

Notas metodológicas e experiência etnográfica em uma pesquisa sobre o Santo Daime

Methodological notes and ethnographic experience in a Santo Daime research

Paulo César Caminha Ramos Filho¹
paulo.caminha@hotmail.com

Resumo

O presente artigo tem como finalidade discutir algumas questões metodológicas e teóricas envolvidas no processo do trabalho de campo. Partindo da premissa que a teoria antropológica e a etnografia não são separáveis, sendo o diálogo constante entre as mesmas o provável responsável pela constante renovação e o aprimoramento teórico metodológico da disciplina, o texto, primeiramente, faz um percurso pela doutrina do Santo Daime, focalizando, principalmente, a categoria trabalho. Em um segundo momento, a discussão aborda questões relativas aos problemas do engajamento, ou politização, com o objeto de pesquisa, ou com os sujeitos pesquisados; para, por fim, suscitar pontos correspondentes ao tema das dimensões envolvidas na experiência etnográfica.

Palavras-chave: Experiência etnográfica. Santo Daime. Reflexões metodológicas.

Abstract

This article intends to discuss a few methodological and theoretical issues involved in the fieldwork process. On the premise that anthropological theory and ethnography are not separable, being the constant dialogue between them the probable responsible for the constant renewal of methodological and theoretical improvement of the discipline, the text, initially, does a course through Santo Daime's doctrine,

¹ Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPGCSO/UFJF.

focusing, primarily, a work category. In a second step, the discussion addresses issues concerning problems of engagement, or politicizing with the research object, or researched subject; for, ultimately, evoke points corresponding to the topic of the dimensions wrapped in ethnographic experience.

Keywords: Ethnographic experience. Santo Daime. Methodological reflections.

Introdução

O Santo Daime² 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 Serra é conhecido por ser o fundador³ da doutrina do Santo Daime, na qual o eixo central do ritual se deve à ingestão de uma bebida considerada sagrada, com características psicoativas⁴.

Em seu processo de formação, o Santo Daime agregou e reelaborou um conjunto diverso de elementos culturais. O xamanismo amazônico, movimentos esotéricos, o espiritismo kardecista e matrizes de religiões afro-brasileiras, baseados em um alicerce cristão, estão presentes nessa religião. Labate e Pacheco (2005) afirmam que parece existir um consenso acadêmico em que três grandes matrizes estariam presentes no culto do Santo Daime: a indígena ou amazônica, advinda do consumo e preparo da bebida e

² O presente artigo é fruto de questões oriundas da etnografia realizada para minha pesquisa de mestrado. Na dissertação, retomo os argumentos aqui desenvolvidos com o intuito de ampliá-los. Assim, nela, além da categoria de “trabalho”, que está aqui explicitada, as noções nativas de “planta professora”, “doutrina” e “hino” são recorridas para abordar, principalmente, o lugar do daimista/antropólogo, os controles oriundos da experiência etnográfica e a necessidade de *levar a sério* os deslocamentos de pontos de vista proporcionados pelo contato com a ayahuasca. Paralelamente, naquele trabalho, almejo, através de tais categorias nativas, perceber o Santo Daime como uma religião que propõe aos adeptos o acesso ao conhecimento em termos de deslocamentos de perspectivas, isto é, de pontos de vista. Para maiores informações acerca das discussões acima relatadas, ver Ramos Filho (2016).

³ 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, que ele identificou como sendo a Virgem da Conceição. A partir desse momento, ela teria começado a “guiar” Irineu para que ele construísse a doutrina do Santo Daime (GOULART, 1996; MACRAE, 1992; OLIVEIRA, 2007).

⁴ 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). Para fins de diferenciação, nesse texto, daime será entendido como a bebida e Santo Daime como a religião.

alguns aspectos ligados ao ritual; a europeia, cuja influência se mostra através do catolicismo e esoterismo e, por fim; a matriz afro-brasileira, marcada pela presença 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 singular que é o uso de uma bebida considerada sagrada para o alcance, segundo os membros da doutrina, do autoconhecimento, do desenvolvimento espiritual e estados de contato com realidades extramateriais.

No cerne da prática religiosa daimista está a ingestão ritual de uma bebida, a ayahuasca, considerada sagrada pelos adeptos. O daime⁵ carrega consigo propriedades alteradoras da consciência, provenientes de êxtase, que, para os daimistas, permitem o contato do fiel com o cosmos, ou melhor, com o sagrado.

A ayahuasca⁶ consiste, essencialmente, na cocção de duas plantas: as cascas e caule da liana malpighiácea *Banisteriopsis caapi* com as folhas do arbusto da rubiácea *Psychotria viridis* (PIRES; OLIVEIRA; YONAMINE, 2010). Diversas outras plantas de diferentes famílias podem ser utilizadas na preparação do chá, sendo que os números chegam à casa de duzentas espécies documentadas (LUNA, 2005).

⁵O nome pressupõe um rogativo: *dai-me luz, dai-me amor, dai-me força*.

⁶O Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal são as religiões brasileiras que consomem a ayahuasca em seus diversos rituais. Isto é, são vinculadas a uma mesma tradição, mais ampla, que concerne à da tradição não indígena de utilização da ayahuasca em território brasileiro (LABATE, 2004), formando o que Labate (2002) denomina como sendo as religiões ayahuasqueiras brasileiras. Existem, em linhas gerais, dois grandes grupos que se autodesignam como Santo Daime, ou seja, afirmam seguir os ensinamentos deixados por Mestre Irineu (LABATE, 2002): o Alto Santo e o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris). Há também alguns grupos que, devido a diversas causas, não se ligam institucionalmente a nenhuma dessas formações, como é o caso do Céu do Gamarra, uma igreja do Santo Daime, localizada no sul de Minas, que será abordada neste artigo, embora também reivindique como prática balizadora as instruções advindas de Mestre Irineu e reconheça, como liderança, a figura do fundador do Cefluris, Sebastião Mota de Melo. Mesmo havendo diferenças e conflitos entre tais linhas, principalmente entre o Cefluris e o Alto Santo, podemos considerá-los como compondo um único grupo, ou melhor, constituindo uma das três principais religiões ayahuasqueiras do Brasil (LABATE, 2002). A União do Vegetal, ou UDV, tem como base o cristianismo, embora teça ligações também com elementos de culturas indígenas e africanas, aproximando, concomitantemente, de formações espíritas, justamente por ter a reencarnação com um de seus pilares (GENTIL, L; GENTIL, H, 2002). Seu fundador também foi um seringueiro, assim como Mestre Irineu, e ficou conhecido como Mestre Gabriel (BRISSAC, 2002). Já a Barquinha, religião que segue os preceitos e ensinamentos deixados por Daniel Pereira de Matos, ou Mestre Daniel, possui uma estrondosa influência de religiões como o catolicismo popular, religiões afro, o xamanismo indígena e a filosofia do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (ARAÚJO, 2002). É interessante salientar que Mestre Daniel era amigo pessoal de Mestre Irineu, sendo o último quem iniciou-o e estimulou o primeiro a seguir seu próprio caminho, fornecendo a bebida para Daniel durante um tempo (SOUZA, 2008).

“Luz é trabalho”

Atualmente, são diversos os formatos rituais exercidos na doutrina. Alguns são advindos da época de Mestre Irineu e outros foram, gradualmente, inseridos tanto por Sebastião Mota quanto por seu filho, Alfredo Gregório de Melo, atual líder do Cefluris⁷. Assim, o conteúdo dos ritos daimistas tem por característica um dinamismo, transformando-se, a partir da experiência, da interpretação ou da intervenção dos líderes do grupo (GROISMAN, 1999).

No momento do rito, cada indivíduo é “um guerreiro”, fazendo parte do “exército da Rainha”, comandado pelo “General Juramidam”⁸, 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. Então, os ritos são, concomitantemente, um evento estruturante da vida social e um espaço, além de serem um momento de contato com o universo espiritual (GROISMAN, 1999). Este mundo físico, isto é, a realidade material, o aqui e agora, para os daimistas, é o “mundo de ilusão”. Por isso, 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. No Céu do Gamarra uma frase extremamente utilizada pelos adeptos resume bem a situação: “o daime sem a doutrina é como um veículo sem a estrada” (RAMOS FILHO, 2016, p. 43).

Neste ponto, é importante destacar o uso do termo *trabalho*, devido a sua utilização 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 concentração⁹ é trabalho; a cura é trabalho; o canto é trabalho; o êxtase é

⁷ Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra. O Cefluris foi a instituição responsável por expandir o Santo Daime para além da região norte do Brasil e, posteriormente, para outros países. Seu fundador foi Sebastião Mota de Melo, mais conhecido como Padrinho Sebastião. O Cefluris, oficialmente, foi formado em 1974 a partir de uma dissidência da igreja original do Mestre Irineu, o Alto Santo. O livro de Mortimer (2000) se constitui como uma referência interessante para tal assunto.

⁸ A expressão – Juramidam – equivale ao nome de Mestre Irineu no plano astral.

⁹ A concentração é um tipo de ritual onde os indivíduos tomam o daime, permanecem sentados e em silêncio. O objetivo desse tipo de trabalho é tentar um mergulho individual mais profundo.

trabalho; o hinário¹⁰ é trabalho. Sem dúvidas, essas assimilações derivam de um ponto em comum, isto é, o trabalho no plano astral. Nos hinos¹¹, o verbo trabalhar é conjugado de diversas maneiras, embora todas tanjam 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 (OLIVEIRA, 2008). Assim, podemos pensar como Soares (1989), ou seja, trabalho designa o empenho espiritual, 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). Para os daimistas, a busca de perfeição na vida material acarreta e guia a uma perfeição espiritual. Ou seja, 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.

Logo, o fiel compreende da seguinte forma: 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, miração¹², incorporação, êxtase (OLIVEIRA, 2008).

¹⁰ Um conjunto de hinos é determinado de “hinário”. Qualquer adepto pode vir a receber hinos, porém, o recebimento de um hino está, de certa maneira, ligado a questão do merecimento. Vale ressaltar que, em alusão a bíblia, foi me dito, em pesquisa de campo, que os hinos seriam uma espécie de *terceiro testamento*. Este fato, demonstra a centralidade, tanto da música em si, quanto das mensagens contidas nos hinos, para os daimistas.

¹¹ Os hinos, devido a forma de seu recebimento, ou seja, advindos de um contato extra material com o astral, assumem, para os daimistas, o caráter de verdade revelada. Isto é, uma vez reconhecido pelo grupo como um autêntico, o hino se transfigura em uma espécie de guia de princípios e condutas. Ele, presente em diversos rituais, representa uma ponte ritual (GROISMAN, 1999) que liga as forças do cosmos e estrutura, ou organiza, o ritual de acordo com o seu conteúdo. Então, os hinos no Santo Daime não são entendidos enquanto composições musicais, mas como “presentes” (REHEN, 2007; 2009) entregues por um contato extra material com o astral. Melhor dizendo, são uma espécie de mensagem de entidades espirituais que são captadas pelo indivíduo (LABATE; PACHECO, 2009). Assim, podemos considerá-los, por excelência, portadores do *corpus* religioso e doutrinário do Santo Daime (LABATE; PACHECO, 2009).

¹² 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.

Embora tenha essa concepção rígida sobre a função e organização do trabalho espiritual, nos rituais daimistas é possível observar uma face, em certo sentido, de festa. Goulart (2002) é quem ressalta, especificamente, o caráter festivo dos rituais do Santo Daime, ao pensar uma relação evidente entre as cerimônias e a arcaica devoção aos santos, dado o forte caráter festivo como marcadora própria tradição do catolicismo popular (GOULART, 2002). Portanto, equivale dizer que os adeptos do Santo Daime permanecem intimamente conectados com uma religiosidade onde não há o desmembramento entre a festa e o sagrado (GOULART, 2002).

Assim como Goulart¹³ (1996; 2002), Labate e Pacheco (2002) tentam demonstrar uma correlação entre o catolicismo popular e a doutrina do Santo Daime. Para a dupla de autores, diversos elementos desse catolicismo componentado Santo Daime podem ter sido absorvidos através da variante maranhense, extremamente grifada pelo imaginário, ou cosmologia, da festa do Divino Espírito Santo¹⁴. Sendo assim, podemos pensar que as formas de sociabilidade religiosamente moduladas e festivamente vivenciadas (PEREZ, 2011) podem ser as motivadoras da vitalidade atual do campo¹⁵ religioso brasileiro, visto que trabalham com associações e combinações multivariadas, polifônicas, polissêmicas (PEREZ, 2011), “fazendo da efervescência grupal o espetáculo societal por excelência e da hibridação de códigos um dos mais significativos mecanismos de orientação social” (PEREZ, 2011, p. 179).

Feita essa pequena incursão acerca de alguns elementos componentes da doutrina do Santo Daime, delinearei agora outros caminhos para o texto, através de pontos metodológicos específicos ligados a uma pesquisa de campo dentro do universo

¹³Goulart assinala três práticas fundamentais na formação do Santo Daime: o mutirão, o compadrio e as festas aos santos cristãos (GOULART, 2002). Seu argumento se baseia em mostrar a constituição do conjunto ritual do Santo Daime, nascendo a partir das festas aos santos cristãos que marcaram presença no meio rústico do Brasil (GOULART, 2002).

¹⁴Certamente, as folias do Divino, ou festa do Divino Espírito Santo, demonstram, através destes nomes sugestivos, a face de divertimento festivo e carnavalesco da cerimônia (PEREZ, 2011), ou ainda, a festa, a religião e a cidade “em ampla e íntima articulação” (PEREZ, 2011, p. 143). Então, é importante perceber as festas como manifestando uma sociedade, para usar a expressão de Roberto DaMatta (1977): colocando em *close up* às coisas do mundo social (DAMATTA, 1977), que desde seu primórdio vive do espetáculo, das mudanças e da fusão de vários códigos e de registros intermutáveis (PEREZ, 2011). Ou seja, é crucial compreender a religiosidade brasileira, nesse caso, como um modo de vivenciar o religioso, não feita para a imposição de uma moral rígida e códigos fixos (PEREZ, 2011). Ou ainda, perceber nosso sincretismo (SANCHIS, 1995) vinculado a uma forma específica, ou peculiar, de religiosidade festiva e espetacular (PEREZ, 2011).

¹⁵ Pierre Sanchis vai compreender a lógica do campo religioso brasileiro com as *instâncias diversificadas de imputação e sentido para a vida*, coletiva e individual, coexistindo legitimamente e competindo entre si (SANCHIS, 1995).

ayahuasqueiro. Resumindo: o foco passa pelos efeitos e discussões sobre os *problemas do “engajamento” ou “politização” com o objeto de pesquisa e/ou sujeitos pesquisados*; e as *dimensões da experiência etnográfica*.

“Problemas” do “engajamento” ou “politização” com o objeto de pesquisa e/ou sujeitos pesquisados

Meu primeiro contato com o Santo Daime não teve nenhum objetivo acadêmico. Ele se deu em meados de outubro de 2012, tendo apenas um caráter um tanto quanto experimental e motivado pela busca de plantas alteradoras da consciência, ou melhor, plantas de poder¹⁶. Porém, com uma conexão mais estreita, as questões ligadas a um olhar sociológico e antropológico começaram a florescer. Os rituais, os símbolos das crenças e cerimônias daquele grupo, aquela gama de relações entremeadas no uso da ayahuasca, ali apresentadas, começaram a se tornar, para mim, algo de extremo interesse acadêmico. Disso, tenho dois interesses entrelaçados: o pessoal e o acadêmico.

Minha experiência aconteceu em uma igreja do Santo Daime localizada no município de Baependi, ao sul de Minas Gerais. O Céu do Gamarra nasceu em meados de 1987, devido ao contato dos dirigentes atuais, Fabio Pedalino e Suzana Pedalino, com Sebastião Mota de Melo. A igreja está ligada institucionalmente ao Ceflugg¹⁷, embora tenha sido dada por Sebastião Mota, ou Padrinho Sebastião, que é considerado uma figura central no Cefluris. Atualmente, o número de fardados e participantes ativos nos rituais da igreja está entre trinta e cinquenta pessoas¹⁸. A igreja também passou por um movimento de expansão para além de suas fronteiras originais, com a construção de

¹⁶ Para uma melhor compreensão do termo, ver: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra, (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

¹⁷ Centro Eclético da Fluente Luz Universal Germano Guilherme. A não filiação ao Cefluris não é reflexo de alguma discordância ritual ou doutrinária. O Cefluris enxerga a igreja como legítima, não tendo nenhum problema com a direção de Fábio Pedalino, já que a mesma foi dada por Sebastião Mota. O importante é o fato do Céu do Gamarra ser autossuficiente na produção do daime, não necessitando do Cefluris para conseguir a bebida.

¹⁸ De fato, existem alguns trabalhos onde o número de pessoas é maior do que o visto em outros. Existe, ainda, o problema de diversos fardados não residirem na região, refletindo, de forma direta ou indireta, na frequência dos mesmos. A igreja também, por ser um núcleo reconhecido na região, recebe alguns visitantes não fixos nos rituais, o que acaba por aumentar um pouco o número de pessoas em determinadas sessões.

um núcleo situado em Varginha, Minas Gerais; e outro ponto em São Carlos, no estado de São Paulo¹⁹.

Logo, não é um fato incomum a participação de antropólogos, com seus interesses pessoais e acadêmicos, no universo das religiões ayahuasqueiras. Dias (2002), Goulart (1996), Groisman (1999), Labate (2004), Rose (2006) podem ser exemplos firmes para tal questão²⁰. No meu caso, o fascínio, relativo a academia, pelo assunto, se configurou justamente por um contato mais estreito, feito a partir da participação em diversos rituais dessa manifestação religiosa.

Contudo, é importante ressaltar um ponto na relação dos antropólogos com o sagrado. Groisman (1999) salienta que sua participação no Santo Daime, durante sua pesquisa, não incluiu o fardamento, pois, na visão desse autor, o fardamento, com seus deveres e responsabilidades para com a doutrina pode, mas não necessariamente, prejudicar a pesquisa proposta. Em contraste, Camurça (2009), valorizando a experiência de campo do antropólogo na etnografia, sinaliza como positivo o antropólogo ter a oportunidade de experienciar o sagrado, devido a abertura da possibilidade fecunda de interpretação do fenômeno focalizado no exercício etnográfico. Seguindo, esse autor coloca o fato de “tornar-se nativo”, ou manter um distanciamento para a compreensão do objeto, como talvez não sendo as condições mais importantes. O crucial, então, seria “explicitar as condições de produção do discurso etnográfico todo o tempo, assim como o lugar de onde fala o antropólogo e sua interlocução com o nativo” (CAMURÇA, 2009, p. 59). Mas, ao explicitar o local de fala e interlocução do antropólogo com o nativo, é necessário compreender o processo etnográfico enquanto um processo de construção subjetiva (RABINOW, 1992), ou melhor, a informação obtida no campo não é processada dentro de um laboratório, mas em um espaço de interação interpessoal de caráter subjetivo (RABINOW, 1992).

¹⁹ Em maio de 2013, membros da igreja também realizaram um trabalho com o intuito de começar um novo ponto do Santo Daime ligado ao Céu do Gamarra na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais. Contudo, houve apenas uma sessão, devido a uma gama de fatores que dificultam a criação de um novo núcleo, sendo que, atualmente, este processo se encontra em “suspenso”. Entretanto, Juiz de Fora já conta com duas igrejas, vinculadas ao Cefluris, localizadas no bairro Floresta. Uma delas foi pesquisada por Silveira (2007), sobre o viés da experiência do êxtase místico-religioso.

²⁰ Em outro trabalho, a partir da minha experiência pessoal e etnográfica, aponto questões pertencentes a essa discussão do duplo pertencimento, tentando perceber de qual maneira o antropólogo, nessa condição, lida, simultaneamente, com os controles daimistas e antropológicos. Ainda, debato alguns paralelos entre a absorção do conhecimento no Santo Daime e na antropologia e de qual maneira o antropólogo vivencia os deslocamentos de pontos de vista proporcionados pela ingestão do daime (RAMOS FILHO, 2016).

Voltando ao ponto da minha relação, o interesse pessoal foi o catalisador para as pretensões científicas, não somente na delimitação do objeto de estudo, mas também para a escolha específica de onde o trabalho de campo se realizaria. Isto é, desenvolvi minha pesquisa na igreja onde estabeleci o meu primeiro contato pessoal com o Santo Daime, o Céu do Gamarra.

A razão para a escolha do lugar onde realizei o campo se pautou em dois pontos: uma maior facilidade de entrada, pois já conhecia, em alguns casos antes mesmo de ir até à igreja, algumas pessoas que frequentavam tal meio; e também pelo Céu do Gamarra se constituir no primeiro núcleo daimista do sul de Minas Gerais, atestando assim sua singularidade nessa região. Dessa forma, de alguma maneira, meu acesso ao campo foi facilitado por duas coisas; primeiro, as relações pessoais²¹ outrora tecidas, e também, não diretamente, mas muito importante, pelo fato de estar lá tomando daime²², junto com aquelas pessoas.

A etnografia é, por excelência, a força motriz da antropologia, uma vez que ela não é apenas método, mas, paralelamente, também é teoria (PEIRANO, 2006). Na academia, nós, antropólogos, passamos por um extenso período de estudos relativos à teoria antropológica. Livros, artigos e trabalhos, envolvendo as experiências etnográficas de diversos autores são lidos, relidos, apresentados e estudados. Em tais escritos, está presente a importância do *ir a campo*. Malinowski (1976), Evans-Pritchard (1978) e Roberto Da Matta (1987) são exemplos de autores que salientam a importância do trabalho de campo. Ou ainda, como ilustra Rabinow (1992):

Los miembros del departamento de antropología de la Universidad de Chicago pertenecían a dos mundos diferenciados: los que habían realizado trabajo de campo y los que no; este último grupo no eran antropólogos “auténticos”, independientemente del dominio que pudieran tener de temas antropológicos. El profesor Mircea Eliade, por ejemplo, era un hombre de gran erudición en el campo de las religiones comparadas y se le respetaba por su saber enciclopédico, pero se subrayaba repetidamente que no era un antropólogo: su intuición no había sido alterada por la alquimia del trabajo de campo (RABINOW, P. 1992, p. 25).

²¹ Digamos que tive uma espécie de “Doc” neste processo. Não necessariamente igual ao “Doc” de Foote White (2005), embora tenha sido uma figura crucial na “abertura das portas”, tanto para a pesquisa quanto para o interesse pessoal.

²² No decorrer do trabalho irei explorar com mais detalhes esta importante questão do “estar lá”.

Dito isso, passarei a discutir mais a fundo a relação proposta entre os “problemas” do engajamento com os sujeitos pesquisados, ou objeto da pesquisa, partindo do pressuposto inserido por Peirano (2006), ou seja, “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. 7).

Tratando dos rumos da reflexão metodológica, Ruth Cardoso (1986) demonstra certa preocupação dentro do campo das ciências sociais. Tal discussão, para a antropóloga, passa por uma ênfase tanto no papel do pesquisador, juntamente com seu envolvimento, quanto nas consequências disto para a pesquisa, mas, concomitantemente, há uma diminuição no que tange ao espaço dedicado ao debate propriamente metodológico (CARDOSO, 1986).

Logo, a discussão estaria caminhando para uma aceitação do ecletismo enquanto uma boa saída, ou um bom caminho, para o conhecimento e qualquer indagação colocada “por este ou aquele método é impertinente” (CARDOSO, 1986, p. 95). Por isso, o debate se pauta na relevância do tema pesquisado e também na maneira pela qual o cientista se engaja no estudo, se transformando, para Cardoso, em um porta voz dos anseios e carências, ou das “verdades”, dos nativos. Conseqüentemente, “o critério para avaliar as pesquisas é principalmente sua capacidade de fotografar a realidade vivida” (CARDOSO, 1986, p. 95).

Prosseguindo, Cardoso não nega a importância dedicada a valorização da pesquisa de campo, todavia seu alerta diz respeito a exercer uma reflexão sobre a utilidade das técnicas empregadas pela antropologia em sua construção científica. Já que a antropologia é uma ciência que não se define pelo seu objeto, mas sim através de seu método, podemos pensar em tal análise enquanto uma nítida preocupação direcionada a aplicação e importância do método.

Exemplificando o problema, Cardoso (1986) demonstra uma inconformidade com a relação entre a defesa do engajamento e a “exigência” do pesquisador ser “aliado” dos sujeitos pesquisados. Então, de acordo com a autora, a ideia onde o conhecimento não pode se livrar de uma dose de ideologia, ou melhor, a constatação da falsidade da neutralidade axiológica, postou o antropólogo enquanto um aliado de grupos minoritários, que foram priorizados nos estudos. Mas, a natureza do impasse,

digamos assim, reside no fato do movimento de intensificação da participação ser justificado por meio de razões políticas, ao invés de ser pensado como instrumento de conhecimento (CARDOSO, 1986).

Assim sendo, como lidar com os problemas inseridos por Ruth Cardoso? Para isso, parto do mesmo pressuposto colocado por Labate (2004) e, de certa forma, por Camurça (2009), isto é, uma abordagem objetiva, não no sentido de existir uma absoluta neutralidade, mas uma tentativa de explicitar e evidenciar, ao máximo, tanto o lugar de falar do pesquisador, quanto as condições materiais que envolvem a pesquisa. Logo, algo parecido com o argumento da necessidade de precisar as relações sociais em seu contexto e estudar as condições sociais de produção dos discursos (CARDOSO, 1986).

No que tange a questão da filiação, ou adesão, a determinadas práticas religiosas e a participação no ritual, também me sinto em consonância com as afirmações de Labate (2004), ou melhor, para os adeptos do Santo Daime talvez eu seja mais um cientista, um pesquisador, do que um daimista; por outro lado, na academia o meu provável vínculo religioso é, quase sempre, posto em pauta com diversas questões, como por exemplo: “Você é fardado?”; “Mas você toma o daime?”; “Como você pensa na pesquisa enquanto toma o chá?”. Sem dúvidas, a título de reflexão, foi na academia onde mais me perguntaram sobre assumir compromissos com a religião, sendo que, entre os adeptos, essa questão muito raramente é levantada para mim.

Pensemos, nos termos propostos por Cardoso (1986), ou seja, a adesão enquanto instrumento de conhecimento e não através de relações políticas. Mesmo com a possibilidade dos nativos me reconhecerem *mais* como um pesquisador, sou, de certa maneira, de *dentro* do grupo, pois divido experiências extáticas com eles. Todavia, também sou de *fora*, por ser um cientista interessado no grupo e não ter uma posição de filiação rigorosa ao Santo Daime. Como forma de construção de conhecimento, por ser de dentro, tenho acesso privilegiado a esse universo (LABATE, 2004), muito pelos adeptos saberem qual a intenção, não compreendendo minha busca por entendimento enquanto uma busca por sensacionalismo, por exemplo. Em outras palavras, “isto facilita a pesquisa antropológica” (LABATE, 2004, p. 37).

Embora Labate (2004) compreenda a relação de inserção enquanto algo positivo para a pesquisa, é fulcral entender alguns pontos. Camurça (2009) atenta para o fato da interiorização das crenças, do grupo religioso, pelo antropólogo, se dar em forma de

metáforas. Isto é, o pesquisador, para ter sua inserção aceita e bem vista, “mimetiza pela *etiqueta* da convivalidade o comportamento de seus “nativos” nos rituais e preceitos, mas com uma percepção *interior* diferenciada destes”(CAMURÇA, M. 2009, p. 56). Como consequência, mesmo com a posição do antropólogo de se diluir no cotidiano do grupo, o resultado de suas experiências subjetivas, em muitas vezes, acaba por ficar de fora dos resultados finais da pesquisa. Claramente, as experiências, principalmente com substâncias psicoativas, enfrentam uma dificuldade para serem relatadas no modelo científico proposto pela academia. Ou, como ilustra Dias:

Este foi um sério dilema que tive que enfrentar, ao ter que omitir fatos e experiências que considerava relevantes, por não se enquadrarem dentro dos paradigmas acadêmicos. A rigor, eu deveria me ater à análise objetiva dos aspectos antropossociais do objeto. Descrevê-lo, classificá-lo e enquadrá-lo dentro de um dos códigos existentes, de maneira lógica e racional. (DIAS, W. 2002, p. 460).

Continuando, para Labate, o trunfo do antropólogo está justamente em ocupar um espaço *entre* (LABATE, 2004), isto é, nem lá; nem cá. Então, só um indivíduo não identificado totalmente com o espaço determinado tem a capacidade de enxergá-lo como uma alteridade (LABATE, 2004). Logo, para a antropóloga, 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). Creio, concordando com Oliveira (2008), caso o pesquisador se situe adequadamente neste espaço liminar, uma visão múltipla do objeto pode vir à tona, ou seja, ora o pesquisador pode trabalhar com aspectos da observação a partir do viés científico, ora o observador pode apreender de forma mais “clara” elementos da edificação do rito que eventualmente possam ser mais bem salientados pelo adepto²³.

À 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

²³ A discussão sobre o *entre* está mais bem delineada, com suas implicações para o exercício antropológico, em Ramos Filho (2016). Neste trabalho, por intermédio das análises de Deleuze e Guatarri (2011), procurei pensar o *entre* como “um local onde as coisas adquirem velocidade, ao contrário de uma coexistência localizável, que se move de uma condição para a outra sem impasses” (RAMOS FILHO, 2016, p. 40).

mesmo, no sentido de que ele é o “professor dos professores”, trazendo ensinamentos que não seriam entregues de outra forma.

Este último ponto me foi ressaltado em campo, em um diálogo com um dos líderes do Céu do Gamarra, o Padrinho Fábio Pedalino. No caso, foi-me dito a necessidade de, para qualquer pessoa que estudasse o Santo Daime, se *examinar na força*, ou seja, tomar o daime e conhecer os seus efeitos. Sem dúvidas, isso reflete, de certa forma, a própria relação construída de um sentimento de cumplicidade, dos adeptos, para com a bebida.

Para finalizar esse tópico, saliento que não é garantia de qualidade para a pesquisa a inserção pessoal dentro do ritual, entretanto, como demonstrei, ela pode ter um caráter extremamente produtivo. Contudo, uma autoanálise faz-se, portanto, necessária e convém ser inserida na própria história da pesquisa (VALADARES, 2007). Ou ainda, reconhecendo a identificação enquanto necessária para “apreender” de dentro as categorias culturais (DURHAM, 1986), é fulcral sempre voltar a atenção para o risco de explicar determinado complexo cultural através das próprias categorias nativas, ao invés de interpretar tais “categorias através da análise antropológica” (DURHAM, 1986, p. 33). Por fim, de certa forma, ver e presenciar não condiz absolutamente com conhecer e compreender. Conseqüentemente, o que *vemos* e encontramos não é fatalmente *conhecido* (VELHO, 1978), assim, a “realidade” é sempre interpretada a partir do ponto de vista do observador, ou melhor, é necessário perceber o estudo acadêmico da sociedade enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa (VELHO, 1978).

Dimensões da experiência etnográfica

O tema proposto desse ponto suscita uma interessante discussão, na ciência antropológica, acerca de questões surgidas e/ou advindas da experiência etnográfica, ou seja, de quais maneiras é possível lidar com as impressões, os afetos, os equívocos e o imprevisível, com o intuito de que tais fatos possam render na hora da análise. Tentarei, então, discutir alguns temas que circundam a experiência etnográfica de forma que consiga uni-los com a minha própria experiência em/no campo. Assim sendo, esboçarei uma defesa da participação nos rituais religiosos, mas sempre com a

consciência, conforme demonstrado acima, da centralidade das experiências terem voz ao longo do texto.

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, anotava acerca das experiências lá vivenciadas, fossem elas subjetivas ou físicas, juntamente com detalhes que tangiam a estrutura e andamento das atividades e, por fim, algumas coisas básicas como: quantidade de doses servidas, número de hinos cantados, orações entoadas, modo como se procedia a abertura e fechamento dos trabalhos, isto é, características específicas do *modus operandi* ritualístico do Santo Daime.

Com isso, gostaria de insistir em um ponto, posto anteriormente, mas agora através de outra ótica, que diz respeito à questão do *estar lá* dividindo as experiências extáticas com os meus interlocutores. Ou seja, antes inserido na questão de engajamento, agora, trabalharei com tal questão através do viés da importância de experienciar a cultura estudada.

Laplantine (2004) salienta, igualmente a DaMatta (1978), a importância de nos espantarmos com o que consideramos familiar e de tornar mais familiar o que nos parece, inicialmente, estranho e estrangeiro (LAPLANTINE, 2004). Parece, dessa forma, que, para ambos os autores, esse movimento é, por excelência, a experiência da etnografia.

É uma atividade decididamente perceptiva, fundada no despertar do olhar e na surpresa que provoca a visão, buscando, numa abordagem deliberadamente micro-sociológica, observar o mais atentamente possível tudo o que encontramos, incluindo mesmo, e talvez sobretudo, os comportamentos mais anódinos [...], os gestos, as expressões corporais, os usos alimentares, os silêncios, os suspiros, os sorrisos, as caretas, os ruídos da cidade e os ruídos do campo (LAPLANTINE, 2004, p. 15).

Ver, na linguagem cotidiana, ou do senso comum, significa um contato imediato com o mundo que não necessita nenhum tipo de treinamento (LAPLANTINE, 2004). Contudo, o olhar do etnógrafo, quando não inquieto, deve ser, no mínimo, questionador, em busca da significação das variantes (LAPLANTINE, 2004). Logo, a visão etnográfica não é da estrutura do visto imediatamente, mas da visão “mediada, distanciada, diferenciada, reavaliada, instrumentalizada” (LAPLANTINE, 2004).

Entretanto, a descrição etnográfica não deve se conter apenas a uma percepção meramente visual. A mobilização da totalidade da inteligência do antropólogo, de sua sensibilidade e até de sua sensualidade são fatores que merecem atenção. Por isso, é pela visão, audição, olfato, tato e paladar que o pesquisador percorre as diversas sensações encontradas (LAPLANTINE, 2004). Logo, “a observação participante implica saber ouvir, escutar, ver, fazer uso de todos os sentidos” (VALADARES, 2007, p. 154). Dessa maneira, a experiência etnográfica é uma experiência corporal.

Isto posto, devemos observar que, de fato, o trabalho do antropólogo não dialoga com uma metodologia exclusivamente indutiva, mas, deve, sem dúvidas, lotar-se dos temas da cultura estudada, logo, de seus ideais e angústias (LAPLANTINE, 2004). Conseqüentemente, “o etnógrafo deve ser capaz de viver no seu íntimo a tendência principal da cultura que está estudando” (LAPLANTINE, 2004, p. 22).

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 impossibilidade 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 uma interação entre o sujeito 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).

Algumas palavras finais

Finalizando, o referido artigo se propôs discutir algumas nuances da categoria trabalho no Santo Daime. Dessa forma, é perceptível a sua centralidade; seja interferindo na concepção de entendimento dos rituais – enquanto uma “batalha” a ser

vencida – ou na própria influência das suas práticas na vida cotidiana. Com isso, assinala-se uma via de mão dupla em tal questão, ou seja, é necessário compreender, para os daimistas, o efeito do ritual nas atividades cotidianas e, concomitantemente, o efeito dos atos cotidianos no trabalho.

Em um segundo momento, o texto se mobilizou para refletir acerca dos problemas do “engajamento”, ou “politização” com os sujeitos, ou objeto, da pesquisa; juntamente com as dimensões da experiência etnográfica. Quanto a isso, percebe-se que o fulcral é conceber a etnografia enquanto um espaço de interação interpessoal e de construção subjetiva.

Concluindo, é perceptível a distância entre o observado e o escrito. Afinal, o encontro com a alteridade nos coloca diante de uma revisão de nossos próprios conceitos, justamente pela experiência sensorial e perceptiva que envolve o fazer etnográfico. Dessa forma, é crucial compreender a centralidade do antropólogo em manifestar suas experiências ao longo do texto – sinalizando o seu local de fala e também o local de produção do discurso nativo – até porque o conhecer, de certa maneira, tem uma dimensão de reconhecer.

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, Mauro. 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. 15-19.

ARAÚJO, Wladimir Sena. A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção. In: LABATE, B. SENA, W (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 541-556.

BRISSAC, Sérgio. José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, Mestre e autor da União do Vegetal. In: LABATE, B. SENA, W (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p.571-588.

CAMURÇA, Marcelo. Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto. In: *Tomo*. São Cristovão, n 14, p. 55-66, jan/jun. 2009.

CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, R. (Org.). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 95-105.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, nº 1, p. 03-30, 1977.

_____. 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.

_____. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1987.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, 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.

DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, R. (Org.). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 17-34.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

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.

GENTIL, Lucia; GENTIL, Henrique. O uso de psicoativos em um contexto religioso: a União do Vegetal. In: LABATE, B. SENA, W (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p.559-570.

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

_____. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, B. SENA, W (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 277-301.

GROISMAN, Alberto. *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.

_____; GOULART, Sandra, (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de letras, 2005.

_____; PACHECO, Gustavo. Matrizes Maranhenses 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. 303-344.

_____; _____. As origens históricas do Santo Daime. In: *Álcool e drogas na história do Brasil*. CARNEIRO, H; VENÂNCIO, R. P. (Orgs). Belo Horizonte: PUC Minas, p. 231-255, 2005.

_____; _____. *Música brasileira de ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2009.

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.

_____. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, B; GOULART, S. (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de letras, 2005, p. 333-354.

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

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1976.

MORTIMER, Lucio. *Bença, Padrinho!* São Paulo: Editora Céu de Maria, 2000.

OLIVEIRA, Isabela. *Santo Daime: umsacramento vivo, uma religião em formação*. Tese de doutorado em História. Brasília: UNB, 2007.

OLIVEIRA, José 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.

PEREZ, Léa Freitas. *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil*. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

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: EdicionesJucar, 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.

REHEN, Lucas Kastrup. “Receber não é compor”: música e emoção na religião do Santo Daime. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 27 (2), p. 181-212, 2007.

_____. *Música e troca: a oferta de hinos no Santo Daime*. Núcleo de estudos interdisciplinares em psicoativos (NEIP). 2009. Disponível

em:http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/lucas_rehen_msica_troca_daime.pdf. Acesso em: 29 de julho de 2015.

ROSE, Isabel Santana de. Entre colinas verdes: trabalhos espirituais, plantas e culinária. Reflexões sobre experiências de campo numa comunidade do Santo Daime. In: BONETTI, Aline de Lima e Soraya Fleischer (orgs.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Santa Cruz do Sul/Florianópolis: Edunisc/Editora Mulheres, 2006.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. In: *Revista brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 10, n. 28, p. 123-128, jun, 1995.

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.

SILVEIRA, Tamara Christine Carneiro. *Em busca da “santa luz”*: um estudo sobre a experiência do êxtase místico-religioso na comunidade do Santo Daime. Dissertação de mestrado em Ciência da Religião. Juiz de Fora: UFJF, 2007.

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: LANDIM, L. (Org.). *Cadernos do ISER, nº. 22 – Sinais dos Tempos-Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER (Instituto de Estado de Religião), p.121-144, 1989.

SOUZA, Mônica Dias de. *A Barquinha e suas interfaces – cartografia das influências e mutações religiosas*. 2008. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/souza-monica.pdf>. Acesso em: 29 de julho de 2015.

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

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES. E. (Org.). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 123-132.