vivência das cerimônias, nos cantos e batidas de tambor.

Em outra ocasião, no Festival Yawa Rio+20, tive a oportunidade de acompanhar Vernon falar sobre as profecias de sua tradição, onde sustentou que era previsto para "esses tempos" o resgate das tradições ancestrais e a circulação desses saberes para a (re)união dos povos, representada pela Profecia da Águia e do Condor, onde as frentes espirituais nativas se reuniriam de "Norte a Sul das Américas", propagando novas alianças e anunciando um novo tempo. Vernon afirmou que a profecia já está acontecendo e que a reunião das tradições nesses festivais são expressões vivas dessa realização, que podem ser vista nos movimentos da natureza, com a mudança progressiva do clima e do habitat dos vários animais que também eram anunciados na profecia.

[129] Em uma das conversas que tive com um participante no intervalo das atividades do Vernon, ele narrou que teria ouvido de um "ancião mexicano", que só no México teriam trezentas e setenta e cinco variações do Temazcal, de acordo com o propósito e a relação com os movimentos da natureza, por mais que a essência e forma da cerimônia em si seja a mesma, consistindo em uma sauna natural.

Vernon conta que o fato dele viajar conduzindo cerimônias e desenvolver as atividades para compartilhar sobre a tradição lakota e suas profecias com não indígenas, decorre de uma "visão" que ele teve durante a sua trajetória, com a qual surgiu o propósito de esclarecer, resgatar e expandir o conhecimento nativo ancestral. Ao expor isso, Vernon esclareceu sua perspectiva dizendo:

> "as visões de nosso povo são mal compreendias pelo homem branco. Vocês associam uma visão a imaginação, a um pensamento, a algo que remete ao sentido dos olhos. Uma visão não é algo que é visto com a mente ou com a imaginação ou com os olhos, nem algo que é pensado, ela não está na cabeça. A visão é vista com o coração, ela é proveniente da intuição, daquilo que se expressa claramente do Espírito através do próprio coração".

Junto com a sua fala, Vernon gesticulou apontando primeiro para a cabeça e depois para o centro do peito, indicando que a morada da *visão* é o coração e não a cabeça. De mesma forma, a proposta central das suas vivências aponta o "coração" como a morada do "eu natural", do "eu real", sendo essa a proposta central que é ofertada nas experiências das cerimônias nativas.

Como podemos perceber nessas narrativas, o movimento de composição da tradição se dá na própria trajetória dos atores, pautada pelas suas experiências espirituais em curso, em andamento, onde o funcionamento da tradição e seus discursos são relacionados a um cenário amplo da relação construída com base nas interações entre atores com origens, discursos e interesses distintos, assinalados por contextos políticos e históricos particulares. A seguir ilustraremos este contexto da articulação do discurso de tradição nativa no país através da trajetória de Sthan Xannia, que participa na formação da rede do circuito das cerimônias nativas em análise.

3.3. Neoxamanismo[130] no Brasil - Sthan Xannia

Sthan Xannia é visto como um (neo) xamã com grande representatividade na rede que compõe o circuito da prática de cerimônias indígenas no país (Braga, 2010). Sthan se apresenta como Líder cerimonial, curador nativo, Homem Medicina, Mestre de Cerimônias de Tenda do Suor da Busca de Visão, conhecedor das Plantas Sagradas, Danças de Cura e Canções de Poder, colocando-se como conhecedor e praticante das "tradições e culturas indígenas", tanto brasileiras (Tupi-Guarani) quanto norte-americana (Navajo[131]). Também é formado em várias terapias complementares: florais, fitoterapia, aromaterapia, cristaloterapia e biogináslica.

Nas divulgações das atividades conduzidas por Sthan, ele relata ser um pesquisador atuante das tradições nativas e que aprendeu várias técnicas de cura com os Navajos. Desde os anos 80 vem desenvolvendo trabalho de cura aplicando técnicas de respiração, renascimento, dança canto, chocalho e tambor. Com esse objetivo, viaja por várias partes do Brasil, Europa e EUA conduzindo *workshops* para diferentes grupos, aonde vem implantando uma abordagem dinâmica em treinamento terapêutico, com "um trabalho que se destaca por unir de maneira simples os Ensinamentos dos Índios do Norte e do Sul, adaptando-os à nossa realidade e às nossas necessidades diárias". Sua meta, dentro da área xamânica e holística, segundo conta, é curar e resgatar a plenitude e o bem estar do corpo, coração, mente e espírito.

Sthan conta que viveu com sua avó dos três anos aos dez anos de idade. Ela pertencia à tribo Tupiguara, localizada no estado do Ceará, na cidade de Ipu, no Vale dos Guaraciabas. Neste ambiente natural, diz que aprendeu a lidar com as

---

[130] Usamos aqui a expressão neoxamanismo como referencia a uma "nova" forma ou um renascimento de uma velha forma de xamanismo, como sistema que compreende uma série de crenças e práticas relacionadas com a comunicação com a natureza e o mundo espiritual. Também já se usou "neoxamanismo" como nota de qualificação, para assinalar o movimento onde revivalistas buscam juntar sistemas quebrados que já não existem como um todo devido a mudanças significativas na cultura original, muitas vezes como resultado da colonização, globalização ou genocídio. Assim temos que o neoxamanismo não é um sistema único de crença coerente, mas um termo coletivo para muitas formas de xamanismo contemporâneo. No entanto, algumas generalidades podem ser traçadas entre os neoxamãs. Muitos buscam o contato com o "mundo espiritual" através de estados alterados de consciência, alcançados através das cerimônias, percussão, danças, ou do uso de enteógenos (Thomas, 2002). De mesma maneira, muitos membros tradicionais de culturas indígenas e religiões também são relacionados ao neoxamanismo, e vistos como casos de apropriação cultural em função das suas próprias visões e adaptações do conhecimento antigo.

[131] Os Navajos do sudoeste dos Estados Unidos são a maior tribo com reconhecimento federal dos EUA, com mais de trezentos mil membros. A Nação Navajo constitui um órgão independente do governo, que gerencia a reserva indígena Navajo (Adair, 1989).

ervas e as canções, a conversar com os espíritos e a compreender o próprio espírito da Terra. Conta que, aos oito anos, foi apresentado ao Fogo, que revelou o seu caminho de cura. Com o decorrer do tempo, foi se aperfeiçoando no trato com a fitoterapia e rezas. Aos dezesseis anos já viajava para o exterior, aprofundando-se em vários sistemas de cura. Foi em uma dessas viagens, que conheceu um ancião Navajo que oportunamente o convidou e o levou para habitar com sua tribo no Novo México. Disse que conviveu também com os *Pueblos*, povos nativos americanos do sudoeste dos Estados Unidos, localizados principalmente no Novo México e no Arizona. Vivendo neste local, conta que foi treinado a curar, utilizando as canções, o tambor e a dança, e passou a compreender mais o mundo dos espíritos, aprendendo a resgatar a autoestima de pessoas desorientadas e perdidas e a tratar doenças em vários níveis. Nessa oportunidade aprendeu as técnicas da Tenda do Suor, alcançando a possibilidade de poder conduzi-la. Nessa época, Sthan participou da sua primeira Busca de Visão, que foi de 13 dias, com os Navajos em Sedona. Durante esse processo de aprendizagem, recebeu na tradição o nome Xannia, cujo significado é Águia Dourada.

Após esse longo aprendizado, Sthan conta que viajou por muitos países, como EUA, Itália, Espanha, Argentina, levando os ensinamentos dos povos indígenas da América do Norte e do Sul, sustentando que consegue unir de maneira simples e objetiva formas de cura e autocura nativas para serem utilizadas cotidianamente.

Sthan também organiza eventos em que confecciona, a partir de canções sagradas, objetos sagrados de cura, como tambores, que são vistos como mais uma forma de possibilitar às pessoas a superação de traumas, bloqueios e angústias. Seu objetivo maior consiste em proporcionar às pessoas um reencontro com a natureza e com o próprio “coração”, a partir de uma jornada de cura, que as leve rumo à conexão com o Criador, à Mãe Terra e a “criança interior”, propiciando assim, o despertar do dom de cura existente em cada um, mas que se encontra adormecido.

A partir desses relatos, podemos estabelecer Sthan como um neoxamã característico, em função da sua trajetória e da diversidade de técnicas que caracterizam uma bricolagem da tradição nativa (Lévi-Strauss 1976). Em que pese essa designação como um neoxamã, Sthan é de fato um nativo, filho de indígenas

da tribo Tupiguara, relatando que seu nome de nascimento, em 1970, é Curuma, sendo que seu pai era filho de índio com branco e sua mãe filha de índio com índio. Assim conta que tem dois documentos. Um deles da FUNAI com o nome de Curuma, como índio pertencente da tribo Tupiguara (no Ceará, vale do Ipu no Vale dos Guaraciabas), e o outro com o nome Stanei Ribeiro Alves, pois na época "era obrigatório que tivesse um nome civil".

Sthan conta que quando era pequeno acompanhava a sua avó, que o instruía nas suas tradições, e que sempre lhe perguntava sobre todas as coisas: "o que é isso? o que é aquilo?", e ela respondia: "sinta!". Desta maneira aprendeu desde pequeno que o que importa no conhecimento xamânico é perceber o mundo além de uma compreensão intelectual (mental) ou do foco por um dos sentidos, como a visão por exemplo, sendo necessário o aprendizado com a totalidade do Ser, onde se sobressai a intuição. A partir da experiência de sua trajetória, Sthan fala que entendeu que "o xamã é o grande compartilhador, é aquele que compartilha o que é bom, que compartilha aquilo que pode ajudar uma pessoa".

A trajetória de Sthan e a sua compreensão da tradição nativa já foi objeto da recente dissertação de Braga (2010) [132], onde se expõe a importância deste ator na rede do circuito das cerimônias e atividades, que formam o trânsito de participantes, cujo enfoque se desdobra sobre a "modelagem" de novos (neo) xamãs, que é percebida como um aprendizado abrangente e holístico, "de corpo e alma", transformador e modelador do iniciante, através do circuito nas cerimônias, em especial, da Tenda do Suor e da Busca de Visão.

Além das cerimônias e atendimentos, Sthan também promove *workshops* com o intuito de aproximar os conhecimentos nativos à linguagem e contexto moderno, como a atividade apresentada sob a alcunha de "Rastreadores Urbanos -

[132] A dissertação, de título "*Modelando Xamãs: o caso da Tenda do Suor*", tem como foco o fluxo do conhecimento xamânico nos centros urbanos, expondo que este é sustentado por uma rede de interação, a qual o autor chama de circuito neoxamânico, em que expõe que os grupos praticantes do denominado xamanismo urbano, ou neoxamanismo, constituem um segmento do fenômeno Nova Era. O autor não considera como um trabalho de religião, mas sim como uma pesquisa sobre a tradução de rituais indígenas e seus atores no meio urbano, enfocando as redes globais que os ligam a "indígenas da aldeia" e no intercâmbio de saberes práticos e simbólicos, onde é formada uma "linhagem de modeladores", que é fomentada "pela centralidade do conhecimento e na tradução de rituais e práticas de cura". Assim expõe que a cosmologia indígena é vivenciada nos centros urbanos como *modo de vida* através da vivência da experiência em cerimônias e rituais. A partir da atuação desses atores, o autor expõe questões como tradução, modelagem e poder pessoal, narrando que a aprendizagem e o fluxo de relações formam um jogo de constituição de poder das autoridades neoxamânicas, trazendo situações dos eventos (de xamanismo urbano) organizados por Sthan Xannia, principalmente no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais (Braga, 2010).

Native Visionary Coaching", cujo texto de divulgação é transcrito abaixo para ilustrar este contexto.

RASTREADORES URBANOS - NATIVE VISIONARY COACHING

O que você precisa aprender para ensinar a si mesmo?

Existe um tempo e um espaço para quem não quer perder tempo. Há uma proposta para que você (re)descubra seu potencial e use-o da melhor forma possível em todos os momentos de sua vida. Somente com a sua vontade genuína é possível destacar-se pelas oportunidades.

Esse treinamento formará Rastreadores Líderes. Aqueles que estão sempre atentos para reconhecer caminhos por onde passam, indo de encontro aos objetivos com segurança, convicção e maestria do que buscam alcançar. Os rastreadores são conduzidos a realizar pesquisas cautelosas em cada passo do processo, sem perder o foco em sua meta.

E você o que quer?
Enquanto consulta seu coração, há essa recomendação de um possível caminho: a (re)descoberta de si mesmo.

Objetivos tratados no encontro:

- Profundo trabalho interno por meio do autoconhecimento;
- Fortalecimento da estrutura emocional para vivenciar crises internas e externas com maior flexibilidade;
- Aceitação e potencial de transformação;
- Ativação da prosperidade em vários níveis;
- Melhora na qualidade de vida através da expansão da consciência;
- Possibilidade de transmutação de crenças, bloqueios, medos, culpas, tristezas, vícios, sentimentos de perda, heranças genéticas e relações em geral, que te impedem de atingir a sua plenitude e seus benefícios;
- Um novo caminho profissional, uma nova visão;
- Promover mudanças rápidas e profundas de forma simples, com clareza e descontração.

Podemos perceber aqui que a concepção de tradição nativa é construída pelas próprias trajetórias dos atores participantes, que (re) constroem linguagem para expressar seu entendimento das cerimônias, uma espécie de "tradução" a partir de suas próprias experiências e entendimentos. Desta forma a tradição é constantemente adaptada e inovada no campo da linguagem, a partir das perspectivas particulares dos sujeitos, de suas experiências espirituais em curso, mas com o fundamento comum estabelecido no percurso de um circuito cerimonial de preparação, que é substancialmente baseado no "conhecimento direto" através das próprias experiências nas cerimônias. A realização deste percurso (de cerimônias) de preparação é vista como legitimador do discurso de tradição nestas relações.

Neste contexto se apresentam as perspectivas de autoconhecimento, de descoberta do "eu natural" ("eu real"), ser o "coração", de "expansão da consciência", de "cura", de uma "nova visão", de maior "conexão e harmonia com a natureza", de "equilíbrio entre o intelecto e a intuição", entre outras, que seriam efeitos possibilitados e decorrentes da participação nas cerimônias. Este conjunto de expressões e categorias nativas pode ser pensado de forma abrangente dentro de uma categoria nativa mais ampla, representada pela expressão "a descoberta do ser através dos ensinamentos dos índios norte-americanos", que é uma referência constante no discurso neoxamânico, onde há a visualização da tradição nativa como arquétipo de "grande conhecimento e sabedoria espiritual" e de "ancestralidade comum" (Delgado 2003), que serviria de ferramenta de aprendizado e transmissão deste conhecimento, da perspectiva desta proposta, em que a natureza entra como elemento fundamental deste processo de conexão (*re-ligare*) com o Todo, que implica na visão da unicidade.

De mesma forma haveria uma ligação entre a visão de unicidade com a *sacralização* da natureza e do mundo. Esta categoria nativa de expressão decorre de um dos livros mais utilizados no movimento do (neo) xamanismo[133], onde a obra é colocada como um "magnífico instrumento de autodescoberta" inspirada na tradição espiritual dos índios da América do Norte. A autora é apresentada como membro desta comunidade e profunda conhecedora do xamanismo, um "singularíssimo sistema de conhecimento" que "destila a sabedoria essencial da doutrina sagrada de muitas tradições tribais". Na orelha do livro se destaca que para autora "não foi difícil harmonizar os ensinamentos colhidos no seio das nações Sêneca, Asteca, Choctaw, Lakota, Maia, Yaqui, Paiute, Cheyenne, Kiowa, Iroquesa e Apache, e, obtida a aprovação de seus maiores[134], difundir, além das fronteiras tribais, essas preciosas lições de vida", onde se ressalta que a obra visa "auxiliar o

[133] O livro de Jamie Sams (1990), *As Cartas do Caminho Sagrado - A descoberta do ser através dos ensinamentos dos índios norte-americanos*, é menção constante no universo dos participantes das cerimônias, servindo como referência e categoria do discurso nativo. Delgado (2003) expõe que o livro serve de base para o movimento de neoxamanismo em Brasília. Braga (2010) também aborda o livro com um dos elementos centrais nos discursos presentes no circuito em questão.

[134] Sobre essa aprovação, a autora narra na introdução que "estava preocupada com a reação que poderia enfrentar daqueles que acreditassem que os Ensinamentos sagrados não devem ser compartilhados. Assim, eu me dirigi às Avós e perguntei. Depois, eu me dirigi aos Anciões que haviam sido meus professores, e perguntei. Todos eles disseram: 'Sim, é chegado o momento'". Essa passagem também se relaciona com os discursos de tradição e inovação, e de suas profecias, onde os participantes fazem referência da abertura da tradição para não indígenas.

inquieto peregrino espiritual em sua viagem de autodescoberta, abrindo-lhe as portas para novos modos de pensar, de viver, de ser" [135].

Como apontado a obra é abrangente apresentando uma série de conceitos nativos que fazem presença habitual nas falas dos participantes do circuito das cerimônias (tais como "Grande Mistério, "Grande Espírito" [136], "As Quatro Direções"), entre eles, a autora aborda o conceito de *cura*:

> Segundo a Tradição Nativa Americana a cura significa tudo aquilo que possa vir a ajudar o indivíduo a se sentir mais integrado e harmonizado com a natureza e com todas as formas de vida. Tudo aquilo que cure o corpo, a mente e o espírito é considerado Medicina". (Jamie Sams 1990:17)

Assim, podemos relacionar essas categorias nativas como tendo um fio comum, de onde pode se depreender, de acordo com os discursos dos participantes, que cura é vinculada a "descoberta do verdadeiro eu", do "eu natural", ou melhor, cura é resultado dessa descoberta e dessa harmonização, que teria relação global e holística com toda a natureza, que seria a sabedoria do conhecimento nativo, sua especialidade.

Essa conexão - "com a natureza", "com o eu natural", "com o próprio coração", "com a intuição", também resultaria no (re) conhecimento da inter-relação e da unicidade de todas as coisas do universo e da natureza, onde o "eu psicológico"[137] seria colocado em segundo plano. Tudo isso, segundo o discurso nativo, decorreria de um conhecimento que não passa por um aprendizado intelectual, mas sim de um *saber* através da experiência com a totalidade do "Ser" -

---

[135] Lembramos que esses modos de pensar, de viver, de ser, são vistos como alternativos ao hegemônico da sociedade ocidental (Delgado 2003, Siqueira 2003, Alves 1977, Heelas 1996).

[136] Jamie Sams também fornece um esclarecimento abrangente sobre os significados de Grande Mistério e de Grande Espírito, sendo Grande Mistério "um dos nomes nativos americanos para o Criador, Deus, o Autor de Todas as Coisas, o Tudo, o Grande Espírito". Nesse sentido, a autora explica que: "o Grande Mistério abrange o universo inteiro. Todas as partes tangíveis e intangíveis da Criação são aspectos do Grande Mistério em contínua evolução. Nós somos células dentro do corpo divino do Criador, assim como todas as outras formas de vida e todos os níveis de consciência dentro deste universo. Por essa razão, os nativos americanos usam a palavra Criação com letra maiúscula, assim como para o Grande Mistério".

[137] Nesse contexto, o "eu psicológico" é relacionado com a identidade aprendida culturalmente, que é vista como a mente da pessoa, que grava a *programação cultural*. Em relação "oposta"/complementar estaria o "eu natural", que é visto como a (real) natureza da pessoa, expressão de "ser o próprio coração". Essa questão recomenda uma análise mais detalhada, pois, ao que tudo indica, a mudança e transformação da ideia existencial de si, e do que é ser humano, seria um fator determinante para a construção desses novos modos de pensar, de viver, de ser, assim alcançando até mesmo uma cosmovisão pelo discurso nativo, a partir de uma experiência de *alteridade radical*, através da imersão nas cerimônias, que são vistas como alternativas ao *mainstream* da sociedade moderna (Heelas 1996:153-154).

da pessoa - na sua integralidade junto à natureza. Pela proposta nativa, essa experiência é verificável e repetível, através das práticas cerimoniais, que guardariam a "essência da tradição nativa", suficientemente capaz de causar um profundo impacto, modelador de "novos modos de pensar, de viver, de ser".

Para a presente análise nos é oportuno trazer alguns trechos das explicações desta autora (Jamie Sams) sobre a Tenda do Suor e a Busca de Visão, que são comumente vistas como "ferramentas", "tecnologia", da tradição nativa, que possibilitam os efeitos mencionados.

TENDA DO SUOR

> "O termo 'Tenda do Suor' é usado há muito tempo e não chega a expressar realmente o propósito dessa cerimônia. O propósito é purificar o corpo, a mente e o espírito, de forma que um novo sentido de Ser possa estar presente no nosso caminho." (Jamie Sams 1990:65)
>
> "Quando nos humilhamos e passamos rastejando pela abertura da Tenda de Purificação, devemos examinar os nossos próprios egos, ainda na entrada. O termo "sacrifício" significava, originalmente, "tornar sagrado". Assim, abordar cada ato da vida de maneira sagrada tornou-se o modo de vida típico dos Nativos." (Jamie Sams 1990:68)

BUSCA DE VISÃO

> "A Busca de Visão é um dos instrumentos mais antigos usados pelo povo das Tribos ao buscar a sua direção na vida. Sempre orientado por um Xamã, o indivíduo que Busca a Visão é enviado a um local remoto para jejuar e orar por três ou quatro dias. O objetivo dessa atividade, que é chamada de "Subida da Colina" pelos Sioux, é que a pessoa obtenha uma compreensão mais ampla de seu papel ou caminho no mundo". (Jamie Sams 1990:71)
>
> "As Buscas de Visão constituem um instrumento utilizado por aqueles que procuram novas direções de vida. Toda vez que alguém Busca o Silêncio de um coração equilibrado, o processo da intuição pode permitir que a verdade superior se manifeste. A verdade constitui o destino final do caminho de qualquer peregrino. Quando a verdade é descoberta dentro do próprio Ser, já não há necessidade de procurar mais." (Jamie Sams 1990:74)

Aqui igualmente podemos perceber que as cerimônias são tidas como instrumentos e/ou ferramentas de (re) construção da pessoa, conectando-a com a intuição - vista como o próprio "coração", através da natureza - vista como a "verdade". Estas propostas estão diretamente ligadas a ideia de "cura", de bem-estar e de harmonia do corpo, da mente, das emoções e do espírito. Do mesmo modo as

cerimônias também são assinaladas como promovedoras de diversos benefícios para o bem-estar físico dos participantes.

Para ilustrar esta questão, apresento alguns dos benefícios que são atribuídos à prática da Tenda do Suor[138]:

Alguns benefícios do Temazcal:

Sistema respiratório: O banho de vapor tem sido utilizada para tratar problemas como resfriados, bronquite, asma, sinusite, etc. A produção combinada de calor com vapor e infusões de plantas utilizadas no temazcal, limpa e descongestiona as vias aéreas, aumenta o fluxo sanguíneo para os pulmões e brônquios e expande a expulsão de toxinas acumuladas.

Sistema circulatório: O calor do banho produz um aumento na circulação de sangue por todo o corpo e dilata os vasos sanguíneos, aumenta a expulsão de toxinas do corpo, eliminando o ácido úrico e colesterol, o que pode dificultar o aparecimento de doenças do aparelho circulatório.

Sistema nervoso: No banho há um efeito relaxante e estimulante do organismo, razão pela qual é útil para lidar com o estresse, insônia, tensão nervosa, a nível psicológico libera emoções em uma atmosfera acolhedora.

Sistema digestivo: Ela funciona por melhorar a atividade intestinal, que é benéfica para limpar, ajuda com casos de colite nervosa.

Sistema Muscular: O calor ajuda a relaxar os músculos e liberação de tensão, aumenta o fluxo de sangue e libera toxinas acumuladas que dá uma sensação de alívio e bem-estar. Ajuda entorses e distensões a inflamação, eliminando líquidos retidos e do processo de regeneração do tecido.

Sistema imune: aumento da produção de leucócitos (glóbulos brancos), ativar o sistema linfático tem sido provado que as pessoas com doenças crônicas que são levadas para o temazcal regularmente melhoraram suas defesas, adoecem menos ou restabelecem a sua saúde em menos tempo.

Pele: A pele é um órgão regulador do depurador e temperatura corporal. Quando o banho for superior a 50° C, o corpo tem um mecanismo de auto-regulação, a pele também funciona como um rim em terceiro lugar, as toxinas são eliminadas através do suor e regula a temperatura do corpo. Favorece o processo de renovação da pele, acelera a descamação natural de limpeza, trazendo mais oxigênio para as células do corpo, bem como a função pulmonar, promove a formação do manto ácido, que é natural de proteção da pele de condições da pele.

Neste curso a tradição nativa é apresentada e vista como um sistema de cura alternativo, onde as cerimônias que compõe as práticas do xamanismo urbano são vistas como ferramentas que possibilitam alcançar um bem-estar holístico[139], abrangendo o corpo, a mente, as emoções e o espírito.

[138] Conforme informações em um e-mail-convite de uma Cerimônia de Temazcal divulgada por Sthan Xannia.

[139] As alternativas contemporâneas para biomedicina nos EUA cresceram a partir dos movimentos Nova Era e de Saúde Holística da década de 1970. O movimento de Saúde Holística enfatizou a pessoa como um todo - físico, intelectual, emocional, espiritual e social - e foi tanto o resultado de uma insatisfação com o sistema biomédico dominante quanto uma contra-reação a ele. Seus princípios centrais incluem a promoção da saúde, vendo o desequilíbrio como causa de problemas de saúde, onde a responsabilidade pessoal para com o próprio estado de saúde faz parte da capacidade de cura inata do indivíduo e de uma "nova consciência", que incluiu abordagens intuitivas e subjetivas para a vida. Lembrando que a Nova Era também é fundada em um desejo de descobrir e experimentar a natureza sagrada de cada pessoa e do mundo.

Na obra de Braun (2010) o neoxamanismo é exposto como a aplicação e prática de técnicas xamânicas na sociedade contemporânea que funciona como um sistema de cura alternativo ao modelo biomédico da sociedade moderna. Nesta diretriz a dissertação explora a ideia de encantamento, desencanto e reencantamento do mundo[140], e também o encontro da medicina tradicional e da prática espiritual do neoxamanismo, onde expõe que este já foi explorado etnograficamente nos EUA como um sistema de cura. Desta forma o estudo sugere que o desencanto da modernidade está implicado em males contemporâneos - de indivíduos, da sociedade e do meio ambiente - onde o neoxamanismo é visto como adequado para tratar tais problemas porque permite que os indivíduos modernos possam (re)encantar o mundo.

Nesta mesma direção o neoxamanismo é apontado como se encaixando na categoria geral da Nova Era, como uma contrarreação ao desencanto da modernidade. Braun apresenta a Nova Era como uma manifestação contemporânea de uma longa e rica história da religião alternativa nos EUA, que constituí um complexo de muitas tradições, técnicas e ideias centradas em torno do conceito, de que o mundo constitui uma expressão de uma natureza sagrada maior e mais abrangente, que está escondida dentro de cada ser, onde quanto maior for o despertar desta natureza sagrada, tornando-se central na vida diária do praticante, este despertar seria o próprio propósito da existência de cada indivíduo. Nesta perspectiva, o autor sugere que o neoxamanismo não deve ser considerado como uma configuração bastarda de alguma forma idealizada do xamanismo tradicional, mas como um fenômeno cultural próprio, que oferece uma forma de *encantar* a modernidade, formando um quadro em que indivíduos podem navegar o paradoxo da modernidade (Braun 2010).

Como vimos anteriormente, dentro desses entendimentos e conceitos, a tradição nativa é vista como uma tradição *viva*, se movendo e se adaptando, cuja fluidez dos contornos se dá pelas experiências e visões de seus operadores. Neste contexto é cabido atualizar as formas de expressar os propósitos das cerimônias, conforme cada contexto e cada necessidade presente, onde a *inovação* é prevista pela própria *tradição*, sendo inerente a ela. Por outro lado a observância e

[140] Weber sugeriu que a modernidade desencantou o mundo (1946), isto é, que o processo de modernidade, ciência e da racionalidade substituiu os meios mágicos de implorar aos espíritos, resultando na diferenciação cartesiana de matéria e espírito.

deferência às cerimônias em si, com a sua ordem, encadeamento e formas tradicionais são vistas como fundamentais e estruturantes, vistas como artefatos imateriais que contém o *know-how* – o aprendizado *direto*. Experiência esta que causaria um impacto transformador na pessoa e que também serviria para instrução e formação dos condutores, sendo o próprio percurso nessas cerimônias o fator legitimador e de acesso ao conhecimento da tradição para o seu reconhecimento dentro dos discursos de tradição[141].

Para abordar esta temática propomos a seguir uma apreciação da cerimônia da Busca de Visão que tem o caráter de transmitir o conhecimento *direto*, e que no caso do FSI do Brasil tem a finalidade de formar *carregadores da tradição* e que também ilustram esta rede que compõe o circuito e trânsito dos participantes pelas práticas das cerimônias.

[141] Braga (2010) aborda esse caráter das práticas sob o título "modelando xamãs", onde apresenta o caso da Tenda do Suor, narrando as suas simbologias, significados e origens de acordo com os participantes, que inclusive servem para estruturar a sua dissertação em "quatro portas" (Primeira porta: A Nova Era e o neoxamanismo); Segunda porta: A tenda do suor; Terceira porta: modelando xamãs; Quarta porta: O circuito neoxamânico; a "rede de poder". A dissertação também ressalta o aspecto do aprendizado corporal dentro do enfoque holístico da "modelagem" (formação) de um (neo) xamã.

CAPÍTULO 4

Rede de cerimônias - a Busca de Visão

Uma vez exposto o contexto e os traços desta rede que formam este circuito ao redor da prática das cerimônias nativas, bem como as categorias nativas (discursos) que se fazem presentes, passamos a fazer uma análise da cerimônia da Busca de Visão realizada em diferentes grupos e locais, que ilustra a sua marcante presença no circuito das práticas e demonstra as suas semelhanças de propósito e de forma, onde se constata as categorias nativas proeminentes, com algumas variações de discursos na sua apresentação.

Para tanto apresentamos as informações de divulgação de eventos da Busca de Visão realizada com a direção de Vernon Foster, de Sthan Xannia e de Marcus Fraga (outro ator do circuito neoxamânico no país). Em seguida abordamos a Busca de Visão dentro da tradição do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, que contém uma variação que pode ser pensada como uma inovação, caracterizada pela forma progressiva da realização do seu circuito completo em quatro etapas - com quatro, sete, nove e treze dias de Busca de Visão, ao longo de quatro anos, que compõe a forma de seu *desenho cerimonial,* que é objeto da presente abordagem. Também apresentamos a divulgação da Busca de Visão realizada pelos Guaranis da Aldeia de Mbiguaçu[142], que também se dá dentro da tradição e forma cerimonial do FSI, dentro das relações de aliança realizadas entre estes grupos, que foram expostas por Rose (2010), e que nos levam a outros nós da rede. Por fim abordamos os contornos da prática pelo FSI do Brasil, onde o circulo completo da Busca de Visão tem o caráter de formar "carregadores da tradição", formando *Carregadores de Pipa* e *Condutores de Temazcal*, dentro da forma cerimonial tradicional do movimento internacional da Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan.

Começamos apresentando as informações do convite[143] da Busca de Visão que conta com a direção de Vernon Foster:

---

[142] Aldeia *Yynn Morothi Wherá* ou Mbiguaçu, localizada no município de Biguaçu, litoral sul de Santa Catarina.
[143] O convite é transmitido através de e-mail de grupos organizados pela internet, onde os participantes são informados da agenda das cerimônias e eventos, compartilhando os diversos convites entre si e outros grupos.

Busca de Visão 2012 – *Hamblecheya* 2012

Nawi Ollinkan convida para a 6ª Busca de Visão – *Hamblecheya* – Vision Quest

Serras Altas da Mantiqueira – Itamonte, MG

Direção: Vernon Foster e Adriana Machado. Coordenação: Kalpulli Nawi Ollinkan.

É importante que em algum momento de nossas vidas tomemos um tempo para estarmos mais profunda e silenciosamente conectados com nós mesmos, com as forças da natureza e entregues ao grande mistério da vida. Que choremos por uma visão, uma orientação, uma cura, uma ajuda por um maior entendimento da vida e do elo sagrado que nos une a todos os seres.

A Busca de Visão é uma oportunidade para rezar e agradecer pela vida e, de alguma forma, poder dar-lhe uma ordem, um equilíbrio e uma melhor perspectiva.

A Busca de Visão está entre os ritos sagrados do povo asteka-lakota e é praticado por muitos povos nativos americanos com este propósito e como uma iniciação no caminho vermelho das sagradas tradições.

O Espaço Nawi Ollinkan tem o compromisso de preservar a integridade desta e de todas as formas de ritual da tradição nativa americana. Portanto esse rito sagrado é conduzido em sua forma originária e por lideranças autorizadas para tal.

O preparo – Encontro Aberto ao Público

Nesse encontro daremos esclarecimentos gerais sobre esse rito, nossa organização para 2012, calendário de preparo, investimento e o que envolve o preparo para os buscadores, os padrinhos e o grupo de apoio.

Estão convocadas as pessoas que sentem o chamado para subir a montanha em busca de visão, os interessados em apoiar no acampamento e toda a equipe, o kalpulli que sustenta esse grande trabalho pela espiritualidade indígena.

Durante os encontros de preparo, os participantes são instruídos a respeito dos princípios, dos símbolos e de toda a forma cerimonial desse rito ancestral.

Os buscadores são orientados e preparados para subir a montanha e o grupo de apoio é instruído a respeito das funções do apoio no acampamento. Juntos firmamos nosso elo e nossos propósitos.

Os buscadores - Os buscadores de visão são aqueles que se dispõe a, e se preparam, para estar no alto da montanha por quatro dias e quatro noites, sem comer nem beber, dentro de um círculo sagrado desenhado e protegido por seus rezos; sustentados pelas forças da natureza, por suas mais puras intenções, pelo fogo sagrado e pelo apoio dos irmãos no acampamento; para entrar em contato com o grande mistério, seu eu profundo, recebendo curas, orientações e medicinas.

O apoio – O Grupo de Apoio é formado por aqueles que se oferecem a cuidar os buscadores de visão, o fogo sagrado - coração de nossas cerimônias, convivendo num acampamento comunitário - recriação de como viviam nossos antepassados - em cooperação, alegria, oração e integração com a natureza.

Nesses esclarecimentos podemos perceber que na prática da Busca de Visão se destacam os conceitos centrais presentes nas categorias nativas corriqueiras, notadamente de “visão”, de “orientação”, de “cura”, de “integração com a natureza”, de “entendimento da vida e do elo sagrado que nos une a todos os seres”, sendo um

"rito ancestral" que faz parte de uma "iniciação no caminho vermelho das sagradas tradições", que estaria presente em diferentes povos nativos.

Dentro destas instruções se assinala que a forma tradicional desse rito ancestral contém como arcabouço central (do *desenho* da cerimônia) o "estar no alto da montanha por quatro dias e quatro noites, sem comer nem beber", dentro de um "círculo sagrado desenhado e protegido por seus rezos", sustentado pelas "forças da natureza", para "entrar em contato com o grande mistério" e com o "seu eu profundo". Aqui podemos perceber que a proposta essencial da Busca de Visão é proporcionar uma experiência *direta* do *sagrado*, do "grande mistério", da "teia da vida" - da unicidade. Também podemos perceber que a experiência tem a proposta de descoberta do "eu profundo", "eu natural" / "eu real", através da imersão completa na natureza por quatro dias e quatro noites. Essa é a mesma forma e proposta de diversas Buscas de Visão organizadas por outros grupos e em outros lugares, onde a estrutura do *desenho cerimonial* se apresenta na forma de quatro dias e quatro noites, que é a configuração mais comum e amplamente divulgada nos contextos e bibliografias pesquisadas.

Para uma comparação das maneiras, propósito e linguagem em que a cerimônia é apresentada, dentro desta configuração tradicional de quatro dias e quatro noites, trazemos um breve texto da divulgação de outras duas Buscas de Visão que são realizadas na rede neoxamânica do país, compondo um circuito ao redor das cerimônias. A primeira conduzida por Sthan Xannia, e a seguinte, para fins de complementar a ilustração, conduzida por Marcus Fraga, que também representa o contexto contemporâneo urbano das práticas.

Vision Quest 2012
Celebrando a Vida, o Amor e Honrando a Água do Planeta

Aiuruoca – Minas Gerais – 16 a 22 de fevereiro
Organização: Aos Filhos da Terra – Sthan Xannia

Esta é uma oportunidade de libertar-se dos entendimentos equivocados a respeito de si mesmo, de ouvir o Eu, dar uma boa olhada em quem Realmente você é! De Celebrar o encontro com o seu Eu! Este é o Convite! Ouça o Espírito da Montanha – uma Meditação Profunda com o Seu Eu.

Também entraremos em contato profundo e revelador com as quatro direções sagradas que estão sempre nos trazendo ensinamentos profundos, elas falam ao nosso corpo, coração, mente e espírito.

O Leste (Abertura, encoraja buscar sua direção e objetivo de vida, avalia novos começos e projetos, aviva suas esperanças), Oeste (Interiorização, faz assimilar

e compreender as experiências reforça sua responsabilidade, abre caminho para a cura), Sul (Realização, leva ao encontro do seu poder, proporciona forças para materializar seus propósitos, traz seu autoconhecimento, desenvolve seu potencial), Norte (Sabedoria, aceitação, silêncio, busca da orientação dos ancestrais, contato com a sabedoria inata).

Esta é uma importante cerimônia que nos transporta a um contato direto com a realidade que criamos, e a realidade que o Grande Espírito (Deus) e a Grande Mãe (Gaia) têm a nos revelar. É uma excelente oportunidade de ter uma visão do papel que nos corresponde em nossa existência.

A Busca da Visão – Jornada Xamânica

Chapada dos Veadeiros – Cavalcante/GO - 18 a 21 de fevereiro – Carnaval 2012

Facilitadores: Marcus Fraga – xamã, mestre artesão de tambores, professor e líder de cerimônias sagradas. Carlos Oliveira – Terapeuta Holístico Transpessoal

Desde tempos antigos o homem buscou a solidão para entender melhor o que se passava dentro de si, para pedir uma visão, um caminho a seguir.

A Busca da Visão é uma das sete cerimônias sagradas dos Sioux. O Ritual inicia e termina com uma Inipi, sauna sagrada de purificação.

A Cerimônia ocorre em 4 dias, onde o Buscador isola-se em uma montanha, em jejum em silêncio. Este é um tempo para refletir e renascer. Estará a sós com os quatro ventos, com a Mãe Terra e o Povo Estrela.

Ao empreender a sua Busca e chorar por uma visão, o Buscador cede às defesas do ego, se coloca em condições de perceber sua união com todas as coisas, com o Grande Espírito e seu Eu Superior.

Eleva suas preces para obter respostas para alguns de seus problemas mais complexos, entender seu propósito de vida e ter visões que contribuam para seu bem estar e de todas as suas relações.

Mitakuye Oyasin! Por Todas as Nossas Relações!

Como vemos nos textos acima, a experiência da prática da Busca de Visão aponta para um mesmo propósito essencial, possuindo uma forma tradicional semelhante. Quatro dias e quatro noites sozinho na natureza, em jejum completo, que se faz presente no contexto amplo das práticas das cerimônias pesquisadas, vale dizer, dentro do xamanismo urbano moderno, sendo vista pelos participantes como uma “ferramenta”, uma “tecnologia”, um *know-how* (saber) da tradição nativa, que visa a *experiência direta do sagrado* e de uma descoberta existencial sobre si.

Os discursos convergem para o entendimento de que essas *ferramentas xamânicas* - as cerimônias teriam o efeito de transmitir, através de uma experiência repetível e verificável, todo um conjunto de conhecimentos da “ciência nativa”, um modo de conhecimento do mundo nativo. Com este propósito a tradição é vista como uma transferência. Os conhecimentos estariam “condensados” nas cerimônias, cuja *experiência* implicaria em uma mudança impactante na visão em si

do sujeito, tanto sobre o mundo quanto sobre sua compreensão existencial do que é ser um ser humano, que, segundo este discurso, moldaria até mesmo uma nova cosmovisão.

O resultado destas perspectivas da experiência resultaria no que podemos tomar como as *categorias nativas* de descoberta do *eu natural* (*eu real*), de *expansão da consciência*, de *cura*, de *conexão* com a natureza e com o *coração*, que estariam intrinsecamente ligadas entre si e correlacionadas com a vivência da *experiência direta* da *unicidade*, da "sagrada teia da vida", do "grande mistério", que acarretaria na (re) *sacralização* e (re) *encantamento* do mundo.

Pelo que, como vemos, o propósito e forma central da Busca de Visão são semelhantes em todos os casos pesquisados - assim como abarcam categorias nativas equivalentes. Entretanto, na tradição do FSI há uma *inovação* do circuito cerimonial completo da Busca de Visão, com a realização do percurso cerimonial completo em etapas progressivas de quatro, sete, nove e treze dias na Montanha. Aqui remontamos aos esclarecimentos delineados por Tekpankalli na abertura da primeira Busca de Visão do FSI na Colômbia, já citados no segundo capítulo (pág. 92), que também traz elementos para a presente abordagem.

Nos outros contextos também há a possibilidade de repetição da Busca de Visão ao longo dos anos, e também ocorrem casos de variação de número de dias na Montanha[144], mas esta *estrutura* do *desenho cerimonial* na forma certa de quatro, sete, nove e treze dias em quatro anos é característica central e diferenciante da tradição do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, o que pode ser visto como uma *inovação* na tradição[145], decorrente da *visão* de Tekpankalli, de sua inspiração calcada na sua trajetória, que é elemento marcante da fundação do FSI (Tekpankalli 1996, 2005).

Esta *inovação* pode ser pensada como fruto da própria tradição, que, como vimos, é substancialmente pautada nas trajetórias e experiências espirituais em curso de seus atores. No caso esse formato e estrutura é traço distintivo da tradição do FSI, onde há a possibilidade de se formar "carregadores da tradição" (dessa

[144] Por exemplo, na Busca de Visão conduzida por Sthan Xannia, muitas pessoas repetem a prática em outros anos, mas sempre com 4 dias e 4 noites, sendo que a primeira Busca de Visão do próprio Sthan, com os Navajos, foi de 13 dias, conforme anteriormente narrado.

[145] Ehekateotl narrou que dentro de diversas outras cerimônias com os espaços de retiro e jejum, se encontram diferentes desenhos de Busca de Visão, sendo que as Busca de Visão de 4, 7, 9 e 13 dias, aconteciam entre os Maias, tendo essa inspiração pela visão de Tekpankalli.

tradição), caráter que não se apresenta nos demais círculos das cerimônias. Esta é exatamente a proposta da Igreja Nativa Americana do FSI internacional, que se propõe a universalizar e expandir o conhecimento nativo para além das fronteiras das comunidades indígenas, com elementos que Tekpankalli reuniu ao longo de sua trajetória que culminaram na constituição da tradição do Fogo Sagrado como Igreja.

A realização deste percurso completo de quatro, sete, nove e treze dias - *desenho cerimonial* do FSI - é uma das maneiras que esta tradição é transmitida de forma direta e oral, sendo que nesta trajetória ocorre o reconhecimento do buscador, se assim tiver interesse, como *Carregador de Pipa* e, ao final, como *Condutor de Temazcal*, desta maneira formam-se os condutores das cerimônias mais corriqueiras, que muitas vezes são itinerantes. Esta configuração cerimonial da tradição do FSI é uma das formas mais expressivas da Busca de Visão no país, sendo em grande parte responsável pela difusão das diversas cerimônias, eis que tem a proposta de formar "carregadores da tradição", sendo por essa razão que o FSI do Brasil é confundido e visto por muitos participantes como representante do Caminho Vermelho no país.

Para ilustrar a expansão da tradição do FSI, trazemos a divulgação da Busca de Visão realizada pelos Guaranis da Aldeia de Mbiguaçu, em outubro de 2012, que já está em sua terceira edição, que se dá dentro do *desenho cerimonial* da tradição do FSI, passando a integrar as práticas realizadas por esses Guaranis, conforme a aliança e rede apresentada por Rose (2010), que narra o processo de apropriação da ayahuasca e das práticas do Temazcal e da Busca de Visão pelos Guaranis dessa aldeia, pesquisando a rede formada ao longo dos últimos dez anos entre os moradores de Mbiguaçu e integrantes do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, e membros da comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca São José (Florianópolis, SC)[146]. A abertura das etapas da Busca de Visão também se dá em ordem progressiva, no primeiro ano de cada lugar é aberto apenas com a Busca de Visão de quatro dias e quatro noites, abrindo-se as demais etapas gradualmente ao longo de quatro anos[147]. Portanto, neste evento dos Guaranis que está na terceira edição, o *desenho*

[146] Neste contexto, nos principais argumentos desenvolvidos por Rose se destaca a ênfase nos fluxos e circulações e a proposta de olhar para o xamanismo como uma categoria dialógica.

[147] Outro exemplo que podemos trazer para ilustrar essa expansão é a Busca de Visão realizada pela comunidade do Santo Daime do Céu do Patriarca, que faz parte dessa aliança com o FSI, onde seus representantes maiores, em função das suas trajetórias nas cerimônias, receberam bênçãos (autorização) para dirigir a Busca de Visão na comunidade em Florianópolis. As bênçãos foram outorgadas por Tekpankalli em 2008, com início programado do cerimonial da Busca de Visão em 2011, que acompanhei em campo, oportunidade em que foi realizada a

cerimonial contou com as etapas de quatro, sete e nove dias, com a realização do círculo cerimonial completo prevista para 2013. Assim trazemos o seu apontamento sobre a Busca de Visão, através do texto realizado pelos próprios participantes guaranis, presente na divulgação do evento através dos grupos de e-mails, que colocamos especial relevo por representar uma expressão de atores indígenas sobre o seu entendimento desta cerimônia:

Kaa'guy Nhembo'E - Busca de Visão
Aldeia Guarani – *Yynn Moroti Whera* – M'Biguaçu/SC

> O conhecimento e a sabedoria vêm através da natureza e através dela que temos a oportunidade de receber a instrução espiritual.
>
> Na nossa visão, compreendemos que todas as tradições verdadeiras possuem uma mesma raiz e os mesmos fundamentos, estando interligadas entre si. A essência é a mesma.
>
> Através da pureza da natureza, a Busca de Visão é o resgate da essência original buscando alinhar-se com o Grande Ser. Esvaziar-se de toda impureza e alinhar-se ao caminho verdadeiro, aprendendo a lidar com o que a natureza nos oferece, honrando a Vida, a Água, o Alimento, a Natureza.

Por essa expressão podemos perceber a similitude das percepções e narrativas sobre a Busca de Visão, onde a proposta essencial é o aprendizado *direto* com a (da) natureza, que representa e é expressão da mesma raiz, da mesma essência comum, onde todos estão interligados (unicidade). Essa instrução, onde a natureza tem a propriedade de ser intermediadora e provedora, possibilitaria "o resgate da essência original", que é colocado como resgate do natural e comum a todos. Nesta explicação nativa, igualmente se apresenta que o plano espiritual se manifesta no cultural, aqui sendo representado como o "caminho verdadeiro", como foi visto anteriormente e de forma semelhante em outras narrativas indígenas como a de Vernon Foster e dos Yawanawas.

Dentro desse conjunto de narrativas, podemos depreender como substrato central e essencial da proposta nativa desse *desenho cerimonial*, a imersão na natureza. Nas diversas estruturas cerimoniais que acompanhei, os buscadores são vistos como "sementes", que são "plantadas" na natureza. Nesse sentido as formas

---

primeira Busca de Visão de quatro dias e quatro noites. Em julho de 2012, também acompanhei a Busca de Visão nesse espaço, quando foram realizadas as etapas de quatro e sete dias com o acompanhamento de Tekapankalli, com a gradual progressão de etapas prevista para 2013 e 2014, quando o circulo completo da Busca de Visão da tradição do FSI estará formado neste grupo/local.

(estruturas) cerimoniais têm o intuito de apoiar a busca de um conhecimento visto como *direto*, direto pela própria experiência da imersão na natureza, da imersão em si, da imersão em uma busca existencial da condição humana e do que isso possa significar.

A proposta do circuito da Busca de Visão além de uma imersão na natureza, traz também o aspecto cerimonial de se interromper o fluxo da cultura, que ordinariamente se faz presente e ininterrupta na trajetória da pessoa. A imersão da "semente" - o buscador de visão - na natureza teria o efeito de interromper o fluxo da cultura, abrindo-se a possibilidade de se encontrar diretamente na natureza a compreensão, o conhecimento, a sabedoria *direta* da "natureza original" do homem. Aqui a concepção central é de "plantar" a pessoa na natureza, para se "colher" natureza - a natureza da pessoa. Isto é visto como uma "semeadura", com o plantio das sementes (os buscadores de visão), entendido como uma das tecnologias nativas, um método, uma técnica, um procedimento, um *know-how* para proporcionar, nos termos proeminentes em campo, "a descoberta do Ser através dos ensinos dos índios norte-americanos". Tal sistema também pode ser pensado como uma *técnica corporal cultural*.

Com esta acepção a Busca de Visão é uma cerimônia *desenhada* com a proposta de intervenção mínima da cultura, para o *cultivo* da natureza humana, através da imersão na natureza, baseada nos seus movimentos, do que é observável em seus ciclos, das estações, das plantas, dos animais, das rochas, da terra, do sol, da lua, das estrelas - da natureza em geral. Neste ambiente se sustenta que todas as coisas podem ser experienciadas e vistas como partes de uma integralidade, de uma *unidade* essencial comum. Mas que de acordo com a proposta nativa não se trataria de um conceito ou de qualquer conhecimento intelectual que pudesse ser aprendido ou reproduzido através da linguagem, e não seria da "ordem do simbólico", mas sim do Natural, do Real (Verdade) através da experiência verificável, que não poderia ser transposta (tradicionada) por linguagem - por palavras. Para isso serviriam as cerimônias, para proporcionar, através da própria *experiência direta* do sujeito imerso na natureza, por quatro dias e quatro noites, sem comer nem beber nada, o (re) conhecimento da sua própria natureza, da sua "real" natureza. Assim, consequentemente, também se possibilitaria ao indivíduo reconhecer o que é da (sua) cultura e o que é da (sua) natureza.

Nesta concepção o aprendizado é tido como *direto* da natureza, através da experiência, por isso visto como Real, conhecimento antes *direto* do que oral, baseado na própria observação da natureza. Portanto, do ponto de vista nativo, se trata de uma experiência empírica, repetível e verificável, onde se oportunizaria uma experiência de *alteridade radical* no fluxo Natureza x Cultura, onde todos os signos e estrutura psicológica do sujeito são colocados em cheque e de lado, e a experiência em si acarretaria em um aprendizado e conhecimento que implicaria em mudanças impactantes e significativas de novas formas de ver, de pensar e de ser no mundo, lembrando que, no contexto pesquisado, esse diálogo se dá em um panorama amplo da modernidade.

No diálogo das experiências em curso dessa tradição, aqui no caso específico da proposta da Busca de Visão, novas formas de expressar seu significado são atualizadas constantemente pela trajetória e discursos dos seus atores, que *caminham* a tradição constituindo a sua *tradução*, de acordo com as suas próprias experiências nas cerimônias, que acomodariam as suas próprias perspectivas e *visões* do conhecimento *direto* - de essência comum. No contexto do FSI do Brasil, mais uma vez apontamos como centrais as "flechas" - "flechas do caminho" - lançadas por Ehekateotl, que sempre se atualizam, mesmo que mantendo a essência central, cuja posição como "perpetuador da tradição" no país tem a incumbência de orientar e apoiar oralmente o propósito da tradição das cerimônias.

Pelo que, trazemos as últimas "flechas"[148] de Ehekateotl sobre o Fogo Sagrado e suas cerimônias centrais, a Busca de Visão e a Dança do Sol, que tem o caráter de transmitirem a tradição.

Fogo Sagrado

É a luz da luz. É a luz daquilo que chamamos escuridão. Na luz e na escuridão e além de ambas, está a sabedoria. Desvendando o mistério da nossa real natureza, de que não há separação da totalidade, a presença da sabedoria emerge espontaneamente. É simples, é tranqüilo, é óbvio e é para todos. E ainda que houvesse o desejo, não existe a possibilidade de se estar fora da totalidade. O aconchego do calor do fogo é o reconhecimento apenas disto: nada nem ninguém está fora! Neste entendimento, alguns anciões sempre se referiram ao fogo, como a própria verdade, como a sabedoria deste reconhecimento.

[148] Como anteriormente informado, as palavras sobre o propósito do grupo e das cerimônias é sempre atualizado por Ehekateotl; essas últimas informações são trazidas da nova atualização do site do FSI e orientam, através das palavras do Chefe, o movimento da Busca de Visão e da Dança do Sol que acontecerá em janeiro de 2013 (disponível em http://www.fogosagrado.org.br/#!home/mainPage , acesso em 25/10/2012).

E esta chama, este chamado ancestral, se manifesta também na beleza de singelas cerimônias transmitidas através das gerações, que trazem a possibilidade de perceber este calor, esta luz e este encanto que sempre está presente. Essa é a graça e o bom humor disponível no universo, de no encontro, ver que buscávamos o que nunca foi perdido.

Busca de Visão

"A primeira vez que eu ouvi falar sobre esta cerimônia - Busca de Visão, já me apaixonei."

Assim como esta, ouço de muitos, expressões com o mesmo sentimento. Algo que atrai, só de saber da possibilidade de ficar em silêncio na solitude de uma montanha virgem, com todos seus cantos e encantos, calores e frescores... A possibilidade de passar por uma experiência que faça a diferença.

Nossos ancestrais das quatro raças guardaram a Busca de Visão como um tesouro, para que tivéssemos a oportunidade de reconhecer o que é selvagem em nós, ver o que é autêntico, o que é puro e livre.

Dança do Sol

Parece de filme, mas é melhor pois é de verdade.

O que realmente é o coração da dança do sol é o coração. É esta vibração que bate, e bate, e bate... e estes intervalos...estes espaços.. esse silêncio que tudo permeia. A isto damos o nome de dança, a vibração do coração, a sensibilidade infinita de perceber o pulsar, inclusive daquilo que somos, que a tudo percebe.

Poder ver nas árvores, nos pássaros, nos insetos e em todas as manifestações da natureza a nós mesmos, é também sentir que somos um pulsar na natureza e mais que isto, que a vida é um grande pulsar. Quando este pulsar é sentido, vivido e celebrado por tantos "dançantes" "ao mesmo tempo", então é indescritível e inexplicável.

O sentimento de união e amorosidade, em um primeiro momento, chega a dar impressão de que cada indivíduo faz parte de algo maior. Porém, na profundidade de cada passo, já não se sabe se indivíduos fazem parte de algo maior, ou se é algo maior que nunca deixou de ser indivisível, e que se apresenta na forma do que chamamos de indivíduos, mas que de fato não existem. O que talvez exista... apenas a dança dançando.

Nestas manifestações podemos perceber como a linguagem é (re) construída a partir das *visões,* entendimentos e trajetória de seus atores, que são tidos como experiências espirituais em curso, mas que mantém um mesmo cerne, uma mesma essência, onde se apresenta uma abertura e variedade de formas de representar esse mesmo fundamento, que é resultado da concepção da Unicidade - "o mistério da nossa real natureza, de que não há separação da totalidade". De mesma forma, esta concepção é entendida como o Real, como a Verdade - o "fogo, como a própria

verdade, como a sabedoria deste reconhecimento"; "ou se é algo maior que nunca deixou de ser indivisível, e que se apresenta na forma do que chamamos de indivíduos, mas que de fato não existem. O que talvez exista... apenas a dança dançando".

Simultaneamente, esta Verdade é vista como "expansão da consciência", "autoconhecimento", "retorno à origem", que seria a decorrência deste reconhecimento pela experiência *direta* de que não há uma separação do observador - da pessoa, do que é observado - do mundo, onde há um impacto de entendimento existencial sobre o que significaria ser um ser humano. Esta compreensão também é expressa como a descoberta do "eu natural" - do "eu real", narrado na fala acima como "oportunidade de reconhecer o que é selvagem em nós, ver o que é autêntico, o que é puro e livre", cujos efeitos desse evento são anunciados como maior conexão e harmonia com o coração, com a natureza, com a "verdadeira natureza", que são elementos vistos como expressão de "cura".

Tudo isso, seria proporcionado pelas vivências nas cerimônias em que a própria Natureza transmitiria e gravaria um aprendizado *direto* no sujeito, que causaria um impacto profundo de uma experiência de *alteridade radical* (de Natureza x Cultura), verificável e repetível, cujo resultado final, segundo a proposta nativa, proporcionaria e acomodaria até mesmo uma nova cosmovisão, no sentido de um novo posicionamento da pessoa frente a todas as suas relações, baseadas em um novo sentido e entendimento de si e do mundo, que seria a causa dessas novas formas de ver, de pensar e de ser no mundo em diálogo com a modernidade.

Os conceitos e formas de expressar o conjunto desta proposta nativa, que é vista e tida como inexpressável por natureza, variam de acordo com cada contexto e de acordo com a trajetória de cada interlocutor, portanto, estariam constantemente se (re)construindo, se atualizando, se refinando, em um diálogo constante entre essas formas nativas e a modernidade, formando uma diversidade de traduções.

Pelo que, além da evidente natureza "espiritual" dessas cerimônias constituídas na forma de Igrejas, a pesquisa de campo, bem como os estudos norte-americanos comentados, indicam que essas práticas extrapolariam um caráter apenas de "religiosidade", eis que apontam para um sistema de cura com uma espécie de conhecimento próprio, baseada na vivência de experiências que

possibilitariam uma compreensão de saberes diretos da natureza, que se expressariam em valores culturais nativos. Na mesma direção também seria um sistema de conhecimento sobre o fenômeno do homem, do que significaria ser um ser humano, por outra proposta, por outro viés cultural.

De fato o discurso em uníssono é no sentido de que nessas práticas está presente saberes nativos, de alguma forma condensada em suas cerimônias, que inclusive abrangeria seu sistema terapêutico - de cura, de bem estar, bem como o que se convencionou chamar de religião (espiritualidade), e que, possivelmente não estaria separado de sua "visão de mundo" no sentido amplo da expressão, que abraça um sistema de conhecimento como expressão de sua forma de perceber o mundo. Esta perspectiva de "visão de mundo" seria transmitida diretamente aos sujeitos pela sua própria vivência da experiência das cerimônias compartilhadas, cujo resultado seria a transmissão de saberes com fundamento *direto* na Natureza, com consequente impacto nas suas formas de ver e estar no mundo. Assim podemos entender que esta tradição pode expressar uma cosmovisão no sentido amplo do termo, como visão geral de mundo, baseada em uma espécie de organização sistemática de saberes (conhecimentos), onde se transmitiriam valores culturais nativos, fundamentados e baseados de forma *direta* da (na) Natureza. Faz-se uso do termo aqui no sentido já apontado, que reforçamos: "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" (Crema, 1989:17).

Entretanto os *discursos nativos* desses movimentos são comumente vistos e interpretados como formas de representação simbólica sobre o mundo, o que está diametralmente em oposição à proposta nativa em estudo onde os discursos apontam para um entendimento de que a sua perspectiva não é simbólica, mas sim real e verificável. O que abordamos como *categoria nativa* de conceitos de "unicidade" ou de "eu natural", como uma categoria de pensamento, como um sistema simbólico, é negado pelo discurso que afirma que essas compreensões não são alegóricas ou simbólicas, mas sim qualidades inerentes e verificáveis da Natureza, aferível por meio de uma experiência *direta* (e repetível). Assim, tomar os

discursos nativos como representação simbólica de mundo, é o mesmo que não levar a proposta nativa a sério, consistindo em uma tradução das suas formas de ver, pensar e ser no mundo, apresentadas como representações simbólicas, como categorias de pensamento.

Para levar a proposta nativa a sério, seria interessante propor uma apreciação do tema sob um enfoque da antropologia do corpo (da pessoa), onde a proposta nativa possa ser pensada como uma *técnica corporal* que propõe uma experiência de *alteridade radical* entre Natureza x Cultura, cuja proposta literal é exatamente colocar em cheque todo o sistema simbólico constituído culturalmente pela pessoa, para a averiguação *direta* (verificável) da Natureza e da real natureza do ser humano, vista como o "eu natural", "eu real".

Assim para dialogar com essa proposta de outra análise das implicações da proposta nativa, trago a proposta de Böschemeier[149], a qual eu compartilho, de ver o animismo como uma possibilidade teórica para essa apreciação. Segundo Descola (2005), o animismo considera que apesar de existirem diferentes formas fenomênicas, há uma mesma essência espiritual entre os seres que compõem o universo natural. Nas cosmologias animistas enfatiza-se a continuidade material que une todos os organismos, onde uma mesma substancia teria modos de existência diferentes, em que a circulação de energia, vitalidade e outros fluxos sutis conectariam todos os seres em razão da sua essência, de sua substância original. Neste sentido, Böschemeier propõe uma aproximação de saberes ocidentais com saberes outros, sugerindo uma dissolução da relação diática entre mente e corpo, sujeito e objeto, realidade e representação, o que envolveria a tarefa epistemológica de desfazer radicalmente as dicotomias que opõem objetos da natureza a sujeitos sociais, assim como diluir as fronteiras entre o imaginário e o real.

Outra forma de dissolução concomitante é a dissolução do *eu*, que segundo esta autora, pode ser compreendida tanto como categoria nativa quanto como possibilidade epistemológica - onde se traça, sob outros parâmetros, a relação entre os sujeitos sociais e o todo do qual fazem parte, o que argumenta poder ser também uma atitude não só científica, mas também politicamente pertinente. Acreditamos que não só é pertinente, como é recomendável, afinal de contas "uma boa política é

[149] Böschemeier: *Ayahuasca, corpo e auto-transcendência – perspectivas xamânicas de cura e dissolução do eu.* (disponível em http://neip.info , acesso em 29/10/2012).

aquela que multiplica os possíveis" (Viveiros de Castro 2008). Assim, Böschemeier defende que há um diálogo conexo nas formas xamânicas de percepção do mundo que sugestivamente nos está invitando a ser formulado.

A pesquisa de campo aponta que, no universo das relações pesquisadas, os participantes atribuem *agência*[150] (*direta*) à Natureza, e a todas as coisas contidas nela, como o Fogo, a Montanha, o Sol, a Lua, as plantas, os animais, enfim todas as coisas postas na Natureza (no mundo), onde todas as coisas estão relacionadas e unificadas pelo fio da unicidade que forma a "teia sagrada da vida" – o "grande espírito". Para expressar este entendimento visto e tido como inexpressável, mas verificável, os discursos manifestam em palavras - na linguagem simbólica - que todos os habitantes da Mãe Terra, ou seja, todas as formas de vida do planeta estão relacionadas e interligadas em uma unicidade, sendo tudo uma mesma "Família", onde todos estão "emparentados", onde os rios, os pássaros, os animais, etc., são nossos "parentes", nossos "irmãos" na Natureza, na vida, na existência.

Esta conexão *direta* para apreciação da essência de todas as coisas, do Real, da Verdade, que na dimensão do fenômeno homem representaria a "descoberta do Ser", do "eu natural" / "eu real", que implicaria em uma maior "conexão com a natureza", que para o discurso nativo, não é simbólica, é real e forma um sistema de igualdade entre todas as coisas. As palavras para expressar esse posicionamento são simbólicas, mas o posicionamento em si não é - é sistemático e estruturante.

Como vimos nesta pesquisa, a proposta nativa derradeira, e de muitos dos movimentos Nova Era, é a experiência de unicidade, expressa no circuito *new age* como a *experiência da iluminação* (representada como *mística* no ocidente), que é vista, narrada e entendida como um *insight essencial sobre todas as coisas*, que ao mesmo tempo em que coloca o ser humano em igualdade com todas as demais formas de vida da Natureza, também implica no reconhecimento da "real natureza" do homem, desta forma de vida, assim como uma forma de vida (inter)relacionada com todas as outras, marcando um entendimento existencial sobre a vida, a natureza e o que significa ser um ser humano. Tais experiências,

[150] Oliveira (2010) expõe diversos elementos (Montanha, Fogo, Medicinas, elementos da natureza, etc.) em que espécie de agência é atribuída, sendo esta remetida como produtora de uma ação, onde narra que: "segundo Ehekateotl, a linguagem poética desses rezos não sugere uma intencionalidade, mas uma noção de unidade "ao transcender a separação sujeito e objeto", onde existe "um só": ao experimentar e ser experimentado, cozinhar e ser cozido...".

consequentemente, acomodariam outras formas de ser, estar e pensar no mundo, em que até mesmo poderia implicar em uma nova *cosmovisão*, no sentido amplo do termo apontado. Esta *experiência* também pode ser entendida como uma das *categorias* dos *discursos nativos* desses movimentos.

Dentro da proposta nativa o enfrentamento e investigação da ideia de Natureza x Cultura, proporciona o (re) conhecimento de que só há Natureza, que sequer há o "versus", não havendo qualquer oposição ou dualidade. Nesta perspectiva, só há unicidade e integralidade da Natureza, com o fenômeno homem - a forma de vida humana - participando como uma das formas de expressão da própria natureza. Nesta visão, os seres humanos estão em igualdade com todas as formas de vida. Assim, a sua *visão* e inserção do homem como forma de vida é sistemática e em igualdade com todas as coisas da Natureza, do mundo.

Esta questão é central na prática das cerimônias pesquisadas e do contexto maior em que está inserida dos Movimentos Nova Era (Heelas 1996), em que se apresentam diversas propostas com as perspectivas de "autoconsciência", "autodescoberta", oferecendo-se inúmeras práticas, formas, linguagens, vivências e atividades que propõe que a pessoa tenha uma *experiência direta* da sua condição existencial. Desta proposta - *experiência* - decorre-se o conceito de Unicidade, que é visto como a Verdade, onde comumente implica na *(re)sacralização* e *(re)encanto* do mundo. Segundo esses movimentos, esta *experiência* comportaria a descoberta do "eu natural" ("eu real"), implicando numa investigação *direta* da *condição humana* que se expressaria como "ser o *coração*", onde o "eu" culturalmente aprendido é posto "de fora", no sentido de ficar como secundário, periférico, acessório, sendo aprendida uma nova "noção de pessoa". Por essas perspectivas, a essência da natureza da condição humana não é a *razão*, mas sim o *coração* (a intuição).

O modelo da perspectiva dos povos indígenas é visto pelos participantes como alternativo ao modelo de pensamento desenhado pelo racionalismo europeu, e a filosofia positivista, resultante do modelo existente no mundo ocidental nos últimos séculos. Este modelo de pensamento racionalista é visto como altamente determinista e reducionista, onde a ideia de descompor o todo em pequenas partes, reduzindo as interações entre elas, é visto como falsa e contrária a verdade da unicidade e interrelação de todas as coisas, onde não se pode considerar o todo como composto por partes independentes.

No caso do contexto pesquisado, a proposta nativa sustenta que com a realização do percurso cerimonial, que tem intervalos de um ano - um espaço para o transcurso das quatro estações, e a repetição dos *desenhos cerimoniais* durante o ciclo de quatro anos, possibilitar-se-ia a descoberta do "eu natural", do próprio "coração", aqui visto como "real natureza" (como *hardware*). Onde, através da repetição da experiência, com o rearranjo dos signos culturais (*software*) com base na natureza, ao longo de um novo ciclo das estações da natureza com o intervalo de um ano, possibilitar-se-ia a transmissão de novos signos e compreensões à pessoa a partir da natureza, em que o processo e repetição ao longo de quatro ciclos (anos), possibilitariam alcançar a compreensão - a "clareza" na linguagem "nativa" - daquilo que é permanente e essencial a natureza humana, com a descoberta do "eu natural" (o *coração* como *hardware*) e daquilo que decorre do aprendizado pela *programação cultural* (a *mente* como *software).*

Nesse sentido, a natureza é vista como transmissora de signos através da experiência ritual. Para isso, a participação nas cerimônias tem papel fundamental, onde há atribuição de grande importância à experiência individual, pois é a partir desta que os sentidos são compartilhados. Na obra Símbolos Naturais, Mary Douglas (1978) desenvolve o argumento de que a natureza pode ser representada e expressa através de símbolos, onde a natureza é conhecida através de símbolos baseados na experiência, esclarecendo que os símbolos são produtos da mente, ou seja, artifícios ou convenções, e, portanto, não alcançando a natureza em si. Nesse sentido, a autora sugere que não faz sentido falar de símbolos naturais, a menos que a mente tenha um modo instintivo de utilizar os mesmos símbolos para determinadas situações. Pelo que, de acordo com este argumento, a busca por símbolos naturais se equivaleria à busca por sistemas simbólicos e sistemas sociais.

Contudo, no caso em tela, de acordo com a proposta nativa, as cerimônias guardariam uma determinada *experiência direta* da natureza (do homem), que ao mesmo tempo em que seria equivalente (repetível) para cada participante, não seria passível de simbolização que alcançasse o seu sentido através da linguagem. Assim, o ritual antes de ser transmissor de um significado em si, tem a proposta de transmitir – proporcionar - uma *experiência* que em si mesma guardaria um sentido, independentemente de qualquer coisa que pudesse ser significada ou expressada através das palavras. Aqui a proposta ritual tem um sistema próprio de operar,

servindo como ferramenta para transmissão de seus próprios códigos. Neste sentido, a proposta de ensino dos rituais compõe um sistema que articula as experiências que devem penetrar nas mentes e corpos dos indivíduos, onde o aprendizado proposto é difundido, sendo eles estruturados e condicionados pelo próprio sistema ao qual correspondem.

Mary Douglas, ao tratar do ritual, expõe que estas formas não só estabilizam os sistemas de ensino como também as cosmologias, onde o esquema cosmológico articula fragmentos da experiência e dota o conjunto de determinado sentido. Nesta reflexão, a autora discute a causa do atual anti-ritualismo da classe média européia e americana sugerindo que esta pode ser resultado de um processo de socialização em que a criança não internaliza um esquema de status social, nem experimenta um controle que exalte a propriedade evidente de todo o sistema social que implica na demanda de obediência, eis que este não foi educado em contato com os símbolos de solidariedade e de hierarquia (1978). Assim o ritual pode ser considerado como um código particular, que tem seus significados revelados na ação da prática - na experiência. Nesta acepção, segundo expõe Mary Douglas, os rituais dão coesão à experiência das pessoas, sendo atos essencialmente mantenedores e comunicadores de determinados costumes e concepções tradicionais, onde, através deles, as estruturas simbólicas são elaboradas e reproduzidas na prática, em que os seus elementos são relacionados às experiências e sendo através delas que se adquire sentido (Mary Douglas, 1966).

Pelo que, os rituais são estruturas poderosíssimas para a prática viva de elaboradas cosmologias em que os símbolos se revelam através da experiência, onde se pode ocorrer modificações no curso da reprodução ritual no tempo, onde os próprios participantes contribuem com as suas experiências em curso, contribuindo com as mudanças no seu transcurso. Nesse sentido, por mais que os rituais pretendam transmitir um conjunto de valores há muito estabelecidos, eles tratam de um lugar de co-participação do sagrado pelos atores, que é reencenado na sua prática. Neste panorama, o rito pode ser visto como instrumento operacional que visa à manutenção e transmissão de uma visão do mundo, que comporta a estratégia de inclusão de novos e imprevistos elementos, como expressão de uma lógica de ação vinculada ao movimento dialético entre o seu modo de operar e os eventos em movimento.

Turner (2008) considera os símbolos culturais, incluindo os símbolos rituais, como origem e o sustentáculo de processos que envolvem mudanças temporais nas relações sociais, onde os símbolos rituais apresentam propriedades fundamentais que estão envolvidas nestes desenvolvimentos dinâmicos, eis que os símbolos instigam a ação social. Assim, Turner ressalta o interesse na questão de como funcionaria os símbolos rituais, onde enfatiza que, no seu ponto de vista, os rituais condensam várias referências, que são unidas em um mesmo campo cognitivo e afetivo, como também podemos perceber no caso estudado. Pelo que, o autor argumenta que os símbolos rituais são "multivocais", susceptíveis de muitos significados, onde seus referentes tendem a se polarizar entre fenômenos fisiológicos e valores normativos de fatos morais, tais como bondade com crianças, reciprocidade, generosidade, respeito aos idosos, obediência às autoridades, etc..

Assim, Turner sugere que o drama da ação ritual, com os cantos, as danças, o uso de alucinógenos dentre outros, ocasiona uma troca entre estes pólos onde os referentes normativos são carregados de significado emocional e os referentes biológicos são enobrecidos. Neste sentido, Turner esclarece que os símbolos, sob condições ideais, podem reforçar a disposição de obedecer a preceitos morais, convenções, comportamentos almejados, etc., onde o ritual funciona por alcançar efeitos genuinamente catárticos, que podem proporcionar verdadeiras transformações de caráter e de relacionamentos sociais. Assim, o autor expõe que muitas abordagens sobre ritual o tratam meramente como as ações simbólicas – como comportamento simbólico, enquanto ele procura conferir um status "ontológico" a essas práticas.

Lévi-Strauss declara que o ritual é ação, e a ação é experiência que põe em prática as categorias em processo. Nesse sentido, como citado, Lévi-Strauss ressalta a importância do rito, colocando o ritual como "o modo pelo qual as coisas são ditas", o que deve ser analisada à parte, complementarmente com "o que dizem as palavras", onde o estudo sobre os rituais constituem um instrumento para entender sobre determinados valores pensados e vividos (Lévi-Strauss 1971). Nesta esteira, o podemos entender o ritual não apenas como representação, sendo um palco onde acontecem as relações em andamento, que também configuram um laboratório para experimentação (Calavia e Carid, no prelo).

No caso em estudo, a participação nos rituais tem sua importância relacionada ao valor dado à experiência individual - à vivência das práticas. Neste contexto, o ritual se revela como alternativa ao chamado “desencantamento” do mundo, onde o conjunto das práticas é visto como uma oposição a essa conjuntura, através da qual os participantes buscam uma conexão mais direta com a natureza, com o “eu natural”, com o corpo e com uma ideia de harmonia, que é pensada e vivida como alternativa ao padrão das sociedades ocidentais. Nesse sentido, as raízes indígenas são vistas como uma opção mais próxima desse ideal que se apresenta como pano de fundo comum nos movimentos Nova Era.

Dentro desta perspectiva, enfatizamos que as cerimônias do xamanismo urbano são vistas como técnicas úteis para lidar com problemas da modernidade, que são também abordados sob o conceito de encantamento, desencanto e reencantamento do mundo, onde estas práticas são vistas como um sistema de cura alternativo ao modelo biomédico da sociedade moderna. Neste sentido, como visto, o desencanto da modernidade estaria implicado em males contemporâneos - de indivíduos, da sociedade e do meio ambiente - onde as cerimônias são vistas como adequadas para tratar tais problemas por possibilitarem que os indivíduos possam re-encantar o (seu) mundo. Assim o neoxamanismo é apontado como uma contra-reação ao desencanto da modernidade, encaixando-se na categoria geral da Nova Era, onde se apresentam esse complexo de tradições, técnicas e ideias centradas em torno da ideia de que o mundo constitui uma expressão de uma natureza sagrada maior e mais abrangente, que precisa ser revelada para cada ser, para o despertar dessa natureza sagrada. Neste sentido, as práticas do xamanismo moderno podem ser consideradas como um fenômeno que oferece uma forma de *encantar* a modernidade (Braun 2010).

Estas propostas e categorias se fazem presentes nos mais diversos contextos da rede pesquisada, aonde, mesmo apresentando variações, apresenta-se um discurso comum que é construído de maneira parecida por cada um dos discursos que constroem a ideia de tradição nativa, e que compõe uma rede com trânsito intenso de participantes com interesse nas cerimônias nativas. Nesse sentido, a rede de participantes nas cerimônias nativas é estabelecida a partir dos atores centrais, responsáveis pela condução das cerimônias maiores e também da

construção dos discursos de tradição a partir das suas trajetórias pessoais, em que o conjunto das diferentes trajetórias participa no discurso maior de *tradição nativa*.

Assim, na especificidade do caso em análise, a rede pesquisada que forma o circuito da prática das cerimônias nativas é estabelecida diretamente por esses atores centrais, que conduzem as cerimônias em diferentes locais, independentemente do local em que se encontrem. Muitas das atividades e cerimônias são itinerantes, sendo mais necessária a presença de um condutor habilitado a realização da cerimônia do que um lugar específico. Assim, há muitos espaços em que somente foi realizada uma única cerimônia, em local oferecido por um dos participantes em algum momento específico. Em contrapartida, há participantes que sempre estão dispostos a receber as cerimônias nas suas residências ou espaços, participando de forma mais permanente no circuito das práticas. Contudo, há de se salientar que em cada "turnê" realizada com os nativos, variam os espaços em que são recebidas as cerimônias, assim, o que determina a rede do circuito das práticas é o percurso dos seus atores centrais. Além disso, estes atores, nos seus respectivos contextos, são responsáveis pela condução das cerimônias que orientam o propósito da tradição, assim sendo peças principais na construção destes discursos. Nesse sentido, a rede em que circulam os participantes é fundamentalmente organizada a partir do trânsito destes atores, que organizam as atividades de forma fluída, de acordo com a oportunidade e conveniência das suas agendas. Por outro lado, as diversas cerimônias mais corriqueiras são organizadas e conduzidas independentemente pelos demais participantes que assumiram posições de condução das cerimônias menores, que também compõe o trânsito de pessoas interessadas nas práticas cerimoniais.

Tal cenário é condizente com a proposta da Teoria de Ator-Rede de Latour, onde se alvitra a importância das intenções e significados humanos conferidas pelos atores na formação dos discursos e redes, que proporcionam certa flexibilidade interpretativa nessas relações e conexões (Latour 2008). Nessa proposta, o princípio fundamental é que os próprios atores fazem de tudo, incluindo os seus próprios quadros, suas próprias teorias, seus contextos próprios, as suas próprias metafísicas, e até mesmo as suas próprias ontologias. Assim, a noção da Teoria Ator-Rede remete aos fluxos, circulações e alianças, nas quais os atores envolvidos interferem e sofrem interferências constantes. Neste sentido a rede é constituída por

uma lógica das conexões, e não de superfícies, definidas por seus agenciamentos internos e não por seus limites externos, ou seja, na rede não há unidade, apenas agenciamentos, não havendo pontos fixos, apenas linhas. Nestes termos, uma rede de atores não é redutível a um ator sozinho, mas sim composta pela série de elementos conectados e agenciados. Sobre o tema, Moraes (2002) sustenta que esta é simultaneamente um ator, cuja atividade consiste em fazer alianças com novos elementos, e uma rede capaz de redefinir e transformar seus componentes. Nos dizeres de Latour, "não há informação, apenas transformação", sendo essa a principal característica da rede, tratando-se de enfatizar os fluxos, os movimentos de agenciamento e as mudanças por eles provocadas.

Assim a construção de uma rede parte de núcleos de participantes específicos, marcados pelas suas próprias trajetórias e relações cotidianas. Estas relações e sociabilidades, antes vinculadas a um contexto particular, são alargadas e articuladas em rede, ligando os participantes no circuito de interesse comum das cerimônias nativas, que constroem o discurso geral de *tradição nativa* no qual as práticas estão inseridas. Esta ampliação e alargamento na circulação de propostas e atividades podem tecer redes multilocais e, por conseguinte, o contexto urbano em sua extensão de sociabilidade, sendo que o tamanho da rede é determinado pelo modo como os locais e as formas de apropriação são tecidas nessas relações. Portanto, a partir das situações de um grupo cerimonial singular, outros quadros de criação e representação de identidades coletivas são construídos nas relações que compõe uma rede, podendo inclusive atingir um nível de expressão nacional, mas permanecendo ligadas e vinculadas às finalidades e contextos particulares. Assim, é na dinâmica das redes que se constroem elos intermediários que formam o pano comum dos discursos de *tradição nativa*, relacionando pequenos contextos ao panorama amplo apresentado no circuito ao redor das práticas cerimoniais nativas.

Dentro do contexto geral apresentado, realizando um balanço dos eventos históricos anteriormente narrados, podemos perceber como se estabelece um diálogo com a participação de diversos atores, em que se constituí uma rede do circuito do xamanismo urbano no país. Nesta esteira podemos concordar que, neste contexto, o "xamanismo é talvez melhor entendido como diálogo, na qual sua natureza é um fenômeno emergente resultando de eventos e atores específicos" (Langdon, 1998). Assim sendo, podemos entender mais proveitoso refletir em

termos de “xamanismos”, delineados por categorias dialógicas que são negociadas pelos diversos atores que se encontram nas interconexões destas redes de relações entre a sociedade moderna e indígenas (Langdon 2008).

Como vimos, nos diálogos apresentados acima, atores centrais do Fogo Sagrado e do circuito das práticas cerimônias no país formam uma rede que não pode ser entendida como um fenômeno unidirecional, como se fossem apenas os atores do Fogo Sagrado os sujeitos da questão na composição das categorias nativas e a ideia das cerimônias como própria expressão da *tradição nativa*.

Podemos perceber os diálogos entre diferentes atores e contextos como elementos constitutivos na construção hodierna dos xamanismos – que (in) formam as concepções de diferentes *tradições*, que apresentam uma imagem comum de fundo como fruto da *tradição nativa*. Assim, ressalta-se a importância de se levar em conta nas análises a história de cada contexto, a trajetória e biografia de seus atores, que apontam para o caráter dinâmico da cultura (Rose 2010). Neste cenário o fenômeno da prática de cerimônias nativas se dá em um contexto de formação de uma rede, com o desenvolvimento de alianças, que compõe diálogos e negociações intensas entre os diferentes grupos e atores. Esta rede pode ser vista como exemplo de estudo de caso em que se assinala que xamanismos hoje são constituídos muitas vezes através de um diálogo, apresentando um fenômeno onde os discursos, e as tradições, se criam e recriam a partir das interações entre os diferentes atores com diversos interesses.

Pelo que, o xamanismo urbano não representa um fenômeno universal homogêneo com um sistema cosmológico que possa ser pensado como exclusivamente “nativo” e “tradicional”, ou como sendo confinado ao desenvolvimento histórico das culturas indígenas, eis que diferentes atores se encontram envolvidos no reavivamento deste fenômeno, incluindo, além de indígenas e (neo) xamãs, também antropólogos, jornalistas, organizações ambientais, profissionais da área da saúde, etc. (Rose e Langdon 2010). Nessa esteira, Conklin (2002) sugere que as identidades indígenas hoje estão sendo criativamente reformuladas em resposta à necessidade de se negociar em cada contexto diferente, com a presença de diversos discursos políticos, que são marcados por tensões e contradições. Pelo que, a ênfase contemporânea nos “conhecimentos xamânicos” está relacionada à tendências internacionais que

abrangem diversas áreas, como os movimentos pan-indígenas que dialogam com as políticas pós-coloniais. Na mesma direção, além das apropriações das práticas xamânica pelos movimentos de Nova Era, incluem-se também as adaptações dos indígenas, que se mostram igualmente aptos a se apropriarem de uma variedade de tradições culturais diferentes, o que assinala o dinamismo e as dimensões amplas em que o fenômeno do xamanismo vem ganhando na modernidade (Langdon 2007).

Deste modo a formação da rede, que constitui um circuito da prática das cerimônias nativas, faz parte dos diálogos e negociações entre povos indígenas e a sociedade envolvente no mundo contemporâneo, que proporcionam diferentes resultados de acordo com cada processo regional. A rede compõe um circuito com diferentes fluxos, diálogos e negociações, com caráter multidirecional, levando assim a perceber que, apesar da existência de diversos elementos compartilhados, cada contexto evidencia a falta de homogeneidade entre o fenômeno. Neste estudo de caso, podemos perceber a relação entre os discursos gerais e particulares, evidenciando que atualmente os xamanismos são melhores pensados levando-se em consideração os contextos dialógicos mais amplos nos quais estes se encontram inseridos, participando ativamente para a sua construção (Rose 2010).

BIBLIOGRAFIA:

ADAIR, John. 1989. *The Navajo and Pueblo Silversmiths*. Norman: Oklahoma Press.

ANDERSON, Edward F.. 1996. *Peyote: the divine cactus*. Second Edition, The University of Arizona Press, Tucson, First Edition 1980, Second Edition.

ABERLE, David. 1966. *The Peyote Religion among the Navaho*, Londres, Aldine.

BARRETT, Carole. 2005. *American Indian Biographies*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Revised Edition, Edited by Carole Barrett, University of Mary, Harvey Markowitz Washington and Lee University Project Editor, R. Kent Rasmussen, SALEM PRESS INC. Pasadena, California Hackensack, New Jersey.

BENAVIDES, Gustavo. 1998. *Modernity.* In *Critical Terms for Religious Studies,* 184-204. Ed. Por Mark C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press.

BORGES, Jorge Luis. 1986. *As Versões Homéricas.* Discussão, 2ª edição, trad. e Cláudio Fornari, Difel, São Paulo, pp. 71-78.

BORGES, Jorge Luis. 1993. *Histótia da Eternidade, Os Tradutores das 1001 Noites.* 3ª edição, trad. de Carmen Cirne Lima, Editora Globo, São Paulo, pp. 75-97.

BÖSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú. *Ayahuasca, corpo e auto-transcendência – perspectivas xamânicas de cura e dissolução do eu.* (http://neip.info).

BRAGA, Karina Rachel Guerra Braga. 2010. *Modelando Xamãs: o caso da Tenda do Suor.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

BRAUN, Shelly Beth. 2010. *Neo-shamanism as a healing system: enchanted healing in a modern world.* University of Utah. ProQuest.

BROWN, Joseph Epes. 1953. *The sacred pipe: Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux*, Norman, University of Oklahoma Press.

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

CALAVIA, Oscar. 2004. *In search of ritual*. JRA.

CANBY, John C. Jr.. 1988. *American Indian Law in A Nutshell*. West Publishing Company, pág. 339-340.

CASTANEDA, Carlos. 2000a (1968). *The Teachings of Don Juan (a Yaki Way of Knowledge)*. Berkeley: University of California Press. Edição em espanhol: *Lãs enseñanzas de Don Juan*. Tradução de: Juan Tovar. México: Fondo de Cultura Económica (Segunda edição).

CAMPBELL, J. 2004. *E por falar em mitos...* Campinas: Verus.

CAMPBELL, J. 1992. *As Máscaras de Deus.* São Paulo: Palas Athena.

CITRO, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes, travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

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

CSORDAS, Thomas J., 1999. *Ritual healing and the politics of identity in contemporary Navajo society.* American Anthropological Association. American Ethnologist 26(1):3-23.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-de là nature ET culture.* Gallimard, Paris.

DELGADO, Ana Luiza. 2003. *Índios Esotéricos: por um novo turismo urbano.* Série Antropologia 328. Universidade de Brasília.

DEMALLIE, Raymond J.; PARKS Douglas R.. 1987. *Sioux Indian Religion: Tradition and Innovation*, Library of Congress Cataloging, University of Oklahoma Press: Norman.

DOUGLAS, Mary. 1988. *Símbolos naturales – Exploraciones em cosmología*. Versión española de Carmen Criado, Alianza Editorial, Madrid, Alianza Universidad.

DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. 1966. *Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu*. Lisboa, Edições 70, col. Perspectivas do Homem, n.º 39, s.d. (trad. por Sônia Pereira da Silva, 1966).

ERDOES, Richard; CROW DOG, Leonard. 1995. *Crow Dog: Four Generations of Sioux Medicine Men*. New York: HarperCollins.

ERDOES, Richard; BANKS, Dennis. 2004. *Ojibwa Warrior: Dennis Banks and the Rise of the American Indian Movement.* Norman, OK: University of Oklahoma Press, pág. 62-64.

FAVRET-SAADA, Jeanne. (1990) 2005. "Être Affecté". *In: Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8. pp. 3-9. "Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada, Tradução Paula Siqueira, Revisão Tânia Stolze Lima, Cadernos de Campo n. 13:155-161.

FOUCAULT, Michel. 1987 (1975). *Os corpos dóceis* em *Vigiar e punir. História da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes. pp. 117-142.

FONSECA, Felicia. 2010. *Motivational speaker charged in sweat lodge deaths*, Associated Press, ABC News, 04/02/2010.

FORBES, Jack D.. 2008.*The blood grows thinner: blood quantum, part 2*. University of California-Davis.

FORSTHOEFEL, Thomas A.; HUMES, Cynthia Ann (eds.). 2005. *Gurus in America*. State University of New York Press.

GIUMBELLI, Emerson. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial. 456 pp.

HEELAS, Paul. 1996. *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford. Blackwell Publishing.

HOCKER, Lindsay. 2009. *Sweat lodge incident 'not our Indian way'*. Quad-Cities Online, 14/10/2009.

JONES, Peter N.. 2005. *The American Indian Church and its sacramental use of peyote: a review for professionals in the mental-health arena*. *Mental health, religion and culture*, 8(4): 277-290.

LABATE, Beatriz. 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Ed. Mercado das letras, Fapesp.

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

LABATE, Beatriz C.. 2011. *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: Internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano.*, Unicamp.

LANGDON, Esther Jean. 2007. *Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs*. Antropologia em Primeira Mão, v. 94, p. 1-34, 2007.

LANGDON, Esther Jean. 1999. *A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 5, n. 12, p. 45-68, 1999.

LANGDON, Esther Jean. 2008. *New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories*. Artigo apresentado no Seminário Permanente de Etnografia Mexicana. Instituto Nacional de Antropologia e Historia. México.

LATOUR, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red.* Editora Manantial. Buenos Aires.

LEENHARDT, Maurice. 1997 (1947). *El viviente y el muerto* e *Estructura de la persona en el mundo melanesio*, em *Do Kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós. pp. 45-60, 153-166.

LÉVI-BRUHL, Lucien. 1947 (1927). *El Alma Primitiva.* Ediciones Península, Barcelona.

LÉVI-STRAUSS, C. 1970. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, C. 1976. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.

LOOKING HORSE, Chief Arvol. 2009. *Concerning the deaths in Sedona*, Indian Country Today, 16/10/2009.

LORENTZ, Melissa. 2008. *First Nations of Minnesota: Famous Lakota*. Minnesota State University, Mankato.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 1999. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade*. São Paulo: Studio Nobe.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. 2000. *O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor 2005. *Xamãs na cidade*. Revista da USP, São Paulo, v. 67, n. set/out/no, p. 218-227.

MAUSS, Marcel. 1974 (1938). *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de eu*, em Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU/EDUSP. Vol.1:207-241.

MAUSS, M. 1974 (1934). Técnicas corporais. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU/EDUSP. v.2.

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e antropologia*. Tradução: Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify.

MAUSS, Marcel. 1934. *Les Techniques du Corps. Communication presented at the Société de Psychologie*. May 17, 1934.

MENEZES, Gisele de. 2011. *Uma viagem no Tempo, Uma Expedição no Espaço - Outra Índia, Outro Jesus.* Rio de Janeiro: Livre Expressão.

NEIHARDT, John. 1932. *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*, New York, NY: Pocket Books.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. 2009-a. *No caminho em busca da visão. Uma abordagem etnográfica das experiências rituais no Fogo Sagrado*. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. 2009-b. *Fundamentos históricos, tendências atuais: sobre a dinamicidade do movimento neo-xamânico do Fogo Sagrado*. Anais do III

Simpósio sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Hibridações. Campo Grande, MS, 2009.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. 2011. *Agência das medicinas, agência dos sujeitos: produzindo corpos intensivos e alter-ações no Fogo Sagrado*. Ponto Urbe 5: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, Edição 5.

ORTEGA, Bob. 2011. *Sweat-lodge trial: James Arthur Ray often misused teachings, critics say*, The Arizona Republic, 10/04/2011.

ORTEGA, Bob. 2011. *Sweat-lodge case: Ray guilty on 3 counts of negligent homicide*. The Arizona Republic. 22/06/2011.

ORTIZ, Fernando (1983). *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana. Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba*.

PEIRANO, Mariza. 2003.*Rituais Ontem e Hoje.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

REHFELD, Nina. 2009. *Lakota Nation files lawsuit against parties in sweat lodge incident*, sedona.biz, 12/11/2009.

REINHARDT, Akim D. Ruling. 2007. *Pine Ridge: Oglala Lakota Politics from the IRA to Wounded Knee*, Texas Tech University Press.

RICCARDI, Nicholas. 2011. *Self-help guru convicted in Arizona sweat lodge deaths*. Los Angeles Times, 22/06/2011.

ROBBINS, Dorothy M. 1997. *A Short History of Pan-Indianism*. Native American Information Service, 30/07/1997.

ROSALDO, Michelle. 1980. *Knowledge and passion. Ilongot notions of self & social life*. Cambridge Universit press.

ROSE, Isabel Santana de. 2010. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Orientadora: Esther Jean Langdon, Universidade Federal de Santa Catarina.

ROSE, Isabel Santana de Rose, LANGDON, Esther Jean. 2010. *Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca*, Tellus, ano 10, n. 18, p. 83-113, jan/jun.

RUDMIN, F.W.. 2003. *Critical History of the Acculturation Psychology of Assimilation, Separation, Integration, and Marginalization*, Review of General Psychology.

SAHLINS, Marshall David. 2003. *Ilhas de História*; tradução, Bárbara Sette; revisão técnica, Márcia Bandeira de Mello Leite, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SAHLINS, Marshall David. 2008. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*; tradução e apresentação, Fraya Frehse, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SAM, D.L. & BERRY, J.W.. 2010. *Acculturation: When Individuals and Groups od Different Cultural Backgrounds Meet*, *Perspectives on Psychological Science*.

SANTOS, Marcel de Lima. 2007. *Xamanismo, a palavra que cura*. São Paulo; Belo Horizonte, MG: Editora PUCMinas.

SCHNEIDER, Arnd. 2003. *On 'appropriation'. A critical reappraisal of the concept and its application in global art practices*, publicado em Social Anthropology, 11:2:215-229 Cambridge University Press.

SCHNEIDER, Arnd.. 2007. *Appropriation as Practice. Art and Identity in Argentina,* pp.24-5, 199 Palgrave Macmillan.

SMITH, Huston; SNAKE, Reuben. 1996. *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 - EUA).

SMITH, Huston; COUSINEAU, Phil; RHINE, Gary. 2006. *A Seat at the Table: Huston Smith in Conversation with Native Americans on Religious Freedom*. University of California Press.

SPRUHAN, Paul. 2001. *A Legal History of Blood Quantum in Federal Indian Law to 1935*, Social Science Electronic Publishing Inc..

STEINER, George. 1980. *Despues de Babel (Aspectos del Lenguaje y la Traduccion)*, trad. de Adolfp Castañon, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 46-48.

STELTENKAMP, Michael F.. 2009. *Nicholas Black Elk: Medicine Man, Missionary, Mystic*. University of Oklahoma Press, Norman.

STELTENKAMP, Michael F.. 1993. *Black Elk: Holy Man of the Oglala*. University of Oklahoma Press.

STELTENKAMP, Michael F.. 1982. *The Sacred Vision: Native American Religion and Its Practice Today*. Ramsey, New Jersey.

STEWART, Omer C.. 1987. *Peyote Religion: A History*. Norman: University of Oklahoma Press.

STUCKRAD, Kocku Von. 2002. *Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought.* Journal of the American of Religion, Vol. 70, No. 4, pp. 771-799.

TALIMAN, Valerie. 2009. *Selling the sacred*, Indian Country Today, 13/10/2009.

TEKPANKALLI, Aurelio Díaz. 1996. *Una voz para los hijos de la tierra. Tradicion oral del Camino Rojo*. Illinois, Igreja Nativa Americana de Itzachilatlan.

TEKPANKALLI, Aurelio Díaz. 2005. *El regreso al camino de mis antepasados*. Illinois, Igreja Nativa Americana de Itzachilatlan.

TEKPANKALLI, Aurelio Díaz. 2007. “Entrevista”. In: Jose Carlos Aguirre (org.) *Cartografias de la experiencia enteogénica*. Madrid, Ed. Amargord.

THOMPSON, Judith; HEELAS, Paul. 1986. *The Way of the Heart: The Rajneesh Movement*, Wellingborough, UK: The Aquarian Press (New Religious Movements Series).

THORNTON, Russell. 2008. *Tribal Membership Requirements and the Demography of “Old” and “New” Native Americans*. The National Academies Press.

TOWNSEND, Joan B.. 2005. *Individualist Religious Movements: Core and Neo-shamanism. American* Anthropological Association.

TURNER, Victor. 2005. *Floresta de Símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu*, Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

TURNER, Victor. 2008. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Tradução de Fabiano de Morais. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

VARGAS, Haroldo Evangelista. 2002. *Fortalecimento das lideranças espirituais da nação Guarani*. Projeto apresentado pela ONG Rondon Brasil à FUNASA.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. 2008. *Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis* (entrevista a Renato Sztutman e Stelio Marras). In: SZTUTMAN, R. (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, p. 226-259.

WAGNER, Roy. 2010 (1975). *A invenção da cultura.* Editora Cosac Naify.

WALDMAN, Carl. 1999. *Encyclopedia of Native American Tribes*. New York: Checkmark.

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