

# Controles e pontos de vista: considerações metodológicas para antropólogos ayahuasqueiros<sup>1</sup>

Paulo César Caminha Ramos  
Filho<sup>2</sup>

Para poder reconhecer  
É preciso conhecer  
Árvore do conhecimento  
Está destrinchada aqui.  
(Fábio Pedalino - Árvore do  
Conhecimento)

A teoria é o par inseparável da etnografia, e o diálogo íntimo entre ambas cria as condições indispensáveis para a renovação e sofisticação da disciplina (PEIRANO, M. 2006, p. 07).

**Resumo:** O presente artigo debate questões metodológicas e etnográficas sobre o processo do trabalho de campo. Partindo do envolvimento pessoal dos antropólogos ayahuasqueiros, com seus objetos de pesquisa, tentarei demonstrar a potencialidade do *entre* lugar para uma pesquisa antropológica que envolve o uso de uma substância psicoativa. Dessa maneira, em um segundo momento, a discussão perpassa a questão dos controles, oriundos da antropologia e do uso ritual da *ayahuasca*, e a maneira pela qual o antropólogo, nessa situação, vivencia a simultaneidade desse processo. Por fim, a partir das categorias de “trabalho”, “planta professora” e “doutrina” almejo perceber o Santo Daime como uma religião que propõe o acesso ao conhecimento em termos de deslocamentos de perspectivas, isto é, de pontos de vista.

---

<sup>1</sup> Artigo apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais. O trabalho foi orientado pelo Dr. Marcelo Camurça.

<sup>2</sup> Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGCSO/UFJF). Contato: paulo.caminha@hotmail.com.

## Introdução

Este artigo é fruto de reflexões presentes em minha dissertação de mestrado (RAMOS FILHO, 2016). Nela, me propus a debater três temáticas relacionadas ao Santo Daime. Primeiro, partindo de um relato pessoal, busquei abordar, principalmente, o *entre* lugar do daimista/antropólogo; os controles oriundos da experiência etnográfica; e a necessidade de *levar a sério* os deslocamentos de ponto de vista proporcionados pelo uso da bebida, entendida como sagrada. Logo, em um segundo momento, por intermédio das categorias<sup>3</sup> nativas de “planta professora”, “doutrina”, “trabalho” e “hino<sup>4</sup>”, almejei perceber o Santo Daime como uma religião que propõe, aos seus adeptos, o acesso ao conhecimento em termos de deslocamentos de perspectiva, isto é, de pontos de vista. Em outras palavras, dentro de uma correlação entre teoria e prática, tecida pelos adeptos, essas categorias – aliadas a um estado de consciência alterado, proporcionado pela ingestão do daime – concedem ao indivíduo a oportunidade de experimentar um ponto de vista, outrora desconhecido. Por último, através de dados etnográficos, obtidos no Céu do Gamarra<sup>5</sup>, e em razão do processo de criação de novo sujeito, analisei o poder do Santo Daime de adquirir uma centralidade na vida daquelas pessoas, suspendendo as suas circulações místicas por outras religiões.

Dito isso, antes de delimitar os objetivos do presente artigo, é importante demonstrar ao leitor, embora brevemente, algumas características do universo cultural do Santo Daime, uma vez que a temática proposta incide justamente sobre essa formação religiosa.

O Santo Daime é um movimento religioso brasileiro nascido em meados da década de 1930, século XX, na região Norte, mais precisamente no estado do Acre. O maranhense Raimundo Irineu Serra, posteriormente conhecido, pelos adeptos do Santo Daime, como Mestre Irineu, nasceu na cidade de São Vicente Férrer, no final do século XIX, e por conta do fluxo migratório, encorajado pela extração de látex, mudou-se para o Acre. Raimundo Irineu

---

<sup>3</sup> As categorias de “planta professora”, “doutrina” e “trabalho” serão explicitadas e utilizadas ao longo do texto.

<sup>4</sup> Os hinos são as canções entoadas nos rituais do Santo Daime. Para os daimistas, eles são recebidos, por intermédio de um contato extra material com o astral. Em Ramos Filho (2016) tentei percebê-los como guias da experiência de deslocamento do adepto. Mas, para uma explicação mais apurada dos hinos no Santo Daime, o trabalho de Rehen (2007) é uma referência crucial.

<sup>5</sup> O Céu do Gamarra é uma igreja do Santo Daime localizada em Baependi – Minas Gerais. Para mais informações sobre sua constituição e especificidade ver Ferreira (2008) e Ramos Filho (2016).

Serra é conhecido por ser o fundador<sup>6</sup> da Doutrina do Santo Daime, cujo eixo central do ritual está na ingestão de uma bebida<sup>7</sup> considerada sagrada, com características psicoativas.

A *ayahuasca*, *yagé*, *caapi*, ou daime, é obtida a partir das folhas do arbusto *Psychotria viridis* e do cipó *Banisteriopsis Caapi*, denominados, respectivamente, pelos membros do Santo Daime como folha rainha e jagube. O princípio ativo, observado na composição da bebida, é o DMT, dimetiltriptamina. (PIRES, A; OLIVEIRA, C; YONAMINE, M, 2010). De acordo com Goulart (1996), a identificação correta da planta se deve ao botânico Richard Spruce, em 1852, durante uma festa indígena realizada na fronteira entre a Colômbia e o Brasil.

Mas, ainda segundo Goulart (1996), o contratempo da mesma planta com nomes diferentes preocupou os intelectuais da área até o início do século XX, tendo como consequência a dificuldade para a classificação botânica do psicoativo. Todavia, com o passar do tempo, “foi se tornando mais evidente que termos como *ayahuasca*, *caapi*, *yagé*, se referiam a uma única planta” (GOULART, 1996, p. 10, grifo da autora).

Seria, então, o Santo Daime apenas mais uma nomeação para a beberagem já conhecida como *ayahuasca*, *yagé* ou *caapi*? Creio que não. A resposta negativa está ancorada nas informações trazidas por Goulart (1996). Para a antropóloga, o Santo Daime rompe com a antiga tradição de uso do chá, não só no que tange aos povos indígenas do Alto Amazonas, mas, também no tocante ao universo de crenças do curandeirismo amazônico. Melhor dizendo, o Santo Daime, embora, de acordo com Goulart (1996), tenha suas origens no curandeirismo amazônico, “se afasta desta tradição, baseando-se numa nova moral e, em última instância, inaugurando outras formas de consumo da *ayahuasca* na sociedade do homem branco” (GOULART, 1996, p. 13).

Por traços de sua formação – muito marcada pelo intermédio de uma constante agregação e reelaboração de uma série de elementos culturais –, Labate e Pacheco (2005) afirmam a existência de um consenso acadêmico onde três grandes matrizes estariam presentes no culto do Santo Daime: a indígena ou amazônica oriunda do consumo e preparo

---

<sup>6</sup> O mito de fundação do Santo Daime, basicamente, é contado da seguinte maneira: Após a ingestão da *ayahuasca*, Irineu teve um contato com a Rainha da Floresta, identificada por ele como sendo a Virgem da Conceição. A partir desse momento, ela teria começado a “guiar” Irineu, para – este último – construir a doutrina do Santo Daime (GOULART, 1996; MACRAE, 1992).

<sup>7</sup> A bebida leva o nome de Daime ou Santo Daime. Os seus usos ritualizados saíram do contexto das sociedades indígenas amazônicas para se difundirem desde os seringueiros da floresta até cultos urbanos espalhados pelo Brasil e pelo mundo (ALMEIDA, 2002). O nome mais conhecido é *ayahuasca*, cujo significado é, em quíchua, vinho das almas (LABATE, 2002; LUNA, 1986).

da bebida, juntamente, com alguns aspectos relativos ao ritual; a europeia cuja influência é coadunada ao catolicismo e esoterismo; e, por fim, a matriz afro-brasileira sinalizada pela existência de entidades, do panteão africano ou afro-brasileiro, no meio daimista.

Dessa maneira, o Santo Daime é um movimento religioso extremamente marcado por uma espécie de porosidade, entre suas fronteiras, e por uma característica central: o uso de uma bebida, considerada sagrada, para o alcance, segundo os membros da doutrina, do autoconhecimento, do desenvolvimento espiritual e de estados de contato com realidades extra materiais.

De acordo com Soares (1990), “o daime ocupa um lugar *sui generis*, é porque encanta, recruta, fascina, mas também inquieta, choca, mobiliza polêmicas e enseja críticas radicais” (SOARES, 1990, p. 267). Com o campo antropológico, o Santo Daime não lidou de outra maneira, sendo um universo que inquietou, e ainda inquieta, e mobiliza pesquisas acadêmicas sobre o tema. Rehen (2007) contabilizou, à época de sua dissertação de mestrado, o número de vinte e sete dissertações e teses sobre o Santo Daime. Contudo, hoje esse número se expandiu, tendo em vista a crescente utilização da *ayahuasca* pelo globo, atraindo, desse modo, cada vez mais pessoas interessadas em estudá-la (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

A informação de Rehen (2007) é interessante e é nesse determinado ponto que reside o interesse do presente trabalho. Ou seja, a relação dos pesquisadores da área com seus objetos de pesquisa e as implicações dessa relação para o exercício antropológico. Creio que o leitor se situará melhor na discussão após algumas breves contextualizações. Vamos a elas.

## **Os antropólogos ayahuasqueiros**

Como observa Labate (2004), há uma estrondosa “conexão ideológica com a utilização da *ayahuasca* por parte dos estudiosos da área” (LABATE, 2004, p. 46), juntamente com um envolvimento de ordem pessoal com os grupos analisados. Mas, a reflexão inserida por alguns trabalhos, concordando com Labate, no que tange a conexão ideológica ou a adesão pessoal, acaba por não aparecer explicitamente ao longo do texto “ou figuram de forma escamoteada” (LABATE, 2004, p. 46).

Contudo, hoje, o antropólogo, a meu ver, tem de ter outra postura. Ao invés de escamotear sua relação com os interlocutores, escondendo o ambiente da produção do seu

próprio discurso e também da fala dos mesmos, deve expor suas dúvidas, limites e condições – tanto no que diz respeito às de ordem material e subjetiva, envolvidas no processo etnográfico, quanto na sua capacidade, sempre limitada, de conhecer o outro – juntamente com a exposição dos caminhos que condicionaram a sua interpretação da realidade, cuja característica intrínseca é ser sempre parcial (CALDEIRA, 1988).

Dessa forma, na dissertação de mestrado explicitarei minha própria relação com o Santo Daime por, essencialmente, dois motivos: primeiro, pela importância desse tipo de posicionamento figurar no texto, de forma a tocar em pontos sobre o impacto pessoal e intelectual da experiência com a *ayahuasca* e, em consonância com as afirmações de Labate (2004), como sua ingestão “pode modificar a natureza da etnografia” (LABATE, 2004, p. 53) – ou, no meu caso particular, “iniciar”<sup>8</sup> a etnografia. Segundo, pela questão do local de fala. Para Uriarte (2012), há uma espécie de consenso na questão do lugar de onde fala o antropólogo. Para a autora, a fala antropológica, presente na escrita, não se confunde com a do nativo porque o antropólogo, por mais próximo que tenha chegado, não é um nativo. Ou melhor, “o Eu não é o Outro” (URIARTE, 2012, p. 8), ainda que esse Eu também não seja o Eu que iniciou a pesquisa. Em outras palavras, como observa Magnani (2002), considerando que a natureza da explicação pela via etnográfica tem como pilar um *insight*, este último é capaz de reordenar informações entendidas como fragmentárias, dispersas e soltas, em uma nova formulação – que não é mais o arranjo nativo, embora parta dele, o leve em consideração e tenha sido inspirada por ele – nem tampouco “aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa” (MAGNANI, 2002, p. 17).

Além disso, considerando os paradigmas científicos em constante transformação, tem se verificado, especialmente no campo antropológico – através de seus próprios métodos, objetivos e modos de escrita – um “questionamento da ‘objetividade’ da ciência cartesiana” (LANGDON, 2005, p. 23), juntamente com a atribuição de um novo valor à experiência “vívica” (LANGDON, 2005).

Consequentemente, a ciência antropológica está indo além daquele modelo proposto pelas ciências naturais do século XIX, vistas as suas investidas de integrar as singularidades do contexto e da subjetividade para a compreensão dos efeitos das substâncias que dependem tanto do contexto quanto da experiência subjetiva (LANGDON, 2005). Ou seja, “hoje a experiência subjetiva do pesquisador faz parte de sua análise” (LANGDON, 2005, p. 23).

---

<sup>8</sup> Para maior ciência dessa discussão ver Ramos Filho (2016).

O posicionamento acima explicitado parece ser dúbio entre os *antropólogos ayahuasqueiros*, termo proposto por Labate (2004). Com diversas gradações, no sentido de se posicionarem ou não ao longo do texto, ou de elaborarem – ou não – uma sólida reflexão metodológica acerca da pertença e participação nos rituais com a *ayahuasca*, alguns intelectuais da área, como Macrae (1992), Goulart (1996), Groisman (1991), Labate (2004), Oliveira (2008), Dias (2002) e Rehen (2007), podem ser exemplos da relação pessoal com o objeto de estudo, mesmo tal relação não sendo abordada explicitamente em alguns de seus textos.

Vejamos como se procede a abordagem desses autores. Concordando com Labate (2004), um leitor mais atento perceberá, nas entrelinhas dos textos, alguns elementos que indicam a relação pessoal dos autores com a temática abordada “quando, por exemplo, os trabalhos rendem suas homenagens: Groisman (1991) dedica a dissertação ao M. Irineu e P. Sebastião<sup>9</sup>; Macrae (1992) ao P. Sebastião; Goulart (1996) ao M. Irineu [...]” (LABATE, 2004, p. 45). Mais especificamente, Macrae (1992) também agradece a oportunidade de “desenvolver um maior autoconhecimento e um contato com questões da espiritualidade” (MACRAE, 1992, p. 8), além da possibilidade de realizar seu trabalho acadêmico. Ademais, o autor termina seu livro com a fórmula utilizada para o encerramento dos rituais no Santo Daime<sup>10</sup>. Este recurso estilístico utilizado por Macrae (1992) pode ser questionado nos termos de Labate (2004), ou seja, “será que [...] esses autores esperam que suas obras funcionem como uma espécie de trabalho espiritual para os leitores? Ou para si mesmos?” (LABATE, 2004, p. 45). Não há uma resposta para a questão de Labate, mas outros autores vão além dos meros agradecimentos. Goulart (1996), em sua dissertação, tem um capítulo mais pessoal, em estilo de literatura de viagem, através do qual conta ocorridos acontecidos em sua ida à igreja do Padrinho Sebastião. Groisman (1991) salienta que sua pesquisa foi participativa, crendo, entretanto, que um possível envolvimento maior, de compromisso com o Santo Daime, poderia prejudicá-la.

Outro grupo de pesquisadores vai um pouco além. Dias (2002), em seu artigo, procura “abordar a religiosidade do grupo através do tratamento dado a certas questões, presentes em

---

<sup>9</sup> Padrinho Sebastião foi um líder do Santo Daime e ficou conhecido por ser o fundador do Cefluris (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). O Cefluris foi a instituição responsável, em grande parte, pela expansão do Santo Daime para outros estados do Brasil e, posteriormente, para a cena internacional.

<sup>10</sup> O encerramento do ritual se procede com o dirigente da igreja dizendo as seguintes palavras: "Em nome de Deus, Pai da Virgem Soberana Mãe, de Nosso Senhor Jesus Cristo, do Patriarca São José e de todos os Seres Divinos Da Corte Celestial, com a ordem do Nosso Chefe Império Juramidam, estão encerrados os nossos trabalhos. Meus irmãos e minhas irmãs, louvado seja Deus nas alturas, para que sempre seja louvada Nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade".

minha experiência, por fazerem parte do seu próprio imaginário” (DIAS, 2002, p. 469). Oliveira (2008), em sua tese de doutorado, tem um capítulo onde apresenta uma experiência sua com o daime para justificar “a possibilidade de se atender à necessidade do fazer científico na qualidade do nativo” (OLIVEIRA, 2008, p. 27). Rehen (2007), em sua dissertação de mestrado, discute sua condição de daimista e antropólogo, porém, afirma que “é na posição de antropólogo “distanciado” que assino este texto” (REHEN, 2007, p. 20). Labate (2004) é a pesquisadora que possui uma reflexão metodológica mais apurada, dentre os autores referidos. Partindo de sua relação pessoal com o objeto de estudo, a autora propõe a categoria de *antropólogo ayahuasqueiro*. Tal conceito, de acordo com Labate (2004), seria como um meio possível para estar conectado ao fenômeno a partir das perspectivas de dentro e de fora. Ainda, para Labate (2004), há diversas gradações dentre os *antropólogos ayahuasqueiros*, visto que há antropólogos que “são mais ou menos ortodoxos ou apegados a seu pertencimento pessoal” (LABATE, 2004, p. 53). Logo, nas palavras de Labate:

É importante que este tipo de posicionamento apareça no texto e não fique invisível: como vimos, geralmente nada se fala sobre o impacto pessoal e intelectual da experiência com a ayahuasca na vida dos sujeitos, nem sobre como o seu consumo pode modificar a natureza da etnografia (LABATE, B. 2004, p. 53).

Em outras palavras, grande parte dos pesquisadores desse campo opta por um “distanciamento”, “não vendo necessidade de transmitir experiências pessoais e transcendentais, talvez por um tipo de ‘defesa’ a uma possível crítica em relação ao ‘envolvimento’” (REHEN, 2007, p. 21).

Em Ramos Filho (2016b) já discuti as relações, no caso do Santo Daime, entre o engajamento do pesquisador com seu objeto de pesquisa e alguns pontos relativos às dimensões da experiência etnográfica. Lá, concordei com Labate (2004), para quem o trunfo do *antropólogo ayahuasqueiro* está justamente em ocupar um espaço *entre* (LABATE, 2004), isto é, nem lá, nem cá. Logo, a antropóloga traz algo muito similar ao que DaMatta (1978) cristalizou na expressão “*transformar o exótico no familiar e/ou transformar o familiar em exótico*” (DAMATTA, 1978, p. 28).

Contudo, gostaria de tecer algumas considerações diferentes sobre esse *entre* lugar. Tal lugar – *entre* – não deve ser compreendido enquanto “uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente” (DELEUZE, G; GUATTARI, F, 2011, p. 49). Isto é, “o meio não é média” (DELEUZE, G; GUATTARI, 2011, p. 49), mas, justamente, um lugar onde as coisas ganham velocidade (DELEUZE, G; GUATTARI, F, 2011).

Conseqüentemente, o antropólogo, nessa situação, não consegue descolar a visão antropológica do olhar daimista, ou vice-versa, como sendo apenas uma transição de pensamentos.

Então, é designando o *entre*, em tais termos, onde está um dos possíveis caminhos para pensar a imersão como instrumento de conhecimento. Para isso, é crucial apreender esse *entre* como constituindo uma direção perpendicular, “um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE, G; GUATTARI, F, 2011, p. 49).

Dessa forma, caso o pesquisador se situe adequadamente neste espaço *entre*, uma visão múltipla e mixada do objeto pode vir à tona. Ou seja, a “velocidade do meio” pode ser salientada, no texto, a partir da construção de uma visão que potencialize as próprias multiplicidades da pesquisa. Então, o antropólogo deve trabalhar com essas duas frentes – pesquisador e adepto – de forma multifacetada, concebendo tal relação não enquanto apenas “sou de dentro” e “sou de fora”, mas como um tipo específico de florescimento de conhecimento, que cresce a partir de um movimento transversal. Ou ainda, não menos importante, o antropólogo, nessa posição, deve explorar o caráter multifacetado de sua devida inserção. Dito de outra maneira, explanando tanto seu próprio local de fala, em sua condição múltipla, quanto compreendendo as próprias multiplicidades como sendo a realidade (DELEUZE, G; GUATTARI, F, 2011).

Em vista disso, é necessário grifar dois pontos; primeiro, o fato de ter a experiência extática junto com os nativos supõe uma relação de que o pesquisador está *do nosso lado* (LABATE, 2004), construindo, assim, uma relação de confiança mútua, cujo desenvolvimento está ligado, fortemente, ao bom andamento da pesquisa. Segundo, a ideia nativa de que o próprio pesquisador deve experimentar o daime por si mesmo, no sentido de que ele é o “professor dos professores”, trazendo ensinamentos que não seriam entregues de outra forma.

## **Dois controles**

Como dito anteriormente, tomar o daime junto com os participantes pode estabelecer uma relação de confiança mútua, elementar para o bom andamento da pesquisa. Laplantine (2004) também reforça esse tipo de reflexão, ao demonstrar a não possibilidade de existência



da etnografia caso a relação entre pesquisador e pesquisado não possua uma confiança mútua e um intercâmbio (LAPLANTINE, 2004). Ou melhor, incluir-se subjetivamente, e não apenas socialmente, é parte do objetivo científico, assim como do modo de conhecimento característico do trabalho do etnólogo (LAPLANTINE, 2004). Então, de fato, a experiência no campo, isto é, a observação participante, supõe construção subjetiva (RABINOW, 1992), uma interação entre os interlocutores da pesquisa e o pesquisador, colocando as informações obtidas sempre em conexão com o comportamento e as relações desenvolvidas com o grupo estudado (VALADARES, 2007).

Logo, não devemos encarar a observação participante enquanto uma prática simples, pois, em sua existência há uma série de problemas teóricos e práticos que devem ser gerenciados pelo próprio pesquisador (VALADARES, 2007). Aqui, gostaria de tocar em um ponto tangente aos problemas práticos surgidos durante a pesquisa, isto é, a questão dos *controles*.

É perceptível a dificuldade, como exposto acima, do antropólogo ayahuasqueiro sair, com facilidade, seja de sua percepção de daimista ou de antropólogo. Para isso, busquei uma saída pensada nos termos propostos por Deleuze e Guattari (2011), ou seja, perceber o *entre* enquanto um local onde as coisas adquirem velocidade, ao contrário de uma coexistência localizável, que se move de uma condição para a outra sem impasses.

Embora, como Valadares (2007) demonstra, as dificuldades práticas devem ser administradas pelo pesquisador. Assim, através de minha própria experiência no campo, percebo um imbróglgio em determinada questão, que gostaria de abordar. Tal ponto é relativo a seguinte questão: como operam os controles, simultaneamente situados, do sujeito antropólogo e do sujeito daimista?

Seria ingênuo afirmar o deslocamento de uma forma de percepção para a outra como sendo uma tarefa simples. É importante ter em mente o fato de que os dois controles operam de forma concomitante no *entre* lugar. De fato, não é meu escopo esgotar o assunto, mas gostaria de propor uma possível forma de lidar com a situação. Para isso, breve e separadamente, vou expor alguns traços daquilo que estou denominando como controle antropológico e daimista. Começemos pelo último.

Zinberg (1984) grifa a necessidade de levar em consideração não apenas a atividade química e farmacológica da substância, mas, também, o *set* – a atitude da pessoa no momento da ingestão – e o *setting*, a interferência, ou influência, do meio, seja físico ou social, no qual se opera o uso. Para o autor, a forma do uso “controlado” é pautada por valores, regras de

conduta e padrões de comportamento, cujas orientações são seguidas pelos indivíduos envolvidos naquela atividade ritual. Dessa forma, Macrae (2005), ilustrando os rituais do Santo Daime, afirma que “todos envolvem a toma do daime e a entrada em um estado de consciência alterado, dentro de um *setting* social e físico, que contém e direciona as ‘viagens’” (MACRAE, 2005, p. 463, grifo do autor).

Vejamos algumas regras de conduta, ou controles, propostas pelo Santo Daime: abstenção de carne, álcool e sexo são determinações dietéticas e comportamentais que devem ser seguidas para um bom aproveitamento da experiência, atestando a dimensão do ritual. Ao mesmo tempo, ocorre um controle da dosagem do chá oferecido aos participantes e a formação de uma organização, respeitando uma hierarquia, onde o dirigente da igreja e os fiscais têm a incumbência de manter a ordem ritual e doutrinária durante a sessão. Especificamente, no momento do rito, cada indivíduo é “um guerreiro”, fazendo parte do “exército da Rainha<sup>11</sup>”, comandado pelo “General Juramidam<sup>12</sup>”, ou seja, tal guerra se configura na batalha pela doutrinação e salvação, “limpar-se” da sujeira dos atos e também dos pensamentos que não condizem com os princípios doutrinários. Sendo assim, para se “limpar” é necessário tomar o daime, bailar, cantar e compor a corrente espiritual durante o trabalho.

Já o controle antropológico se manifesta, em poucas palavras, da seguinte maneira: em consonância com Foote White (2005) e Valadares (2007), é importante tomar nota e manter o diário de campo para uma autodisciplina, na observação e na anotação sistemática dos eventos ocorridos. Normalmente, no dia após a participação no ritual, eu anotava as experiências lá vivenciadas, subjetivas ou físicas, juntamente com detalhes que tangiam à estrutura e ao andamento das atividades e, por fim, algumas coisas básicas como: quantidade de doses servidas, número de hinos cantados, orações entoadas, modo como se procedeu a abertura e o fechamento dos trabalhos, isto é, características específicas do *modus operandi* ritualístico do Santo Daime. Além disso, é necessário lembrar o fato do controle antropológico estar sempre operando no sentido do antropólogo estar “observando” as condutas sociais de seus interlocutores e a estrutura cultural e social ali manifestada.

Para Labate (2004), a participação em um ritual que tem por base a ingestão da *ayahuasca* pode levar “a técnica da observação participante a um ponto em que ela se

---

<sup>11</sup> A Rainha é entendida como sendo a Virgem da Conceição.

<sup>12</sup> Juramidam, para os daimista, é o Cristo Salvador, a representação de Mestre Irineu no plano astral.

*desmonta*” (LABATE, 2004, p. 50, grifo da autora). Ou ainda, “há participação integral que afeta drasticamente a natureza da observação” (LABATE, 2004, p. 50-51). Como saída para tal questão, a autora destaca a importância do posicionamento do antropólogo não ficar invisível durante o texto, colocando o trânsito entre daimista e antropóloga como possível, em sua experiência. Creio ser uma ótima resolução, mas, paralelamente, acredito que, enquanto antropólogos, nesse caso específico, podemos ir um pouco além.

### **Pontos de vista?**

Este ir além significa, a meu ver, compreender os dois tipos de controle – etnográfico e daimista – operando de forma simultânea no sujeito, isto é, sem afirmar uma possibilidade de separação dessas esferas. É reconhecer que o uso da *ayahuasca* propõe – embora o ritual, como exposto acima, empregue normas de conduta – uma *mudança arriscada*, no sentido de que os efeitos e as intensidades da experiência só podem ser medidos por quem se sujeita a ela. Arriscada também na acepção de gerir os “problemas” como vômitos, diarreia e alterações sensoriais advindos do uso da *ayahuasca*. E, por último, não menos importante, arriscada no aspecto da ingestão do chá conduzir a um *deslocamento de perspectiva*, ou melhor, de *ponto de vista*.

Partindo do pressuposto nativo de que o daime não é uma droga, mas um “ser divino”, uma “planta professora”, dotado de um poder imenso e até mesmo de vontade própria (MACRAE, 2005), e, juntamente, com a particularidade da experiência provocada para cada indivíduo, penso a *ayahuasca* inserindo nos adeptos – e também no antropólogo – “perspectivas móveis, em suma – pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 349).

Se Durkheim (2003) estiver certo e a antropologia, ou sociologia, da religião forem também uma forma de antropologia, ou sociologia, do conhecimento, na medida em que se dedicam a entender como é possível *conhecer* através de categorias ou conceitos outros, isto é – nativos ou religiosos –, o Santo Daime pode ser pensando como uma religião constituída com essa premissa: o daime permite o “autoconhecimento”, o “desenvolvimento espiritual” através do contato com outras realidades, no caso, extramateriais.

Mas, para seguirmos, é necessário *levar a sério* os deslocamentos de perspectivas proporcionados pela *ayahuasca*, ou seja, entender essas “realidades extramateriais” como

sendo uma forma de experienciar a realidade, ou outra realidade, outra forma de enxergar o mundo. “Outrem é a expressão de um mundo possível” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 131). Daí trata-se de pensar tais realidades encarnando justamente outros pontos de vista? Para mim, a resposta é afirmativa em tal ponto e, para isso, se faz necessário entender algumas categorias: “planta professora”, “doutrina” e “trabalho”.

A planta, o daime ou a *ayahuasca* é quem concede a possibilidade de conhecimento, por ser uma “planta professora” ou um “ser divino”. Então, o daime é quem possibilita o acesso ao conhecimento, assim, “acreditam que toda a vez que alguém toma essa bebida tem a oportunidade de entrar em contato com Deus [...]” (MACRAE, 2005, p. 462). Ou ainda, como afirma o Padrinho Fábio Pedalino, dirigente do Céu do Gamarra, “o Céu do Gamarra é uma escola cujo objetivo é apenas o entendimento e o conhecimento das coisas espirituais”. Tal acesso ao conhecimento, retomando Zinberg (1984), se dá através do contato com o chá e com as regras de condutas prescritas no ritual. Todavia, os daimistas também têm formulações parecidas. Nesse caso, Fábio Pedalino comenta: “o daime sem a doutrina é como um veículo sem a estrada”. Dessa maneira, me parece importante o fato de tentar perceber como a própria planta exerce sua potência transformadora, deslocadora.

Logo, a potência de deslocamento é o daime, a doutrina é o guia. Aqui, o daimista também compreende, similarmente a Zinberg (1984) e Macrae (2005), a importância do controle rígido sobre a experiência. Assim, é de se assumir o risco do deslocamento de ponto de vista proporcionado pela *ayahuasca*, de modo que sempre alguém mais experiente deve tomar a frente da sessão ou, pelo fato de existirem, no caso do Santo Daime, os fiscais e toda uma fórmula dietética antes e pós-ritual. Reconhecer esse tipo de risco é uma possibilidade de entender a potência da planta como deslocadora de pontos de vista e o risco desse deslocamento, na condição do Santo Daime, sem a orientação da doutrina.

O poder da planta, digo, pedagógico, no sentido de aquisição do conhecimento, reside na sua capacidade de deslocar os pontos de vista, uma vez que se trata de, ao tomá-la, entrar em contato e também perceber realidades extra materiais. Tais realidades não encarnariam justamente outros pontos de vista a respeito da própria vida? Ou ainda, até que ponto o dar a conhecer do daime não é precisamente acessar um ponto de vista outro acerca da vida material, possibilitando, dessa forma, um gesto de estranhamento da vida do sujeito?

A questão, nos termos ressaltados por Flor e Girassol<sup>13</sup>, está assim delineada:

Ele (o daime) começa a te mostrar [...] você não começa a interpretar aquilo de uma única maneira [...] você começa a ter outros contatos com as pessoas e com as suas práticas do dia a dia, você muda o seu ponto de vista, ele não fica limitado a uma só visão, você começa a ver vários pontos de uma coisa que você veria de um jeito só.

Girassol:

O daime conseguiu me mostrar uma visão de mundo, que eu não conseguia perceber. E isso fez eu ver que o que realmente importa é o sentimento pela vida, pelas pessoas que amamos. Essa fé faz eu fazer coisas boas para tentar colher coisas boas. O daime me mostrou, com sua linguagem, com seus hinos, com sua maneira de mostrar a vida para gente, me capturou, senti totalmente ligado a essa força da floresta que age além do nosso corpo, que age no mundo espiritual.

O deslocamento, então, se procede através do contato com o daime no ritual. Contudo, ele também se alastra para as próprias práticas cotidianas, alargando a perspectiva do adepto sobre as coisas do mundo. Para o daimista, o mundo físico, isto é, a realidade material, o aqui e agora, é o “mundo de ilusão”. Ilusão no sentido de que o outro mundo – o espiritual – é a realidade, sendo preciso conseguir enxergar esse fato, e, também, pela condição desse mundo material conter uma miríade de ilusões, visto que a “verdade” só pode ser alcançada pelo contato com o mundo espiritual. Podemos ver isso na estrofe de um hino: “O espírito que vem a terra trazer a evolução; Despertar pro mundo espiritual; É deste reino que vem toda inspiração das artes da ciência e do amor; De lá também vem a vida material [...]”<sup>14</sup>.

Por isso, para despertar rumo ao mundo espiritual, todo adepto deve, além de tomar o daime nos trabalhos, ajustar seus comportamentos às concepções da doutrina, pois aí está o alicerce para a transformação pessoal, uma vez que, como dito anteriormente, o “daime sem a doutrina é como um veículo sem a estrada”. Nesse ponto, é importante destacar o uso do termo *trabalho*, devido ao seu uso para se referir a uma multiplicidade de práticas. Por exemplo: o ritual é trabalho; o ato de fazer o daime, ou melhor, o feitio, é trabalho; uma passagem ocorrida no ritual é trabalho; a concentração<sup>15</sup> é trabalho; a cura é trabalho; o canto é trabalho; o êxtase é trabalho; o hinário é trabalho; a conduta da vida cotidiana é trabalho. Sem dúvidas, essas assimilações derivam de um ponto em comum, isto é, o trabalho no plano

---

<sup>13</sup> Prefiro alterar o nome de meus interlocutores, exceto de figuras públicas do Santo Daime. A escolha por coisas da natureza foi motivada pela admiração deles para com ela.

<sup>14</sup> Fábio Pedalino, O Espírito da Evolução, Quinto Livro, hino 1.

<sup>15</sup> O trabalho de concentração é realizado em silêncio, com todos sentados, após o daime ser ingerido. O objetivo é um mergulho individual mais profundo.

astral (OLIVEIRA, 2008). Nos hinos, o verbo trabalhar é conjugado de diversas maneiras, embora todas se refiram ao seguinte raciocínio: a obrigação do adepto de concluir tarefas que são substanciais para seu crescimento dentro da doutrina e para, conseqüentemente, atingir a realização espiritual plena. Assim, podemos pensar tal como Soares (1989), ou seja, trabalho designa o empenho espiritual (SOARES, 1989), relativamente agregado ao cuidado direto com o corpo.

Então, o trabalho é o objetivo do adepto (OLIVEIRA, 2008), ou ainda, no trabalho o sentido da espiritualidade se firma como uma ratificação de que a luta é coletiva, sendo que cada indivíduo deve desempenhar seu papel, cumprir sua missão (GROISMAN, 1999). Portanto, estamos diante de uma via de mão dupla, pois, se o ritual, ou trabalho, é de extrema importância para o alcance da espiritualidade, o trabalho das práticas cotidianas também é. Pois, a compreensão, aparentemente, assim acontece: tudo que acontece no ritual é espelho, ou depende de como o daimista está naquele momento, visto que o trabalho resume a sua vida. Dito isto, cabem duas considerações. Primeiro, o trabalho, concomitantemente, depende de como o adepto está no momento, mas, também é de responsabilidade da corrente espiritual. Segundo, a ideia de trabalho não pode ser entendida fora do seguinte eixo: trabalho material, ou cotidiano; trabalho material no ritual, isto é, cantar, tocar e bailar; trabalho espiritual, miração<sup>16</sup>, incorporação, êxtase.

Então, percebendo as noções nativas de “planta professora”, “doutrina” e “trabalho”, como sendo uma espécie de base de uma teoria nativa do conhecimento e da transformação pessoal, o Santo Daime parece ser uma religião que pensa o conhecimento em termos de deslocamentos de perspectivas, ou pontos de vista. Melhor dizendo, a planta concede a possibilidade, por intermédio do trabalho, de alcançar o ponto de vista da doutrina, ou da própria planta – uma vez que, nesse caso, elas não podem ser pensadas separadamente – permitindo ao adepto a possibilidade de ver a si mesmo e a sua vida com outros “olhos”. E, assim, se transformar. Dessa forma, é notável essa aquisição de conhecimento se realizando como um deslocamento controlado<sup>17</sup> em direção ao outro, especificamente, ao outro mundo, conjugado com seus impactos na vida neste mundo.

---

<sup>16</sup> Clodomir Monteiro da Silva (2002), ao definir miração, diz que este estado não se confunde com visões alucinatórias, ou seja, podem acontecer fenômenos análogos aos estados de transe, possessão ou êxtase.

<sup>17</sup> Controlado no sentido de levar em conta o *setting* (ZINBERG, 1984; MACRAE, 2005), mas, também, se estamos levando a sério o deslocamento de ponto de vista ocasionado, na acepção de que o sujeito somente vê, sente ou desloca o ponto de vista de acordo com a vontade da planta. Melhor dizendo, a planta é quem permite “ver” e a pessoa só “vê” o que a planta quer, de acordo com seu merecimento.

Não seria o caso de analogias prósperas da forma como o sujeito em contato com o chá adquire conhecimento e a prática antropológica? Não é meu intuito afirmar o conhecimento operando em tais manifestações da mesma maneira ou visando os mesmos fins. Pois, parece compreensível que o Santo Daime e a antropologia pouco coincidem nesse sentido. Mas, podemos pensar nos seguintes termos: o antropólogo voltado para o estudo dessa religião corre *riscos* – ou seja, a operação arriscada de se tomar o chá evoca a aventura arriscada de ir a campo e vice-versa.

O conjunto de teorias, expostas anteriormente, do Santo Daime, orientadoras do deslocamento de perspectiva, tem paralelos com o conjunto de teorias balizadoras da nossa disciplina? Ambos<sup>18</sup>, de certa forma, são auxiliares da construção de tipos específicos de conhecimento, de maneiras singulares, de multiplicação dos dois mundos. A antropologia, não tendo “a tarefa de explicar o mundo de outrem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 132) multiplica o nosso mundo, realizando esse possível como virtual (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). O Santo Daime multiplica as próprias perspectivas de compreensão do cotidiano e concede a oportunidade do conhecer através do êxtase.

E o trabalho do daimista não possui possíveis paralelos com o trabalho do antropólogo? O adepto, através do trabalho, está sempre imerso num esforço arriscado de conceder sentido, de produzir sentido, a partir da perspectiva que a planta “deixa” que ele veja, isto é, jogando o jogo de linguagem do Santo Daime (SOARES, 1990). O antropólogo também joga um jogo de linguagem, mas, outro; o da etnografia. Um comportamento, um objeto ou uma palavra postam o antropólogo em uma empreitada, também arriscada, de conceder sentido, de produzir sentido a partir daquilo que aquela cultura “deixa” transparecer. Então, enquanto o antropólogo “faz o que pode, inventando a cultura para tentar conferir um mínimo de ordem e inteligibilidade lá onde a plenitude da vida as dispensa completamente” (GOLDMAN, 2011, p. 203), o daimista também tenta conceder uma ordem e um entendimento de seus deslocamentos, através da cosmologia proposta pelo Santo Daime.

À vista disso, podemos pensar tanto o antropólogo, quanto o daimista, imersos em um esforço contínuo de conceder e produzir sentido para as manifestações que lhes parecem importantes. Assim, os dois estão em uma atividade de reconhecer o outro. Este outro é outrem (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), ou seja, a representação de um mundo possível.

---

<sup>18</sup> Carvalho (1998) aponta a antropologia e o esoterismo como sendo descendentes do projeto da modernidade e críticos dos seus sistemas de valores. A ciência antropológica, que se recusa a fragmentar o real, para Carvalho (1998), seria uma espécie de ciência sagrada, pois, inspirada em uma simbologia de busca, ela também seria um caminho esotérico. Isto é, “antropologia e esoterismo seriam cúmplices de um mesmo cosmopolitanismo” (LABATE, 2004, p. 36).

## Os antropólogos ayahuasqueiros no entre lugar

Vimos os paralelos entre a absorção do conhecimento no Santo Daime e na antropologia e também sobre o trabalho do daimista e do antropólogo. Assim, o leitor pode estar se perguntando: “mas, e o *antropólogo ayahuasqueiro*?”. Imerso no *entre* (DELEUZE, G; GUATTARI, F. 2011), não sendo possível descolar a visão antropológica do olhar daimista através de uma mera transição de pensamentos, como ele lida com os controles do Santo Daime e da etnografia? Ou ainda, de qual maneira ele vivencia os *deslocamentos de ponto de vista*? Para ilustrar a questão, “não estaria aí a originalidade da antropologia: nessa aliança, sempre equívoca, mas amiúde fecunda, entre as concepções e práticas provenientes dos mundos do “sujeito” e do “objeto?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 20).

Vamos começar pela questão dos controles. Rehen (2007) diz que nos rituais, “quando todos cantam com pequenos cadernos na mão, eu ali, portando minha “farda” [...] dobrava as pontas das páginas de determinados hinos para tê-los como exemplos em minha dissertação” (REHEN, 2007, p. 21). Oliveira (2008) confessa que “em alguns momentos duvidei da minha capacidade em abstrair a presença como seguidor da doutrina e escrever uma tese científica sobre o assunto (OLIVEIRA, 2008, p. 21). Labate (2004) comenta sentir uma “*obrigatoriedade implícita* por parte dos diversos grupos que cogitei em algum momento estudar de que eu tomasse a *ayahuasca* com eles para poder realizar a pesquisa” (LABATE, 2004, p. 47, grifo da autora).

Assim, podemos observar os controles daimistas e antropológicos operando nestes três autores de modo simultâneo. Rehen (2007), enquanto submisso ao controle daimista da experiência – cantar, bailar, tocar – também estava sob o controle etnográfico – observar, interpretar, ver – de modo a separar os hinos a serem utilizados em sua dissertação sob o efeito do daime. Oliveira (2008) duvida da sua capacidade de ser membro do Santo Daime e realizar um trabalho acadêmico sobre o assunto. Tal medo, dada minha argumentação nesse artigo, não é necessariamente um problema, devido a própria potencialidade do *entre* lugar. Mas, é uma forma de controle exercida, paralelamente, por ambos os lados. O próprio Oliveira, em sua tese, resolve seu problema afirmando que “já não sinto desconforto algum, principalmente porque sei de onde estou falando e, mais ainda por acreditar que esteja claro que utilizarei isto como vantagem metodológica na coleta dos dados” (OLIVEIRA, 2008, p. 29). Labate (2004), por sua vez, também é cerceada pelos dois controles, operando simultaneamente, pois, ao tomar a *ayahuasca* para reforçar que o pesquisador está do lado do



adepto (LABATE, 2004), o controle etnográfico aparece e o controle do ritual com a *ayahuasca* também, uma vez que há o *setting* (ZINBERG, 1984).

Em minha própria experiência, convivi com os controles de Rehen (2007) e Labate (2004)<sup>19</sup>. Por vezes, durante o ritual, pensava em coisas que poderiam ser utilizadas no trabalho acadêmico e também, em alguns momentos, senti a obrigatoriedade de estar lá dividindo experiências extáticas com meus interlocutores. Dessa forma, o *antropólogo ayahuasqueiro* está imerso nos dois tipos de controle, operando nele de forma simultânea, paralela. Cabe a ele, como elenca Valadares (2007), gerir os problemas práticos advindos do trabalho de campo, e, indo além, das questões pessoais que podem surgir em um momento onde etnografia e experiência religiosa caminham lado a lado.

A segunda questão, ou seja, a maneira pela qual o antropólogo lida com seus deslocamentos de ponto de vista, ou de perspectiva, prefiro responder a partir de minha própria experiência com o daime e a antropologia.

Como dito em Ramos Filho (2016)<sup>20</sup>, meu tema de pesquisa, no início, era outro. Versava sobre questões acerca do lugar ocupado pelo Santo Daime no campo religioso brasileiro. Contudo, durante o campo, através de diálogos profícuos com meus interlocutores, meu interesse mudou. Ainda, minha própria frequência nos rituais ingerindo o daime também foi crucial para essa mudança.

Logo, se, como argumentado anteriormente, o Santo Daime é uma religião que pensa o acesso ao conhecimento em termos de deslocamentos de perspectiva, ou pontos de vista, e levando a sério a teoria nativa do conhecimento, não seria o caso dessa mudança ser ocasionada pelo contato com a planta, ou melhor, pela própria vontade da planta? Creio que a resposta de um daimista seria afirmativa, uma vez que a planta concede a possibilidade, através do trabalho, de alcançar o ponto de vista da doutrina, ou da própria planta – já que, nesse caso, elas não podem ser pensadas separadamente – permitindo ao adepto a possibilidade de ver a si mesmo e a sua vida com outros “olhos”.

Sendo a capacidade da planta de deslocar os pontos de vistas de quem a toma e, pensando nos termos de Viveiros de Castro (2015), ou seja, “os estilos de pensamento praticados pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24), estou querendo suscitar que, de certa forma, minha mudança de tema, naquela época, foi uma maneira de vivenciar e perceber os deslocamentos de ponto de vista

---

<sup>19</sup> O anseio de Oliveira (2008) para mim nunca foi um real problema, pois, sempre vislumbrei a possibilidade da realização de um trabalho acadêmico na condição de “nativo” e “pesquisador”.

<sup>20</sup> Naquele trabalho relato uma experiência, a primeira, minha com a *ayahuasca* e parto dela para debater as questões metodológicas que aqui estão expostas.

no Santo Daime. Estrela, uma daimista do Céu do Gamarra, argumenta: “o daime traz esse entendimento, as coisas acontecem pelo jeito que elas têm que acontecer. O importante é você dar o primeiro passo, porque aí Deus coloca o chão embaixo, mas você tem que ir”. Portanto, o daime, a planta, operando juntamente com a doutrina, traz o entendimento de o porquê as coisas acontecem como acontecem. Com base em meu argumento, esse entendimento advém do contato com a planta, com a experiência extática, com o deslocamento.

Dessa maneira, além de observar esse movimento de mudança de ponto de vista através de meus interlocutores, queria suscitar a minha própria percepção a essa noção de deslocamento, sendo advinda do meu próprio deslocamento controlado em direção ao outro, especificamente, ao outro mundo, conjugado com seus impactos na vida neste mundo, uma vez que, como salientando anteriormente, a planta é quem permite “ver” e a pessoa só “vê” o que a planta quer. Isto é, o meu próprio deslocamento de perspectiva, através do daime, influenciou diretamente nas condições de produção daquela pesquisa.

Meu leitor poderá estar se perguntando acerca da veracidade de tais argumentos, ou seja, se a planta realmente permite esse acesso ao conhecimento e se, talvez, o que eu esteja falando não passe de mera bobagem, ancorada distantemente dos moldes propostos pela ciência. Para isso, fico com a afirmação de Viveiros de Castro (2015), ao refletir sobre a tarefa da antropologia: “é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível a criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e *não humano*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 25, grifo meu).

## **Notas finais**

A *ayahuasca*, ou daime – na sua versão cristianizada ou sincrético-religiosa - está inserida no rol das denominadas *plantas de poder* ou *plantas professoras*. Conforme Labate, Carneiro e Goulart (2005) observam, poder, no sentido de elas possibilitarem aos indivíduos um contato mais estreito com as “forças” e “poderes” oriundos de um outro lugar, que não o mundo material. Professora, porque, muitas das vezes, tais plantas são habitadas por um espírito, detentor de personalidade própria, com o qual nós, pessoas de carne e osso, podemos ter uma relação de apreensão de conhecimento.

Paralelamente, ambas as definições, trazem um dado crucial. O uso dessas plantas não deve ser compreendido enquanto desencadeador de uma alucinação, mas, sim, entendido pela

ótica da viabilização de um contato com um tipo específico de realidade – ainda que se trate de uma realidade distinta e não perceptível sem a ajuda, e os efeitos, das próprias plantas.

Nós, antropólogos, fazemos um esforço de relativizar nossa ciência para sublinhar nossa disciplina como não possuidora do domínio sobre a verdade. Opção metodológica extremamente rica para a análise das substâncias de poder, ou professoras. Pois, estas plantas estão demasiadamente imersas dentro das culturas – onde, justamente, encontram e emanam seus poderes – não devendo ser compreendidas a uma luz que foge de seu próprio contexto histórico, social e cultural.

Em termos antropológicos, este artigo se dedicou, basicamente, a tais temáticas: primeiro, questões metodológicas, envoltas em um campo no qual o antropólogo é nativo, e/ou, o nativo é antropólogo; segundo, a maneira pela qual o acesso ao conhecimento é processado no Santo Daime, por intermédio dos deslocamentos de pontos de vista; terceiro, os controles oriundos da experiência etnográfica e como o antropólogo, no *entre* lugar, vivencia os deslocamentos.

Viveiros de Castro (2015), alerta para a construção de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, suscetível a criatividade e reflexividade imanente à vida de todo coletivo, seja ele humano ou não humano. Portanto, reconhecer isso, é assegurar o daime refletindo sua potencialidade tanto materialmente – logo, nas condições de produção da pesquisa – quanto na questão dos deslocamentos ao outro mundo, deixando o daimista e antropólogo; que aqui fala; preocupado não somente em procurar sentido nos movimentos e ações dos indivíduos daquela cultura, mas, paralelamente, concentrado, também, em propiciar sentido as suas próprias mirações.

Assim, sintonizando os adeptos a este novo ponto de vista, o Santo Daime, com suas bases de acesso ao conhecimento, cria o sujeito daimista<sup>21</sup>, pois, estar agenciado ou ativado a um determinado ponto de vista é, concordando com Viveiros de Castro (2015), estar sendo criado enquanto sujeito. A criação deste sujeito, então, procede através do contato com a planta, mediado pela doutrina e pela importância do trabalho, sendo moldado através dos ensinamentos propostos pelos hinos e, conseqüentemente, investigando suas experiências sensíveis – as mirações – a luz da cosmologia implicada no Santo Daime.

Concluindo, o leitor pode perceber que caso o pesquisador explicita, conforme demonstrei, sua própria relação com a *ayahuasca*, ao longo do texto, a garantia de sucesso não é total. Contudo, explorar o *entre* lugar me parece um caminho interessante para uma

---

<sup>21</sup> E, no caso do antropólogo, essa sintonia ao outro ponto de vista perpassa a condição etnográfica. Me parece um ponto interessante para novas explorações antropológicas.

etnografia em que a consciência alterada é parte integrante da pesquisa acadêmica. Portanto, abre-se um caminho para reflexão mais sistemática sobre tais temas abordados nesse artigo. Por exemplo, seria importante ampliar a verificação da relação sujeito/objeto nos demais pesquisadores da área, seja pelas entrelinhas dos textos ou por aquilo que lá está explicitado, ou tentar perceber de maneira mais incisiva a questão dos controles etnográficos e daimistas em seus trabalhos.

Todavia, o mais importante, e onde reside a contribuição desse artigo para o campo de estudos sobre *ayahuasca*, é apontar a potencialidade de se explorar, durante o texto, a própria experiência de êxtase, esquecida em parte dos textos antropológicos ou abordada de modo insuficiente. Isto é, os antropólogos dessa área não devem escamotear suas experiências com a consciência alterada, uma vez que, ao fazer isso, não estão *levando a sério*, a própria tarefa da antropologia; a atividade de virtualizar o outro, o outro mundo possível.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, M. A ayahuasca e seus usos. In: LABATE, B. SENA, W (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 13-18.

CALDEIRA, Tereza. A presença do autor e a pós-modernidade na antropologia. In: *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, 8, p. 133-157, 1988.

CARVALHO, José Jorge. Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade. In: *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, n 8, 1998. p. 53-71.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, E. (Org.) *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1978. p. 23-35.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DIAS, Walter. Diário de viagem... In: LABATE, B. SENA, W (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 445-472.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERREIRA, Cláudio Alvarez. *O Vinho das almas: xamanismo e cristianismo no Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 2008.

FOOTE WHITE, William. Sobre a evolução de Sociedade de Esquina – Anexo A. In: *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005. p. 283-363.

GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. In: *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 89, p. 195-211, mar. 2011.

GOULART, Sandra. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em antropologia social. São Paulo: USP, 1996.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 1991.

\_\_\_\_\_. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: UFSC, 1999.

LABATE, Beatriz. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, B. SENA, W (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 231-273.

\_\_\_\_\_. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras: 2004.

LABATE, B; CARNEIRO, H; GOULART, S. Introdução. In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra, (orgs). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 29-56.

LABATE, Beatriz; PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime. In: *Álcool e drogas na história do Brasil*. CARNEIRO, H; VENÂNCIO, R. P. (Orgs). Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005. p. 231-255.

LABATE, B; ROSE, I; SANTOS, R. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

LANGDON, Esther Jean. Prefácio. In: LABATE, B; GOULART, S. (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de letras, 2005, p. 13-28.

LAPLANTINE, François. *A descrição etnográfica*. São Paulo. Editora Terceira Margem. 2004.

LUNA, L. E. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almqvist&WiksellInternational, 1986.

MACRAE, Edward. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE; GOULART, (orgs). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de letras, 2005, p. 459-487.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v.17, n.49, p. 11-29, 2002.

OLIVEIRA, Jose Erivan Bezerra de. *Santo Daime – o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos*. Tese de doutorado em Sociologia. Fortaleza: UFC, 2008.

PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PIRES, A. P. S.; OLIVEIRA, C. D. R.; YONAMINE, M. Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. In: *Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada*. São Paulo, n. 31, p. 15-23, 2010.

RABINOW, Paul. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Ediciones Jucar, 1992.

RAMOS FILHO, Paulo César Caminha. *Examine a consciência: o acesso ao conhecimento na doutrina do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Juiz de Fora: UFJF, 2016.

\_\_\_\_\_. Notas metodológicas e experiência etnográfica em uma pesquisa sobre o Santo Daime. In: *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p. 91-110, Jul/dez, 2016b.

REHEN, Lucas Kastrup. *Recebido e ofertado: a natureza dos hinos na religião do santo daime*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ, 2007.

SILVA, Clodomir Monteiro da. O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. In: LABATE, B. SENA, W (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 413-444.

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: LANDIM, Leilah. (org.). *Cadernos do ISER, nº. 22 – Sinais dos Tempos -*

*Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER (Instituto de Estado de Religião), 1989, p. 121-144.

\_\_\_\_\_. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: LANDIM, Leilah. (org.). *Cadernos do ISER, nº. 23 – Sinais dos Tempos-Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER (Instituto de Estado de Religião), 1990, p. 265-274.

VALADARES, Licia. Os dez mandamentos da observação participante. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 63, p. 153-155, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: *Mana*, Rio de Janeiro, vol.8, n.1, p. 113-148, 2002.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 5 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 347-399.

\_\_\_\_\_. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. In: *Ponto Urbe*, São Paulo, n 11, 2012. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/300>. Acesso em: 21/06/2017.

ZINBERG, Norman. *Drug, set and setting-the basis for controlled intoxicant use*. New Haven e Londres, Yale University Press, 1984.