

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM

ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA

SAULO CONDE FERNANDES

OS ANTROPÓLOGOS DO DAIME: A BEBIDA PROFESSORA E AS ETNOGRAFIAS

BELO HORIZONTE

2025

SAULO CONDE FERNANDES

OS ANTROPÓLOGOS DO DAIME: A BEBIDA PROFESSORA E AS ETNOGRAFIAS

Texto final de tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador(a): Prof. Dr. Rogério Brittes Wanderley Pires

Co-orientador(a): Prof. Dra. Magda dos Santos Ribeiro

BELO HORIZONTE
2025

306	Fernandes, Saulo Conde.
F363a	Os antropólogos do daime [recurso eletrônico] : a bebida
2025	professora e as etnografias / Saulo Conde Fernandes. - 2025. 1 recurso online (277 f.): pdf. Orientador: Rogério Brittes Wanderley Pires. Coorientadora: Magda dos Santos Ribeiro.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Antropologia – Teses . 2.Etnografia - Teses. 3.Ayahuasca - Teses. I.Pires, Rogério Brittes Wanderley. II.Ribeiro, Magda dos Santos. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ATA DE DEFESA DE TESE

ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA DE SAULO CONDE FERNANDES (MATRÍCULA N.º 2021656548)

Aos 15 (quinze) dias do mês de dezembro de 2025 (dois mil e vinte e cinco), reuniu-se às 14:00 horas, por videoconferência (plataforma Google Meet), a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Tese intitulada: "OS ANTROPÓLOGOS DO DAIME: A BEBIDA PROFESSORA E AS ETNOGRAFIAS", requisito final para a obtenção do Grau de Doutor em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social - linha de pesquisa: Antropologia da arte, da ciência e da tecnologia, sob orientação do Prof. Dr. Rogério Brittes Wanderley Pires. A Comissão Examinadora foi composta pelos(as) professores(as) doutores(as): Rogério Brittes Wanderley Pires, Magda dos Santos Ribeiro (coorientadora), Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Eduardo Viana Vargas, Edward John Baptista das Neves MacRae e Maria Betânia Barbosa Albuquerque. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Rogério Brittes Wanderley Pires, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao doutorando, Saulo Conde Fernandes, para apresentação da sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos(as) examinadores(as), com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos(as) examinadores(as), a Comissão se reuniu, sem a presença do doutorando, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Tese por unanimidade e destacaram a qualidade do trabalho, a relevância da pesquisa e a originalidade do tema estimulando o candidato a publicação em artigos ou outros formatos. O resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 15 de dezembro de 2025.

Membros da Comissão Examinadora:

Rogério Brittes Wanderley Pires (PPGAN/UFMG)

Magda dos Santos Ribeiro (PPGAN/UFMG)

Edgar Rodrigues Barbosa Neto (PPGAN/UFMG)

Eduardo Viana Vargas (PPGAN/UFMG)

Edward John Baptista das Neves MacRae (UFBA)

Maria Betânia Barbosa Albuquerque (UEPA)



Documento assinado eletronicamente por **Rogério Brittes Wanderley Pires, Professor do Magistério Superior**, em 16/12/2025, às 09:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Membro**, em 16/12/2025, às 10:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Magda dos Santos Ribeiro, Professora do Magistério Superior**, em 02/01/2026, às 06:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edward John Baptista das Neves Mac Rae, Usuário Externo**, em 13/01/2026, às 15:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Viana Vargas, Professor do Magistério Superior**, em 22/01/2026, às 09:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Betânia Barbosa Albuquerque, Usuária Externa**, em 25/03/2026, às 22:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4791613** e o código CRC **3DE43FFE**.

Dedico esta tese à Dávila Andrade, passarinha cantadeira e estrela no céu!

AGRADECIMENTOS

Em poucas palavras, não me será possível agradecer a todos e todas a quem sou profundamente grato – seriam necessárias muitas páginas, pois são numerosas as pessoas e os seres que me marcaram neste percurso. Assim, mencionarei aqui apenas aqueles que tiveram relação mais direta com a escrita desta tese, com a pesquisa que a originou e com o período específico em que ela se realizou.

Primeiramente, quero agradecer ao meu orientador, Rogério Pires, sempre muito querido, atencioso e compreensivo diante das minhas circunstâncias – filhos, trabalho, residência em duas cidades. Exerceu a função de orientador com maestria e generosidade; sob sua tutela, esta empreitada tornou-se possível, e a conclusão deste trabalho certamente lhe deve muito.

Estendo meu agradecimento a Magda Ribeiro, coorientadora desta tese, igualmente querida e atenciosa. Agradeço também a Edgar Barbosa e Eduardo Vargas, pela leitura atenta e pelas valiosas contribuições nas bancas de qualificação e defesa.

À Universidade Federal de Minas Gerais e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG, onde me lancei na aventura de cursar o doutorado em plena pandemia. Embora grande parte do processo tenha ocorrido à distância, pude ir a Belo Horizonte em mais de uma ocasião, podendo, assim, estar na instituição, ter contato com meus orientadores e professores, e partilhar momentos com meus colegas de turma.

À Maria Betânia Albuquerque, minha “madrinha acadêmica”, por tudo o que tem me ensinado sobre esse vasto universo das pesquisas, dos livros e das publicações que chamamos de academia. Pelas parcerias generosas, pela interlocução constante e sempre instigante, por ter concedido entrevista a esta tese, por inspirar profundamente este trabalho, por ter aceitado compor a banca de defesa e, sobretudo, pela amizade.

A Edward MacRae, pela generosidade da entrevista concedida, pela presença atenta e criteriosa nas bancas de qualificação e defesa, e por ter aberto, com pioneirismo, caminhos de pesquisa sobre plantas, drogas e psicoativos no Brasil, tornando-se uma referência fundamental para nós, pesquisadores das gerações seguintes. Agradeço, igualmente, pela amizade e pelo constante incentivo. Ao agradecer a Edward, não posso deixar de mencionar nosso querido Joey (Wagner Coutinho), seu assessor.

A Lucas Kastrup Rehen, pela amizade, pelas parcerias e encontros, pelas longas conversas ao telefone durante a pandemia, pela acolhida em sua casa e pela entrevista concedida. E, claro, por ter composto alguns dos melhores reggaes brasileiros.

A Glauber Assis, pela amizade, pela recepção fraterna em sua igreja, pela parceria de pesquisa e pela entrevista concedida.

A Mateus Zotti Maas, pela longa amizade, pelos trabalhos de Daime partilhados ao longo dos anos e pela disponibilidade em conceder entrevista a esta pesquisa.

Ao Padrinho Walter Dias, pelas parcerias e encontros, pela entrevista e por ter sido um dos pioneiros nas pesquisas antropológicas sobre o Daime.

A Sandra Goulart, pela amizade, pelos diversos reencontros em congressos, pela entrevista concedida e por ser uma referência incontornável nos estudos acadêmicos sobre ayahuasca e Daime.

A Arthur Almeida, Francisco Araújo, Guilherme Meneses, Maicon Fecher e Paulo Caminha, pela amizade, pelos encontros, conversas, e pela disponibilidade em contribuir com entrevistas para este trabalho.

A Paulo Moreira e Marcelo Mercante, pela entrevista concedida e por demonstrarem, com suas trajetórias, que líderes religiosos podem também ser pesquisadores de excelência.

A Alberto Groisman, Ana Gretel Böschemeier, Lígia Platero, Vanessa Paskoali e Wladimir Sena Araújo, por terem gentilmente concedido entrevista a esta pesquisa.

A Julia Lobato, Fernanda Cougo, Janaína Capistrano, Paulina Valamiel, Renan Weiss, Gabriel Matheus e demais membros do grupo “Pesquisa Daime”, pela amizade, pelos debates instigantes, pelas trocas intelectuais e afetivas.

A Victor Wiltenburg, pela amizade, pelas visitas, pelas conversas fecundas, pela parceria generosa nas trocas e reflexões.

A minha amiga querida Maíra Dias, maravilhosa; a Larissa Lira (Berinha), cheia de luz e axé, que partiu tão precocemente.

Um agradecimento especial a Dávila Andrade, a quem dedico essa tese. Amor imenso que carrego no peito, eternamente. Te vejo nas estrelas, Passarinha! Sua passagem aqui na Terra me marcou para sempre!

A Jéssica Rocha, pela amizade e pelas trocas intelectuais.

A Yuri Rodrigo, pela amizade, pelos trabalhos de Daime partilhados, e pelas conversas sobre a história da Doutrina.

Aos manos do “Zap Caboclo”, pela amizade, pelas brincadeiras e alegrias, pelas conversas daimistas, e pela colaboração com esta pesquisa, especialmente nas enquetes que eu enviava no grupo.

A João Otávio, amigo querido e parceiro acadêmico. Estendo também meus agradecimentos à irmandade da igreja Estrela Azul, nas pessoas de Eliane, Tiago, Larissa Carvalho, e os demais irmãos e irmãs.

Aos meus padrinhos queridos Dagô e Dino, a quem acompanho desde os meus vinte e dois anos de idade, e à toda irmandade da Estrela Dourada, igreja que tenho o prazer e a honra de ser membro!

A Bahjat, Frank, Wesllen, Yaren e Saldanha, pela amizade verdadeira, pela paciência comigo e pela parceria em seguir os planos do Altíssimo!

A Rodrigo Paredes (meu Baba querido), Larissa Vilela e a toda a irmandade da Flor das Águas do Rio Apa; estendo também o agradecimento à irmandade da Flor da Montanha e à minha irmã do coração Letícia Lazzarini. À Larissa, além da amizade, agradeço igualmente a coautoria na descrição de seu centro nesta tese.

Ao Padrinho Luiz Mendes (*in memorian*), Padrinho Saturnino, Madrinha Luza e a toda a irmandade do CEFLI.

A Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, avatares da Doutrina, a quem louvamos e agradecemos.

Às entidades e encantados em quem desenvolvi confiança e carinho no decorrer da minha trajetória: Pai Benedito das Almas, Pai João de Aruanda, Caboclo Cora Coral, Caboclo Caçador e Pai João do Congo.

À minha companheira, meu amor, minha paixão, Mercedes Isabel.

Aos meus filhos Antônio, Orí e Rudá, os serezinhos que mais amo nessa vida.

À minha mãe, Cida Conde, por ser uma parceira tão maravilhosa nessa jornada. Sem o seu apoio, não teria sido possível realizar esse doutorado.

Por fim, agradeço a todos os meus amigos e amigas. Peço desculpas se, porventura, deixei de mencionar alguém – todos e todas fazem parte desta caminhada.

Eu tomei Daime, meus irmãos
Eu tomei Daime
Eu tomei Daime
Para me curar

Tomem Daime, meus irmãos
Tomem Daime
O Daime cura, o Daime apura
O Daime ensina

Vão tomar Daime, meus irmãos
Vão tomar Daime
Vão tomar Daime
Vão deixar de rebeldia

Tomem Daime, meus irmãos
Tomem Daime
O Daime cura, o Daime apura
O Daime ensina

(Rebeldia – Hino 19 – “Hinário da Fé” de Mãe Baixinha)

RESUMO

Nesta tese, apresento uma análise sobre o trabalho de antropólogos que realizaram pesquisas no contexto do Daime e das religiões ayahuasqueiras. O trabalho se situa entre uma autoetnografia – pois sou eu próprio um antropólogo fardado no Daime, que pesquisa, escreve e publica sobre essa religião –, uma metaetnografia – uma antropologia da antropologia –, e um experimento de história metodológica da disciplina, inspirada na noção de “história teórica da antropologia” proposta por Mariza Peirano. Examinando as particularidades das imersões, do trabalho de campo e da escrita etnográfica de antropólogos que, em grande parte, são ou foram adeptos do Daime. Num primeiro momento, apresento uma descrição dos diversos contextos rituais de consumo da ayahuasca, para então discutir as imponderabilidades do trabalho de campo que envolve a ingestão de uma bebida de propriedades psicoativas. Para tanto, mobilizo as noções de afeto e afecção, a partir dos trabalhos de Jeanne Favret-Saada e das leituras deleuzianas dos escritos setecentistas de Spinoza. Em seguida, apresento as trajetórias de meus interlocutores – dezenove pesquisadores e pesquisadoras, em sua maioria antropólogos, que investigaram e publicaram sobre o Daime e outras religiões ayahuasqueiras – trajetórias essas que, de diferentes modos, se constituem no entrelaçamento entre Daime e antropologia. Elaboro uma justaposição das falas desses interlocutores para discutir as características do trabalho de campo e da escrita etnográfica no contexto daimista, as quais, apesar da singularidade desse universo, oferecem elementos para repensar o ofício etnográfico em sentido mais amplo. Parto da premissa de que o Daime é uma “bebida professora”, dotada de dispositivos pedagógicos próprios para ensinar e comunicar-se com os humanos: as mirações, as peias, os insights, os constrangimentos e as passagens. A experiência visionária com a bebida torna-se, assim, não apenas um aspecto do trabalho de campo, mas um verdadeiro laboratório etnográfico, onde os pesquisadores elaboram suas interpretações e narrativas. Nesse contexto, a produção acadêmica se encontra intimamente vinculada à experiência ritual, na qual o Daime exerce agência na construção dos textos etnográficos. Reconhecendo essa agência e a complexa trama de relações entre antropólogos e Daime – e indo além da categoria “antropólogo ayahuasqueiro”, proposta por Beatriz Labate – proponho a categoria “antropólogos do Daime”, para designar aqueles cuja pesquisa e escrita se enraízam na experiência ritual e no aprendizado oferecido pela própria bebida e a religião.

Palavras-chave: Antropologia; Etnografia; Daime; Bebida professora.

ABSTRACT

In this thesis, I present an analysis of the work of anthropologists who have conducted research in the context of Daime and ayahuasca religions. The study lies between an autoethnography – since I myself am an anthropologist and a *fardado* member of the Daime who researches, writes, and publishes on this religion –, a meta-ethnography – an anthropology of anthropology –, and an experiment in the methodological history of the discipline, inspired by the notion of a “theoretical history of anthropology” proposed by Mariza Peirano. I examine the particularities of immersion, fieldwork, and ethnographic writing among anthropologists who are, or have been, practitioners of Daime. First, I present a description of the various ritual contexts of ayahuasca consumption, and then discuss the unpredictabilities of fieldwork involving the ingestion of a psychoactive beverage. To do so, I mobilize the notions of affect and affection, drawing on the work of Jeanne Favret-Saada and Deleuzian readings of Spinoza’s eighteenth-century writings. Next, I present the trajectories of my interlocutors – nineteen researchers, mostly anthropologists, who have investigated and published on Daime and other ayahuasca religions – trajectories that, in different ways, are constituted through the intertwining of Daime and anthropology. I juxtapose their accounts in order to discuss the characteristics of fieldwork and ethnographic writing in the Daimista context, which, despite the singularity of this universe, offer elements for rethinking the ethnographic craft more broadly. I begin from the premise that Daime is a “teaching beverage,” endowed with its own pedagogical devices to teach and communicate with humans: visions (*mirações*), ordeals (*peias*), insights, constraints, and passages. The visionary experience with the beverage thus becomes not merely an aspect of fieldwork, but a true ethnographic laboratory in which researchers elaborate their interpretations and narratives. In this context, academic production is closely intertwined with ritual experience, in which Daime exerts agency in the construction of ethnographic texts. Recognizing this agency and the complex web of relationships between anthropologists and Daime—and moving beyond the category of the “ayahuasca anthropologist,” proposed by Beatriz Labate—I propose the category “anthropologists of Daime” to designate those whose research and writing are rooted in ritual experience and in the learning provided by the beverage and the religion itself.

Keywords: Anthropology; Ethnography; Daime; Teaching beverage.

LISTA DE SIGLAS

AA	Alcoólicos Anônimos
ABESUP	Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos
ABRAMD	Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos Sobre Drogas
ACUCA-SP	Associação Cultural Canábica de São Paulo
AIDS	Acquired Immune Deficiency Syndrome
ANPED	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação
CECP	Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento
CEFLI	Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado
CEFLIMAV	Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira
CEFLURIS	Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra
CETAD	Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas
CICLU	Centro de Iluminação Cristã Luz Universal
CICLUJUR	Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã
CNPJ	Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica
CONAD	Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas
CRF	Círculo de Regeneração e Fé
CURA	Congresso Sobre o Uso Ritual da Ayahuasca
DMT	Dimetiltriptamina
ENSAUP	Encontro Nacional da Sócio-Antropologia do Uso de Psicoativos
EUA	Estados Unidos da América
GT	Grupo de Trabalho
HIV	Human Immunodeficiency Virus
ICARO	<i>Interdisciplinary Cooperation for Ayahuasca Research and Outreach</i>
ICEFLU	Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal
IFCH	Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
IMESC	Instituto de Medicina Social e de Criminologia de São Paulo
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LGBTQIA+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Queer, Intersexo, Assexuais
LSD	Ácido lisérgico
MAO	Monoaminoxidase
MOVAYA	Movimento Nacional de Combate ao Abuso no Meio Ayahuasqueiro
MPB	Música Popular Brasileira
NEIP	Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos

ONG	Organização Não-Governamental
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPGSA	Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
RBA	Reunião Brasileira de Antropologia
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UDV	União do Vegetal
UEFS	Universidade Estadual de Feira de Santana
UENF	Universidade Estadual do Norte Fluminense
UEPA	Universidade Estadual do Pará
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFAC	Universidade Federal do Acre
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFMS	Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UFSCAR	Universidade Federal de São Carlos
UNB	Universidade de Brasília
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
UNICAP	Universidade Católica de Pernambuco
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo
UNIRIO	Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
UNISINOS	Universidade do Vale do Rio dos Sinos
USP	Universidade de São Paulo
VPR	Vanguarda Popular Revolucionária

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
1 O RIZOMA DE UMA MÚLTIPLA BEBIDA	28
1.1 A AYAHUASCA E SUAS NOMENCLATURAS.....	28
1.2 AS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS BRASILEIRAS E OS NOVOS USOS DA AYAHUASCA.....	34
1.2.1 DAIME OU SANTO DAIME	35
1.2.2 BARQUINHA.....	48
1.2.3 UNIÃO DO VEGETAL.....	50
1.2.4 CENTRO DE CULTURA CÓSMICA.....	52
1.2.5 NEOAYAHUASQUEIROS E XAMANISMOS AYAHUASQUEIROS.....	54
1.2.6 UMBANDA COM DAIME, UMBANDAIME, UMBANDA COM AYAHUASCA E TRADIÇÃO DOS ORIXÁS.....	59
1.2.7 RASTADAIME	64
1.3 RIZOMA DA AYAHUASCA: UMA ABORDAGEM EXPERIMENTAL	66
2 OS ANTROPÓLOGOS DO DAIME	76
2.1 A CATEGORIA “ANTROPÓLOGO AYAHUASQUEIRO”	76
2.2 AS IMPONDERABILIDADES DO “MUNDO ESPIRITUAL” E A ADESÃO DOS ANTROPÓLOGOS	81
2.2.1 OS ANTROPÓLOGOS E A AYAHUASCA: AFECÇÕES E AFETOS	89
2.3 OS ANTROPÓLOGOS DO DAIME	95
2.3.1 PRIMEIRA GERAÇÃO: OS ANTROPÓLOGOS DO DAIME NAS DÉCADAS DE 1980 E 1990	98
2.3.2 AS GERAÇÕES POSTERIORES: OS ANTROPÓLOGOS DO DAIME NO SÉCULO XXI.....	108
3 ENTRE O DAIME E A ANTROPOLOGIA: AS TRAJETÓRIAS DOS PESQUISADORES.....	116
3.1 TRAJETÓRIA EM PROFUNDIDADE	118
3.1.1 EDWARD MACRAE	118
3.1.2 PAULO MOREIRA	124
3.1.3 MARCELO MERCANTE	129
3.1.4 MARIA BETÂNIA ALBUQUERQUE.....	134
3.2 OS DEMAIS INTERLOCUTORES DA PESQUISA.....	140
3.2.1 SANDRA GOULART.....	140
3.2.2 LUCAS KASTRUP REHEN.....	141
3.2.3 ALBERTO GROISMAN.....	142
3.2.4 WLADIMYR SENA ARAÚJO.....	142
3.2.5 ANA GRETTEL ECHAZÚ BÖSCHEMEIER.....	143
3.2.6 GLAUBER ASSIS.....	143
3.2.7 WALTER DIAS JR.	144
3.2.8 GUILHERME MENESES	145
3.2.9 VANESSA PASKOALI.....	145
3.2.10 MATEUS ZOTTI MAAS	146
3.2.11 LÍGIA DUQUE PLATERO.....	146
3.2.12 MAICON DO COUTO FECHER.....	147
3.2.13 FRANCISCO ARAÚJO	147
3.2.14 ARTHUR ALMEIDA	148

3.2.15 PAULO CAMINHA RAMOS FILHO.....	148
4 TRABALHO DE CAMPO, IMERSÃO E ESCRITA NAS PESQUISAS SOBRE O DAIME.....	151
4.1 “A PRIMEIRA COISA É TOMAR DAIME”.....	151
4.2 “O PROBLEMA DA INSERÇÃO ESTÁ NA ESCRITA”	168
4.3 PROBLEMAS NO TRABALHO DE CAMPO.....	184
5 A BEBIDA PROFESSORA E A PRODUÇÃO DAS ETNOGRAFIAS	189
5.1 ESTAR NA FORÇA: INTENSIDADES E POTENCIALIDADES	189
5.2 A BEBIDA PROFESSORA E OS SEUS DISPOSITIVOS PEDAGÓGICOS.....	200
5.3 ANTROPÓLOGOS NA FORÇA	209
5.4 MIRAÇÕES, INSIGHTS E CONSTRANGIMENTOS: A AGÊNCIA DA BEBIDA PROFESSORA NA PRODUÇÃO DAS ETNOGRAFIAS	226
CONSIDERAÇÕES FINAIS	251
BIBLIOGRAFIA.....	259

INTRODUÇÃO

Uma tese sobre os antropólogos do Daime.¹ À primeira instância – sendo eu próprio antropólogo, cursando um doutorado em antropologia sobre a religião daimista, a qual sou filiado desde 2009 – poderia parecer um experimento de autoantropologia levado ao extremo.² Mas não se trata disso, mesmo que exemplos de minhas experiências e vivências enquanto antropólogo e enquanto adepto do Daime estejam distribuídas no texto. O trabalho foi construído em diálogo com uma ampla rede de pesquisadores, de diferentes áreas do conhecimento, que vêm produzindo e publicando sobre religiões ayahuasqueiras³ – rede da qual faço parte. Empreendi interlocuções com dezenas desses pesquisadores, em sua maioria antropólogos, dos quais dezenove foram formalmente entrevistados para esta investigação. Além do mais, eu não poderia deixar de dizer que ingeri bastante Daime nos últimos dezessete anos – dialoguei bastante com essa *bebida professora*. Nesse percurso, participei de inúmeros rituais e realizei trabalho de campo em vários centros ayahuasqueiros de diferentes vertentes, o que me proporcionou estabelecer relações – a sua maioria resultando em amizade – com muitas pessoas, e até mesmo com outros seres, não humanos, como as próprias medicinas da floresta⁴ ou as entidades do Umbandaime.⁵

Ao falar de antropólogos do Daime, estou nos referindo a dois modos de subjetivação que se encontram nessa dupla trajetória: a de antropólogo e a de daimista. Para Foucault, o “modo de subjetivação” designa “o modo pelo qual o indivíduo estabelece sua relação consigo mesmo, reconhecendo-se como obrigado a colocar em prática uma certa forma de conduta, e se reconhece como sujeito moral dessa conduta” (1984, p. 35). Em termos gerais, o conceito diz respeito à maneira pela qual os indivíduos se constituem como sujeitos de suas ações, por meio

¹ A palavra *Daime* refere-se tanto à religião brasileira fundada no Acre, cuja prática central consiste na ingestão da ayahuasca, quanto ao próprio nome dado a essa bebida nesse contexto (ver capítulo 1).

² Um experimento de autoantropologia levado ao extremo seria, a meu ver, uma pesquisa sobre minha própria trajetória, o que não é o caso aqui. No entanto, essa pesquisa não deixa de ser um experimento de autoantropologia, no sentido que Strathern (2014) dá ao termo: uma antropologia sobre o universo do pesquisador.

³ *Religiões ayahuasqueiras* é uma categoria forjada no diálogo entre pesquisadores e praticantes para designar os usos religiosos não indígenas da ayahuasca. Seu emprego surgiu inicialmente na dissertação de mestrado de Beatriz Labate (2000), na coletânea *O Uso Ritual da Ayahuasca* (Labate; Araújo, 2002) e na tese de doutorado de Sandra Goulart (2004). Atualmente, trata-se de uma categoria amplamente consolidada, utilizada sobretudo para se referir às três principais religiões que fazem uso da ayahuasca: Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal.

⁴ As chamadas *medicinas da floresta* correspondem a um conjunto de plantas e substâncias psicoativas, entre as quais a ayahuasca ocupa lugar central, especialmente no contexto do Daime e dos Xamanismos ayahuasqueiros. Essas medicinas serão tratadas com maior detalhe no primeiro capítulo. O Daime, além de ser reconhecido como uma bebida professora – como veremos adiante – é também concebido como um ser divino multifacetado: pai, mãe, irmão, amigo e companheiro. Essa dimensão relacional aparece, por exemplo, em um dos hinos do extenso hinário *O Assessor*, de Francisco Fernandes Filho, um dos principais discípulos de Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime: “O Daime é nosso pai / nosso irmão e companheiro.”

⁵ O termo Umbandaime se refere a uma das vertentes criadas a partir do encontro da Umbanda com o Daime (ver capítulo 1).

das práticas e das relações que estabelecem consigo mesmos, produzindo-se historicamente a partir dessas práticas éticas e culturais (Foucault, 1984; 2004).

Como nos tornamos antropólogos? Passamos por uma formação universitária – na graduação ou na pós-graduação – em que somos introduzidos ao vasto arsenal teórico e metodológico da disciplina. Realizamos pesquisas de campo, redigimos dissertações e teses, publicamos artigos e capítulos de livros. Participamos de congressos e seminários, onde compartilhamos resultados e dialogamos com nossos pares. Frequentamos o ambiente universitário em sua amplitude, não apenas nas salas de aula e eventos científicos, mas também nas conversas de corredor e nas mesas de bar. Atuamos profissionalmente como professores, consultores ou peritos, lecionando ou produzindo laudos e pareceres. E, nesse trajeto, cultivamos uma visão crítica e complexa do mundo – fruto da convivência com a rica e diversa literatura antropológica, sociológica e filosófica que nos forma e continuamente nos transforma. A academia tem seus rituais, suas iniciações, seus ritos de passagem. Mesmo que há posições em estruturas prescritivas – títulos, cargos –, ser antropólogo exige performatividade (Sahlins, 2011).

Já o Daime constitui um regime ético, estético, corporal e religioso de formação de si: os cânticos, bailados, concentrações, dietas, disciplina corporal, observância moral, assim como a comunidade em si, formam o indivíduo. A própria bebida se configura como um agente de subjetivação, haja vista que o Daime não é apenas uma substância que provoca visões, mas um professor espiritual, que se comunica e ensina aos adeptos. Nesse contexto, o indivíduo se reconhece como sujeito moral e espiritual, responsável por seu próprio aperfeiçoamento; internaliza práticas rituais e éticas que produzem novas formas de sentir, pensar e agir; e se transforma continuamente por meio da relação com a força da bebida, com a doutrina e com a comunidade ritual.

Desse modo, indago: como se dá o encontro entre esses dois caminhos? Primeiramente, é necessário apresentar minha trajetória – ela própria um entrelaçamento de antropologia e ayahuasca – e as motivações que conduziram à escrita desta tese. Em 2009, quando cursava o terceiro ano da graduação em história⁶ na UFMS, elegi como tema de pesquisa as religiões afro-brasileiras, motivado também por minha vivência na Umbanda. Nesse mesmo ano, conheci o Daime e fardei (termo que designa a filiação à religião). À medida que desenvolvia a pesquisa sobre a Umbanda, Macumba e Candomblé, fui me aproximando cada vez mais da antropologia, disciplina que mais se dedicou ao estudo do tema. Em 2012, ingressei no mestrado em

⁶ Antes de adentrar na graduação em história, eu havia cursado ciências sociais por um ano e meio.

antropologia na UFGD, onde defendi uma dissertação sobre a presença e a ausência da Macumba nos escritos sobre religiões afro-brasileiras (Fernandes, 2015).

O trabalho de campo da antropologia me cativou desde as primeiras leituras. Participar, vivenciar, observar, conversar, realizar entrevistas – e, claro, analisar e escrever – tornou-se parte fundamental da minha trajetória, tanto no estudo das religiões afro-brasileiras quanto no contato com o Daime e os Xamanismos ayahuasqueiros. Entre 2009 e 2015 estabeleci contato com pouco mais de vinte terreiros de Umbanda e Candomblé em Campo Grande; na maioria deles realizei apenas algumas visitas, mas em alguns desenvolvi trabalho de campo sistemático e prolongado (Fernandes, 2014a). A partir de 2011 iniciei as leituras sobre as religiões ayahuasqueiras e passei a transformar minhas próprias vivências no Daime em, além de busca espiritual, experiências de imersão etnográfica. Nessa época, já conhecia todas as igrejas daimistas e alguns centros de Xamanismo existentes em Mato Grosso do Sul, estado onde nasci e sempre vivi. Conhecia também a igreja daimista Céu do Patriarca⁷, em Florianópolis – lócus da chamada “aliança das medicinas” (Rose, 2010) –, que mais tarde viria a compor, como exemplo etnográfico, uma de minhas pesquisas publicadas (Fernandes, 2018).

Em 2012, a igreja Estrela Dourada, localizada em Campo Grande (MS) e da qual sou membro, sediou o Primeiro Encontro Para o Novo Horizonte de Mato Grosso do Sul, versão regional de um evento homônimo que ocorre anualmente em Capixaba (AC), onde se situa a comunidade Fortaleza, fundada por Luiz Mendes do Nascimento, um dos discípulos de Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime (ver capítulo 1). Nessa ocasião, realizei diversas entrevistas gravadas com integrantes da comitiva acreana, incluindo o próprio Padrinho Luiz e seu filho, Saturnino Brito – líder do Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado (CEFLI), vertente daimista criada por seu pai, falecido em 2019. O retiro, que se estendeu por quinze dias e contou com rituais, casamentos, ensaios musicais, palestras e apresentações teatrais, proporcionou uma intensa imersão na tradição do Daime para os membros da Estrela Dourada, sendo considerado um marco na trajetória da igreja. O encontro reuniu daimistas de diferentes localidades do Centro-Oeste e Sudeste, ampliando significativamente meus contatos com outros centros do circuito⁸ daimista.

Desde meu fardamento em 2009 até pouco antes do evento de 2012, além de realizar a iniciação básica – cantar, bailar, concentrar e tocar maracá –, atuei também como fiscal, cargo

⁷ No decorrer dos anos seguintes fui conhecendo outras igrejas daimistas pelo Brasil: Beija Flor de Luz, Céu de Santo Amaro e Aurora da Vida, no estado de São Paulo; Flor da Montanha, em Lumiar (RJ); Céu da Divina Estrela e Casa de Cura Nossa Senhora da Conceição, em Minas Gerais; Casa de Oração Maria Marques, em Florianópolis (SC) – que mais tarde mudaria a localização para o interior do estado catarinense e o nome para Céu de Santa Catarina; e a extinta Céu do Amanhecer, na Paraíba. Infelizmente não pude ir ao Acre, local onde se encontram as matrizes daimistas no Brasil.

⁸ Utilizei a categoria circuito, proposta por Magnani (1999a), para mapear, parcialmente, uma rede de igrejas vinculadas ao Daime (ver capítulo 1).

responsável por auxiliar o dirigente na condução do ritual, mantendo a ordem e a disciplina no recinto e orientando os participantes. Foram tempos de intensa dedicação e aprendizado. Em 2012, passei a integrar o corpo de músicos da igreja, tocando percussão (djambê e conga) durante a execução dos hinários (conjunto de hinos rituais), função que ocupo até hoje, mantendo ainda a atividade de fiscalização quando necessário. Paralelamente às experiências adquiridas como adepto do Daime, intensifiquei minhas leituras etnográficas sobre o tema, reconhecendo toda essa vivência como um legítimo trabalho de campo antropológico.

Em 2014, co-organizei uma Jornada Xamânica na Estrela Dourada, cujo ponto central foi o ritual *Vôo da Águia*, conduzido por Leo Artese. Dirigente da igreja daimista Céu da Lua Cheia, em São Paulo, criador do portal xamanismo.com.br, presidente da Associação Brasileira de Xamanismo e organizador do Encontro Brasileiro de Xamanismo, Artese é uma das figuras mais proeminentes do que, adiante, chamarei de redes xamânicas contemporâneas (Rose; Langdon, 2011). Nesse contexto, estabelecemos amizade e uma interlocução intensa, que compreendi como parte de meu trabalho de campo em antropologia. À época, começava a se difundir no circuito daimista o uso ritual de outras medicinas da floresta para além da ayahuasca e da Santa Maria⁹. Também estavam em formação as alianças – hoje cada vez mais comuns – entre igrejas do Daime, centros de xamanismo e povos indígenas ayahuasqueiros do Acre.

Empolgado com a leitura da tese de Isabel de Rose (2010) e da dissertação de Aline Oliveira (2012) – ambas dedicadas às alianças entre o Daime e vertentes xamânicas –, escrevi um texto a partir de um estudo de caso sobre a trajetória de Leo Artese (Fernandes, 2014b), ainda antes de concluir o mestrado, cujo tema, apesar de alguns pontos de convergência, era distinto da ayahuasca. No mesmo ano, participei como ouvinte da Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), em Natal-RN, onde conheci diversos pesquisadores e pesquisadoras do campo da ayahuasca e de outros psicoativos, muitos dos quais se tornariam amigos nos anos seguintes. Foi também nesse período que ingressei oficialmente no NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos), a convite de sua coordenadora, Beatriz Labate.¹⁰

Após a defesa do mestrado, em 2015, passei a concentrar meus interesses de pesquisa no amplo campo da ayahuasca. Nesse mesmo ano, participei da quarta edição do Encontro Nacional da Sócio-Antropologia do Uso de Psicoativos (ENSAUP), realizado na Faculdade de Saúde

⁹ A vertente daimista fundada por Sebastião Mota de Melo adotou o uso ritual da cannabis, nomeando-a de Santa Maria (ver capítulo 1).

¹⁰ Beatriz Labate é uma das principais pesquisadoras no campo dos psicoativos, com mais de 30 livros publicados em diferentes idiomas, entre coedições e coletâneas. Atualmente, dirige o Chacruna Institute, organização dedicada a aproximar saberes científicos e saberes tradicionais sobre o uso de substâncias psicoativas e psicodélicas. Embora não tenha me concedido uma entrevista formal, Labate se constitui como interlocutora desta pesquisa tanto por meio de suas publicações – com as quais dialogo ao longo da tese – quanto pelas conversas informais em corredores de encontros e congressos.

Pública da USP, compondo uma mesa sobre cannabis a convite de Edward MacRae¹¹ – organizador do evento e coordenador da mesa. Minha apresentação despertou o interesse de MacRae e de Beatriz Labate por propor novas interpretações sobre o uso sagrado da cannabis (Santa Maria) no Daime, além de levantar reflexões acerca da produção de dados por pesquisadores “de dentro”, o que não ocorreu em minha pesquisa sobre religiões afro-brasileiras, mas se tornou um aspecto central no contexto daimista.

Minha inserção definitiva na rede de pesquisadores do campo da ayahuasca e dos psicoativos ocorreu em agosto de 2016, durante a Jornada Plantas Sagradas em Perspectiva, realizada na Unicamp. Organizado por Beatriz Labate, Sandra Goulart¹², Luiz Fernando Tófoli¹³ e outros colaboradores, o evento contou com nove mesas-redondas dedicadas aos mais variados usos de psicoativos em contextos indígenas e não indígenas. Além de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento – especialmente antropólogos, mas também historiadores, sociólogos, médicos, psiquiatras e psicólogos – participaram também lideranças indígenas, como Leopardo Yawabane, do povo Huni Kuin, reconhecido pajé das redes xamânicas contemporâneas (ver capítulo 1). Nesse encontro, integrei a mesa “Trânsitos e mediações entre aldeia e cidade: a ayahuasca e outras medicinas da floresta”, ao lado de Sandra Goulart, Glauber Assis¹⁴ e Aline Oliveira¹⁵, com mediação de Beatriz Labate.

Minha apresentação, dedicada ao uso das medicinas da floresta no circuito do Daime, foi marcada por narrativas fortemente subjetivas e descrições pessoais de experiências com a combinação dessas substâncias – como a ayahuasca com o rapé. Alguns trechos provocaram risos da plateia, enquanto a mediadora da mesa, Beatriz Labate, reagia com expressões de perplexidade. Grande parte dos pesquisadores presentes não era adepta propriamente dita, e mesmo aqueles que eram – como Glauber Assis, dirigente de uma igreja daimista em Minas Gerais – evitavam recorrer a relatos subjetivos em suas falas. Essa participação me suscitou autorreflexões do tipo: “que tipo de antropologia estou disposto a fazer?” ou “quais são as diversas abordagens possíveis na antropologia do campo dos psicoativos?”. Do total de mais de quarenta palestrantes, dezesseis foram convidados a compor a coletânea *O Uso de Plantas*

¹¹ Antropólogo e professor na UFBA, MacRae é um dos principais interlocutores dessa pesquisa (ver capítulo 3).

¹² Antropóloga e professora na Faculdade Casper Líbero, Goulart é interlocutora dessa pesquisa (ver capítulo 3).

¹³ Professor da Faculdade de Medicina da Unicamp, Luiz Fernando Tófoli lidera o ICARO (*Interdisciplinary Cooperation for Ayahuasca Research and Outreach*), um dos principais grupos de pesquisa sobre ayahuasca e psicodélicos no país. Embora proveniente do que ele próprio costuma chamar, em palestras e entrevistas, de “ciências duras” – isto é, as ciências biomédicas –, Tófoli mantém um diálogo estreito com as humanidades, participando e coorganizando eventos sobre psicoativos em parceria com antropólogos da área.

¹⁴ Sociólogo, pesquisador do Daime, e dirigente da igreja daimista Céu da Divina Estrela; é interlocutor desta pesquisa (ver capítulo 3).

¹⁵ Uma das pioneiras nas pesquisas sobre redes e alianças xamânicas (ver capítulo 1), Aline não compõe o corpo de entrevistados desta pesquisa, mas estabelecemos interlocução por meio de conversas informais nos bastidores dos eventos em que nos encontramos, além de trocas de áudios via WhatsApp.

Psicoativas nas Américas (Labate; Goulart, 2019), na qual contribuí com um texto sobre o uso das medicinas da floresta no Daime (Fernandes, 2019).

Os anos seguintes foram dedicados à participação em eventos acadêmicos, não apenas nas apresentações de pesquisa e nas composições de mesas-redondas, mas também como coordenador de grupos de trabalho e até na coorganização da IV RAMS – Reunião de Antropologia de Mato Grosso do Sul, em 2017. Por questões pessoais – entre elas o nascimento do meu primeiro filho e a posse em concurso público¹⁶ – não foi possível ingressar em um programa de doutorado, sobretudo pela ausência de cursos de doutoramento em antropologia no estado onde resido.¹⁷ Ainda assim, mantive-me academicamente ativo, participando de encontros, congressos e seminários, e publicando artigos e capítulos em coletâneas. Entre 2015 e 2020, abri três frentes de pesquisa que poderiam desdobrar-se em um projeto de doutoramento: o uso da cannabis (Santa Maria) no Daime; a relação entre Umbanda e Daime; e a formação das redes xamânicas a partir das alianças entre daimistas e indígenas no Acre. Paralelamente, fui também aprofundando minha trajetória como adepto, de modo que as imersões etnográficas se constituíam, ao mesmo tempo, em experiências religiosas e espirituais.

Movido pelo desejo de realizar pesquisa de doutorado, inscrevi-me no programa de história da UFGD em duas oportunidades, nos anos de 2018 e 2020. Na primeira tentativa, um acidente em que lesionei e engessei a mão direita tornou impossível a realização da prova; na segunda, minha inscrição foi indeferida, sem possibilidade de recurso. Desde a conclusão do mestrado, em 2015, meu objetivo profissional era cursar doutorado, o que até então não se concretizara. Até que, em março de 2020, começou a primeira quarentena devido a pandemia da covid-19.

No final de abril de 2020, assisti a uma live com Átila Iamarino, comunicador social e doutor em infectologia pela USP, na qual ele afirmava que, diante do governo desastroso que liderava o país naquele momento, a pandemia duraria pelo menos dois anos e cerca de um milhão de pessoas poderiam morrer no Brasil. Convicto de que essa previsão se concretizaria, tive o insight de que poderia cursar doutorado em qualquer lugar do país, aproveitando a possibilidade de acompanhar as disciplinas remotamente. Passei o ano de 2020 me preparando e prestei processos seletivos para doutorado na USP, Unicamp, UFMG e UFPR, sendo aprovado nas duas últimas. Optei pela UFMG, não apenas pelo prestígio da universidade, mas também por contar com amigos em Belo Horizonte e por saber da existência de diversos centros do Daime na região metropolitana da capital.

¹⁶ Sou professor efetivo de História na rede municipal de ensino de Campo Grande-MS, desde fevereiro de 2018.

¹⁷ O doutorado em antropologia na UFGD (Dourados-MS) foi aprovado em 2023 e a primeira turma ingressou em 2025.

De fato, cursei todas as disciplinas remotamente ao longo de 2021. No meio desse ano, nasceram meus gêmeos. Como conciliar o cuidado com três filhos, sendo dois recém-nascidos, com emprego e pesquisa de doutorado? Ou, mais especificamente, que pesquisa seria viável nessas condições, onde havia clara impossibilidade de um trabalho de campo prolongado? Haveria a alternativa de um estudo realizado literalmente em casa, que não se restringisse a uma análise bibliográfica ou a um exame de documentos históricos? Já durante o processo seletivo, prevendo essa situação, propus um projeto sobre os “antropólogos ayahuasqueiros”, cuja metodologia consistiria em entrevistas aprofundadas com mais de uma dezena de antropólogos e antropólogas que pesquisaram nos diferentes contextos de uso religioso da ayahuasca. Essa categoria – antropólogos ayahuasqueiros – havia sido forjada por Labate (2004) e ampliada por Ramos Filho (2016) e Assis (2017).

Essa ideia, obviamente, não nasceu repentinamente. Alguns anos antes eu já havia mensurado uma pesquisa nesses moldes, após a leitura atenta do livro *O antropólogo e sua magia*, de Vagner Gonçalves da Silva (2006). Nesta obra, o autor descreve e analisa diversas particularidades do trabalho de campo e do processo de escrita etnográfica de antropólogos e antropólogas que realizaram pesquisas sobre religiões afro-brasileiras. Algo semelhante, transposto para o campo da ayahuasca, seria de grande valor tanto para a própria antropologia quanto para esse campo específico de estudos.

Outros fatores contribuíram para o amadurecimento da ideia. Em 2018, um colega daimista criou um grupo de WhatsApp chamado “Pesquisa Santo Daime”, que rapidamente ganhou relevância e hoje reúne 77 pesquisadores, abrangendo também vertentes além do Daime. Sou um dos administradores do grupo e participo das discussões e articulações da rede de pesquisadores que ali se formou. Muitos deles relataram que os debates informais no grupo tiveram papel significativo no avanço de suas pesquisas. Nos diálogos e relatos compartilhados, percebi que grande parte dos pesquisadores se queixava da ausência de estudos que abordassem as especificidades e os dilemas enfrentados por quem pesquisa no campo das religiões ayahuasqueiras. Existia, portanto, uma demanda clara de investigação – e eu seria quem se aventuraria a explorá-la.

Além disso, entre os membros desse grupo informal de pesquisadores, começaram a se concretizar projetos como a organização de livros e a realização de eventos. Em novembro de 2020, ocorreu, em formato online, o I Encontro Pesquisadores do Santo Daime, realizado em homenagem ao centenário de nascimento de Padrinho Sebastião Mota de Melo, líder da vertente expansionista do Santo Daime (ver capítulo 1). O evento contou com diversas mesas sobre temas relacionados ao Daime, incluindo discussões sobre a experiência etnográfica na religião, e foi

organizado por Julia Lobato Moura¹⁸, Fernanda Cougo¹⁹, Lucas Kastrup²⁰, Glauber Assis, Dávila Andrade²¹ e eu – todos participantes ativos do Daime e engajados em pesquisa acadêmica sobre a religião. Em vias de acontecer, o encontro alcançou projeção significativa nas redes sociais e recebeu patrocínio e apoio do Chacruna Institute, da instituição daimista ICEFLU e do Instituto Nova Era.

O evento evidenciou um intenso diálogo entre os saberes acadêmicos e o universo religioso do Daime. Muitos daimistas são pesquisadores, e grande parte dos adeptos acompanha a literatura acadêmica sobre a religião. Tanto o engajamento dos pesquisadores – especialmente antropólogos – no Daime quanto os efeitos do conhecimento acadêmico nos ambientes religiosos – não apenas por meio de palestras em eventos, mas sobretudo através da produção etnográfica – despertaram meu interesse crescente. Assim, uma pesquisa sobre os antropólogos ayahuasqueiros / daimistas mostrava-se não apenas possível e viável, mas, sobretudo, pertinente.

Um grupo de Daime pode ser concebido como um coletivo, nos termos de Latour (2012), em que a agência não se restringe aos humanos, mas se distribui por toda a rede heterogênea de participantes e elementos presentes. Nesse coletivo, a bebida – o Daime – atua como um agente pedagógico, modulando experiências, induzindo estados de força, promovendo mirações, peias e insights, e orientando a ação dos presentes. Não somente o Daime, mas também os seres espirituais invocados nos rituais – santos, entidades e guias – exercem influência concreta sobre os movimentos, decisões e emoções dos participantes, configurando situações de aprendizado, constrangimento ou transformação. Humanos, bebida, seres espirituais e ambientes interagem, coproduzem sentidos e moldam o fluxo dos rituais, mostrando que a experiência daimista não é apenas fruto da ação humana, mas da agência distribuída que caracteriza os coletivos latourianos.

Ao longo da tese, mobilizo em diversos momentos minhas próprias experiências de campo, não apenas como forma de exemplificação, mas como estratégia para afirmar minha presença reflexiva na narrativa. Não se trata de “saturar a presença do antropólogo” no texto – postura que Geertz (2018) critica em algumas etnografias pós-modernas –, nem cair no extremo oposto de aparecer apenas na introdução e desaparecer ao longo da análise, como observou

¹⁸ Doutora em estudos literários pela UFAC com pesquisa sobre a comunidade daimista Colônia Cinco Mil, em Rio Branco (AC), fundada por Sebastião Mota (ver capítulo 1).

¹⁹ Doutoranda em Estudos Literários pela UFAC, realiza pesquisa no âmbito da vertente daimista de Padrinho Luiz Mendes do Nascimento (ver capítulo 1).

²⁰ Antropólogo daimista e músico profissional; é interlocutor desta pesquisa (ver capítulo 3).

²¹ Esta tese é dedicada a Dávila Andrade, pessoa extraordinária com quem tive o prazer e a honra de compartilhar uma amizade profunda e intensa dentro da irmandade do Daime. Durante a realização do evento, Dávila contraiu covid-19 e faleceu poucos dias depois. A notícia nos abalou profundamente; pessoalmente, não consegui dar continuidade às atividades de organização do encontro, nem acompanhar as mesas ao vivo. Ainda assim, o evento foi realizado e incluiu uma bela homenagem à sua memória. Na época, Dávila cursava doutorado em Ciências da Religião pela UFPB, com pesquisa voltada às mulheres nas redes daimistas.

Clifford (2016). Minha presença se manifesta, portanto, de forma equilibrada: evocando experiências vividas em campo e, pontualmente, em transcrições de diálogos com meus interlocutores, articulando assim reflexividade e engajamento etnográfico.

Apesar de reconhecer a relevância da interseccionalidade nos estudos acadêmicos (Haraway, 2019 [1985]), esta tese não desenvolve análises a partir de um recorte racial e apenas tangencia a perspectiva de gênero. A ausência de um olhar mais aprofundado sobre a dimensão racial constitui uma lacuna não apenas desta pesquisa, mas do próprio campo de estudos das religiões ayahuasqueiras, no qual ainda são poucos os trabalhos que integram de forma consistente essa temática (ver Moreira; MacRae, 2011; Rocha, 2021). Já em relação ao gênero, observa-se um movimento expressivo, sobretudo impulsionado por pesquisadoras que vêm destacando a centralidade das mulheres nos contextos daimistas. Estudos sobre o “sagrado feminino” no Daime (Benedito, 2019), sobre práticas de parto no âmbito da religião (Barreto, 2022), sobre o protagonismo feminino nos processos de transnacionalização do Santo Daime (Lopes, 2025), bem como a coletânea *Mulheres e Santo Daime* (Albuquerque; Costa, 2025), exemplificam a crescente valorização das experiências, saberes e trajetórias das mulheres nas pesquisas e publicações sobre a tradição daimista.

Ainda no campo das discussões de gênero, destaca-se também a aproximação com o universo LGBTQIA+ e com os estudos queer. Fernando Bordião (2023) produziu uma etnografia instigante e explicitamente experimental – não sei se posso afirmar pós-moderna –, em que as questões da homoafetividade e da transgeneridade ocupam lugar central. Como afirma o autor, “a natureza viado que me constitui determina a maneira com a qual me relaciono com o mundo, com o Daime, influenciando o modo como produzo conhecimento” (p. 31). Merecem igualmente menção os trabalhos de Alana Silva (2020; 2024), que tomam a transgeneridade no contexto daimista como eixo principal de análise. Já Beatriz Labate, uma das mais reconhecidas pesquisadoras do campo da ayahuasca em nível mundial, tem reiterado que seu interesse recente se volta ao que denomina *queer psychedelic*, conforme destacou durante a Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Belo Horizonte, em 2024.

Outro tema de grande relevância, mas que não foi desenvolvido nesta tese, refere-se à participação dos antropólogos no longo processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil. Nesse contexto, destacam-se os trabalhos de Henrique Antunes (2012; 2019) e de pesquisadores que atuaram diretamente nesse processo, especialmente na composição dos grupos de trabalho que visitaram comunidades daimistas acreanas e/ou participaram ativamente dos debates em instâncias governamentais (MacRae, 2021; Goulart, 2016). Esses antropólogos podem ser compreendidos como verdadeiros diplomatas cosmopolíticos, no sentido proposto por Isabelle Stengers (2018): ao reconhecerem a multiplicidade de mundos e agências envolvidas,

permitiram-se ser afetados – ou, nas palavras de Stengers, aceitaram ser perturbados – pela presença e pela voz do Daime, que vieram a ser escutadas e valorizadas na formulação das políticas públicas sobre o uso ritual da ayahuasca no país. Uma investigação histórico-antropológica sobre essa atuação constituiria, sem dúvida, uma contribuição significativa para a antropologia.

Assim, embora tenha sido possível alcançar, na escolha dos interlocutores, uma diversidade regional e etária, é preciso mencionar que esta tese privilegia determinados elementos de análise e não aborda de forma aprofundada questões relacionadas a gênero, raça ou à atuação dos antropólogos nos processos de regulamentação da ayahuasca. O foco recai sobre o trabalho antropológico em si, tal como se realiza no contexto do Daime. Nesse mesmo movimento, considero importante explicitar o meu lugar de enunciação: falo a partir da posição de um homem branco heterossexual, o que necessariamente condiciona o modo como percebo, experiencio e interpreto o campo.

* * *

Inspirado em Silva (2006), tomei como ponto de partida os trabalhos de Beatriz Labate (2004) e Glauber Assis (2017). Labate cunhou a categoria “antropólogo ayahuasqueiro”, figura que estaria “entre”²², situada na fronteira entre adepto e pesquisador. Assis, por sua vez, ampliou a proposta ao sugerir as categorias “sociólogo ayahuasqueiro”, “cientista social ayahuasqueiro” e, de modo mais abrangente, “pesquisador ayahuasqueiro”. Nesta tese, proponho uma outra categoria: “antropólogos do Daime”. As razões dessa escolha – que se esclarecerão ao longo do texto – não se reduzem ao fato de que a maioria dos meus interlocutores, assim como eu próprio, escreveram sobre o Daime e são ou foram daimistas. A expressão “antropólogos do Daime” busca enfatizar a agência da religião e da própria bebida na vida pessoal e acadêmica dos pesquisadores, assim como aproximá-los da ideia de diplomatas cosmopolíticos, de Isabelle Stengers (2018).

Para esta pesquisa, entrevistei dezessete antropólogos e antropólogas, além de um sociólogo e uma filósofa da educação (ver capítulo 3). A base empírica do trabalho foi construída a partir dessas interlocuções, mas não se restringe a elas. É igualmente resultado de uma trajetória etnográfica e de uma vivência continuada nos contextos religiosos da ayahuasca, que já somam mais de quinze anos. Meu trabalho de campo se realiza – e continua se realizando – em múltiplas frentes: bebendo Daime e participando de rituais; convivendo com adeptos na

²² Ramos Filho (2016) desenvolve a ideia do “entre” e do “meio” no posicionamento do antropólogo ayahuasqueiro a partir dos escritos de Deleuze e Guatarri (ver capítulo 2).

condição de adepto; entrevistando líderes de centros daimistas e ayahuasqueiros; acompanhando interações e informações em redes sociais (Facebook, Instagram e grupos de WhatsApp); debatendo com pesquisadores no grupo virtual “Pesquisa Santo Daime”; e participando de eventos acadêmicos, especialmente em grupos de trabalho voltados à temática da ayahuasca, psicoativos e plantas sagradas.

No primeiro capítulo desta tese, procuro apresentar a multiplicidade que envolve a ayahuasca, explorando seus diversos nomes, composições e contextos de uso. Por meio de uma narrativa histórico-etnográfica, descrevo de maneira panorâmica as principais religiões e linhas espiritualistas que fazem da ingestão da bebida um aspecto central de suas práticas. Dedico maior atenção ao Daime e às vertentes que dele se originaram, contexto no qual se inserem tanto minha trajetória pessoal quanto a da maioria dos entrevistados. Essa ênfase não exclui a referência a outros usos e tradições, mas busca destacar o universo daimista como campo privilegiado de análise. Encerrando o capítulo, proponho um experimento analítico apoiado na abordagem do rizoma, articulando as reflexões de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011), José Carlos dos Anjos (2006) e Marcio Goldman (2021), de modo a evidenciar a natureza dinâmica, interconectada e múltipla dessas redes religiosas.

No segundo capítulo, tomo como ponto de partida a categoria antropólogo ayahuasqueiro para debater o que é etnografia e trabalho de campo antropológico. Problematizo a existência de outras realidades ao expor situações em que antropólogos, em suas pesquisas, se deparam com imponderabilidades vinculadas a um “mundo espiritual”. Também discuto, ainda que de modo breve, as formas de adesão de pesquisadores no campo da antropologia e da sociologia. Apoiado em Jeanne Favret-Saada (2005) e nas leituras que Gilles Deleuze faz de Spinoza (1978), mobilizo as noções de afeto e afecção como ferramentas para repensar tais experiências. Encerrando o capítulo, apresento uma revisão dos escritos dos chamados “antropólogos do Daime”, desde a década de 1980 até produções recentes, compondo uma espécie de *história metodológica*²³ que busca identificar em que momento a adesão e as experiências extáticas passaram a ser problematizadas e incorporadas à escrita etnográfica desse campo de estudos.

No terceiro capítulo, apresento as trajetórias dos pesquisadores entrevistados, evidenciando uma diversidade de vínculos e posicionamentos em relação ao Daime. São percursos atravessados por dinâmicas complexas de autoconstituição e assujeitamento, nos quais a identidade como antropólogo não se forma à margem da experiência espiritual, mas em diálogo constante com ela – e, em muitos casos, mediada por ela. Observa-se um entrecruzamento entre modos de pertencimento e formas de produção de sentido, no qual o sujeito da pesquisa e o

²³ A inspiração foi a noção de *história teórica* proposta por Mariza Peirano (1990; 1992).

sujeito religioso se constituem mutuamente. Analiso em maior detalhe as trajetórias de Edward MacRae, Maria Betânia Albuquerque, Paulo Moreira e Marcelo Mercante: os dois primeiros consolidaram carreiras como professores universitários, enquanto os dois últimos exerceram docência temporariamente, mas posteriormente orientaram suas vidas profissionais para fora da universidade. Todos foram ou são adeptos e dirigentes de igrejas daimistas – com exceção de MacRae, que há muitos anos deixou a função de dirigente. Além dos quatro citados, entrevistei para esta pesquisa: Alberto Groisman, Ana Gretel Böschemeier, Arthur Almeida, Francisco Araújo, Glauber Assis, Guilherme Meneses, Lígia Platero, Lucas Kastrup Rehen, Maicon Fecher, Mateus Maas, Paulo Ramos Filho, Sandra Goulart, Vanessa Paskoali, Walter Dias Jr. e Wladimir Sena Araújo.

No quarto capítulo, procuro articular as narrativas de meus interlocutores com o intuito de descrever e problematizar diferentes dimensões do trabalho dos antropólogos do Daime. Em primeiro lugar, destaco a centralidade da ingestão da bebida no processo etnográfico: beber o daime não se limita a um recurso metodológico de aproximação, mas configura uma experiência transformadora que desloca fronteiras entre observador e observado, entre pesquisa e vivência. Em seguida, examino os dilemas da adesão plena à religião – expressa no fardamento –, que oferece, de um lado, maior acesso, confiança e acolhimento nas comunidades, e, de outro, impõe restrições à escrita etnográfica, na medida em que o pertencimento envolve lealdade, compromissos éticos e respeito às normas internas do grupo. Além disso, os relatos apontam para situações de vulnerabilidade emocional e psicológica, como crises momentâneas de saúde mental desencadeadas pela intensidade das experiências visionárias. Nesse sentido, a imersão no Daime não pode ser compreendida apenas como um procedimento de pesquisa, mas como um processo denso e multifacetado, atravessado por afetos, adesões, dilemas éticos e tensões subjetivas que desafiam continuamente os limites da prática antropológica.

Por fim, no quinto capítulo, parto do pressuposto de que o Daime deve ser compreendido como uma “bebida professora”, inspirado na noção de “planta professora” (Luna, 1986; 2002; Albuquerque, 2011). A ingestão do Daime conduz os participantes a estados modificados de consciência, descritos na cosmologia daimista como *força*. Esse estado visionário não é entendido apenas como alteração perceptiva, mas como um campo de aprendizado espiritual e existencial, dotado de dispositivos pedagógicos próprios – as *mirações*, as *peias*, os *insights*, os constrangimentos e as passagens –, por meio dos quais a força se comunica e transmite ensinamentos. Argumento que, no contexto do Daime, a produção acadêmica está diretamente relacionada com a experiência ritual: beber o Daime e acessar a força não constitui apenas um recurso metodológico do trabalho de campo, mas configura também um verdadeiro laboratório

de reflexão, no qual os pesquisadores elaboram tanto sua prática etnográfica quanto seus aportes teóricos.

Esta tese privilegia o trabalho dos antropólogos no contexto do Daime, tomando como ponto de partida – e objetivando ampliá-la – a categoria antropólogo ayahuasqueiro. A partir dela, discuto as dinâmicas que envolvem o fazer etnográfico quando o pesquisador participa ativamente dos rituais e das experiências com a bebida. O trabalho explora os conceitos de afeto e afecção, buscando compreender as transformações sensíveis e cognitivas que emergem da relação entre pesquisador, bebida e ambiente ritual. Visa também tornar visíveis as imponderabilidades encontradas na pesquisa de campo, especialmente quando o antropólogo não apenas observa, mas bebe o Daime e, em muitos casos, se torna adepto, incorporando práticas e compromissos próprios da tradição. Por fim, a tese problematiza a agência da bebida e dos seres espirituais na própria produção acadêmica sobre o Daime enquanto religião, sugerindo que tais presenças coproduzem o conhecimento antropológico que delas se origina. Desse modo, espero contribuir no debate sobre o que é e como se faz antropologia e etnografia, especialmente com a agência de uma bebida professora.

CAPÍTULO I

O RIZOMA DE UMA MÚLTIPLA BEBIDA

1.1 – A ayahuasca e suas nomenclaturas

Ayahuasca é uma denominação genérica para uma bebida de propriedades psicoativas²⁴ endêmica da porção ocidental da floresta amazônica, com maior incidência em parte do Peru e no estado do Acre, no Brasil. A sua composição mais comum é a decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* macerado com a folha do arbusto *Psychotria viridis*. Mas é evidente uma multiplicidade ontológica, epistemológica e cultural que a envolve se levarmos em consideração a diversidade de contextos de usos indígenas e não indígenas, os múltiplos nomes que a bebida e as plantas que a compõem recebem, assim como variações na composição das plantas e as incalculáveis diferentes técnicas referentes ao processo de produção da bebida. São múltiplas as práticas culturais e povos que fazem uso da ayahuasca, são múltiplos os saberes e os sistemas de conhecimento relacionados à bebida e seus coletivos religiosos e espirituais, são múltiplas as formas de se vivenciar e se relacionar com as outras “realidades” e “seres” que os *efeitos* (em amplo sentido da palavra) da ayahuasca proporcionam aos humanos que a bebem.

A etimologia da palavra ayahuasca é: Aya – “persona”, “alma”, “espírito de muerto”; Wasca – “cuerda”, “enradadera”, “parra”, “liana” (Luna, 1986; Goulart, 2004), podendo significar, em quéchua, *liana dos espíritos* ou *cipó das almas* (Luna, 1986). Essa designação – ayahuasca – predominou na literatura acadêmica (Labate; Araújo, 2002), nos pareceres de órgãos governamentais (MacRae, 2021), e nas diversas organizações oficiais em torno da bebida, como as duas edições da Conferência Mundial da Ayahuasca (Goulart; Labate, 2019; Assis; Rodrigues, 2018) e as quatro edições da Conferência Indígena da Ayahuasca (Dias, 2022). No entanto, muitos são os nomes, usos rituais e composições dessa bebida.

A título de exemplo, entre o povo *Huni Kuin* do tronco *Pano*, que residem no Acre e em partes peruanas da fronteira com o Brasil, a bebida é chamada de *nixi pae*. Entre os Yawanawá, também do tronco Pano e residentes do Acre, é chamada de *huní*. Da mesma região, os *Ashaninka*, do tronco *Aruak*, a chamam de *kamaranpi*. Na região sul da Colômbia povos como os *Kamsá* denominam de *yajé*. Há muitos outros nomes indígenas para a bebida, como *caapi*, *kahpi*, *pildé*, *dapa*, entre outros (Moreira; MacRae, 2011).

Luiz Eduardo Luna (1986) apresenta uma lista de setenta e dois grupos indígenas da região amazônica que fazem uso da ayahuasca, da qual podemos destacar, seja pela integração

²⁴ O termo psicoativo diz respeito ao complexo de plantas e substâncias químicas que agem sobre a mente (Goulart; Labate; Carneiro, 2005, p. 30).

num circuito mais amplo do uso da bebida, seja pelo posicionamento político perante o debate público acerca do tema, algumas etnias do tronco *Pano*, como os *Huni Kuin/Kaxinawá*, *Yawanawá*, *Arara*, *Katukina*, *Nukiní*, *Puyanawa*, e do tronco *Aruak*, como os *Ashaninka* e *Apurinã* (Fernandes, 2018; 2019; Meneses, 2020; Platero, 2018; Labate; Coutinho, 2014). Há também casos de povos que não eram originalmente ayahuasqueiros, mas passaram a ser por contingências históricas, como os *Guarani* do estado de Santa Catarina (Rose, 2010). Tânia Stolze Lima (2018) publicou um texto sobre o recente “encontro da ayahuasca com o povo Yudjá”, grupo ela tinha pesquisado há décadas atrás. Este encontro, ocorrido no início da década de 2010, seria “um movimento de recriação do xamanismo que tem animado o povo Yudjá” (Lima, 2018, p. 118).

Já entre as duas primeiras religiões institucionalizadas da ayahuasca, o Daime ou Santo Daime e a Barquinha, a bebida é chamada de Daime, e o cipó e a folha de, respectivamente, *jagube* e *rainha*. Na União do Vegetal (UDV), que compõe com o Daime e a Barquinha o conjunto das religiões ayahuasqueiras, a bebida é chamada de *vegetal*, o cipó de *mariri*, e a folha de *chacrona*.²⁵ Entre xamãs indígenas do tronco *Pano* que realizam rituais nas cidades fora da Amazônia e entre coletivos não indígenas de Xamanismo urbano, é referida como *medicina da floresta* ou apenas *medicina*. No culto Isese Lagba (“tradição dos orixás”) no Brasil (ver adiante), o preparado vegetal denomina-se *miorum*. Dada a importância que a religião do Santo Daime atingiu no Brasil, a ayahuasca geralmente é descrita nos meios midiáticos metonimicamente como *Daime*, *Santo Daime*, *chá do Daime*, ou *chá do Santo Daime*.

A própria combinação das plantas que a compõem podem variar. Na União do Vegetal, por exemplo, há indícios de que outros vegetais são inseridos na fórmula original, mas que isso seria um segredo para os iniciados (Goulart, 2004; Labate, 2004). Na região colombiana, o *yajé* é composto pelo cipó *Banisteriopsis caapi* com as folhas da malpighiácea (também uma espécie de cipó) *Diplopterys cabrerana*, que possui algumas propriedades semelhantes a *Psychotria* (Monteles, 2020). Alguns pesquisadores apontam que diferentes etnias indígenas adicionam outros vegetais à fórmula original da ayahuasca (Narby, 2018; Narby; Pizuri, 2022).

Narby e Pizuri (2022) argumentam que entre muitas etnias da floresta amazônica, o cipó tem importância central na composição da bebida, enquanto que a folha seria apenas um aditivo; algumas etnias inclusive utilizam apenas o cipó, o que demandaria uma quantidade maior da bebida para se alcançar os efeitos *mágicos*. Isso toca num ponto importante, haja vista a complexidade botânica e farmacológica da ayahuasca. Beatriz Labate (2005, p. 404) resume a peculiaridade química resultante do processo de mistura dessas duas plantas:

²⁵ Monteles (2020) argumenta que, dentro da denominação genérica “jagube”, há toda uma variedade de cipós.

O arbusto *Psychotria viridis* contém um princípio ativo, a DMT (N, N-Dimetiltriptamina). Tal princípio possui uma semelhança estrutural com a serotonina, um importante neurotransmissor do sistema nervoso central. Quando administrada por via oral, a DMT é decomposta pela monoaminoxidase (MAO), tornando-se inativa. O cipó contém alcalóides betacarbolínicos: a harmina, a harmalina e a tetrahydroharmina. Estes alcalóides inibem a atuação da enzima de MAO, o que evita que esta inative a DMT contida na folha. Assim, a interação entre esses alcalóides e a DMT permite que a bebida atue sobre o corpo humano, produzindo alterações nele [...].

Desde as primeiras pesquisas empreendidas por botânicos no século XIX (Araújo, 2018), as propriedades psicoativas da bebida foram enfatizadas pelos pesquisadores devido à presença da DMT contida na folha. Mas o que o antropólogo Jeremy Narby (Narby, 2018; Narby; Pizuri, 2022) tende a defender é que a harmina, a harmalina e a tetrahydroharmina, assim como outras moléculas presentes no cipó também são psicoativas. Narby e Pizuri (2022, p. 77) mencionam o trabalho do químico Matteo Politi, que descreve sua própria experiência com ayahuasca sem DMT, “que fez com que ele ficasse incapaz de se levantar ou de andar, provocando-lhe purgas, visões e estados de plena consciência”. De todo modo, a bebida se configura, do ponto de vista do materialismo científico, como um emaranhado complexo de moléculas com potenciais propriedades psicoativas, em que o DMT possui central importância.

Os efeitos psicoativos da bebida levam a tentativas de classificação. O termo alucinógeno é amplamente utilizado nas ciências biomédicas e por antropólogos consagrados no Brasil que mencionaram tangencialmente a ayahuasca, como Manuela Carneiro da Cunha (1998) e Eduardo Viveiros de Castro²⁶. No entanto, devido a sua carga pejorativa (indicando alucinações), alucinógeno é rechaçado pela totalidade dos adeptos e refutado por grande parte dos antropólogos. Jeremy Narby, indo de encontro à comunidade antropológica, defende o uso do termo alucinógeno:

Etimologicamente, a palavra “alucinação” deriva do latim *hallucinari*, “vaguear com o espírito, divagar” – o que corresponde bem precisamente à descrição que proponho do fenômeno induzido pelos alucinógenos, isto é, uma deslocação da consciência da realidade habitual para o nível molecular. Somente no século XV a palavra *hallucinari* adquiriu o sentido pejorativo de “enganar-se”; no entanto, não acho essa conotação tardia uma razão suficiente para não utilizar uma palavra que todos compreendem e cuja etimologia original corresponde ao fenômeno descrito. Finalmente, e contrariamente a certo número de acadêmicos atuais, não subscrevo a utilização da palavra recentemente inventada “enteogênico” (para substituir “alucinógeno”), visto que trivializa um assunto difícil e impregna-o de conotações divinas (theos = “Deus”). (2018, p. 207)

O termo enteógeno ou enteogênico foi cunhado por Gordon Wasson e colaboradores (Wasson et al, 1980). *Entheos* significa “inspirado ou possuído por um Deus” e *geno* remete a “geração, produção de algo”, e uma tradução possível para enteógeno seria “aquilo que produz

²⁶ Viveiros de Castro não mencionou a ayahuasca propriamente dita, mas utiliza expressões como “uso de alucinógenos” ou “transes alucinógenos” por culturas da Amazônia ocidental (Viveiros de Castro, 2002, p. 357; 2006, p. 321).

uma inspiração ou possessão divina” (Goulart; Labate; Carneiro, 2005, p. 31). Edward MacRae propõe o seguinte significado para o termo: “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (1992, p. 16). Como demonstrarei nos capítulos seguintes, a maioria dos antropólogos que estudaram a ayahuasca são, tornaram-se, ou foram, adeptos ou simpatizantes. Talvez por isso a expressão enteógeno vem sendo bastante utilizada nesta área de estudos, sempre em oposição a alucinógeno. No entanto, o termo não “pegou” no campo das ciências biomédicas, conforme afirmou recentemente o psiquiatra Luis Fernando Tófoli em uma entrevista²⁷. É uma nomenclatura correntemente evocada por muitos adeptos, em especial dos centros urbanos.

O termo psicodélico vem sendo amplamente utilizado em textos científicos recentes, de diversas áreas, para se referir a ayahuasca, assim como outras plantas, substâncias e fungos, popularizando a expressão ciência psicodélica (Leite, 2021). A designação psicodélico é associada aos movimentos artísticos, musicais, de contra-cultura, geralmente dissociado de usos tradicionais religiosos / espirituais (Goulart; Labate; Carneiro, 2005, p. 32). Contudo, segundo Ott (1993), por ter sido inicialmente proposto com um sentido e conteúdo sagrado (substâncias utilizadas em rituais xamânicos) na década de 1950, o termo psicodélico é ele próprio um sinônimo de enteógeno. Porém, por conter significados laicos no âmbito do senso comum, não é utilizado pelos adeptos em geral.

Com a publicação dos livros de Carlos Castaneda, a expressão plantas de poder angariou fama. Aprendiz do feiticeiro Don Juan, Castaneda afirmou em suas obras que certas plantas conectam os homens a “forças” ou “poderes”, tornando-os “homens de conhecimento” (Goulart; Labate; Carneiro, 2005, p. 33). Em minha imersão etnográfica e de vivência entre grupos daimistas e xamânicos, observei que enteógeno é mais amplamente evocado pelos adeptos que plantas de poder. Mas é relevante mencionar que essa denominação se tornou requerida na literatura antropológica para designar plantas consumidas ritualmente por indígenas e não indígenas, como pode-se constatar na clássica coletânea *O uso ritual das plantas de poder* (Labate; Goulart, 2005).

Oriunda do vegetalismo peruano *mestizo*, a expressão *plantas maestras* foi proposta inicialmente por Luis Eduardo Luna (1986) para se referir a ayahuasca e outras plantas. Maria Betânia Albuquerque (2011) aprofunda a ideia de planta professora ao debater a “epistemologia e saberes da ayahuasca”. No universo ayahuasqueiro, o conhecimento não é obtido a partir dos livros ou razão instrumental, mas através do êxtase e da expansão ocasionados pela ingestão da bebida (Albuquerque, 2011, p. 26). A bebida seria, assim, uma planta professora, com seus saberes e agenciamentos. No capítulo 5 aprofundo essa abordagem iniciada por Luna (1986;

²⁷ A entrevista pode ser acessada em <https://www.youtube.com/watch?v=6prNzCSHq7o&t=1478s>.

2002) e Albuquerque (2011), e proponho a noção de *bebida professora*, apoiado principalmente no contexto daimista, onde a bebida chamada Daime é o “professor dos professores”.

Outra denominação importante foi anunciada por indígenas do tronco Pano (*Huni Kuin*, *Yawanawá*, entre outros) em sua inserção no circuito urbano da ayahuasca e consequente contato com grupos do Santo Daime e dos Xamanismos urbanos: a ayahuasca, junto ao rapé²⁸, sananga²⁹ e kambô³⁰, seriam as *medicinas da floresta* (Fernandes, 2018; 2019; Meneses, 2018; 2020; Oliveira, 2018; 2019). Voltarei a esse ponto adiante neste capítulo. Em grupos ayahuasqueiros urbanos recentes nomes singulares como *elixir* ou *santa luz* são evocados. Em um fórum informal no já citado grupo de Whatsapp “Pesquisa Santo Daime”, ocorrido no segundo semestre de 2023, debateu-se quais seriam as denominações mais adequadas para se referir a ayahuasca. Junto a enteógeno e bebida professora, também propuseram nomes como *bebida mágica* ou *bebida encantada*.

1.2 – As religiões ayahuasqueiras brasileiras e os novos usos da ayahuasca

Adiante apresentarei uma descrição sintética de diversos contextos de uso ritual da ayahuasca. Não se trata de uma “descrição densa” nos moldes de Geertz (2008), e sim apenas menções a uma diversidade de casos. A ênfase foi dada ao Daime, religião que sou membro há quinze anos, onde mais realizei imersão em campo e tema que mais aprofundei leituras. Tento, na medida do possível, aparecer no texto visando externar minha experiência de campo. O caminho da narrativa é, além da descrição etnográfica, uma perspectiva histórica. Não mencionarei os usos indígenas não conectados ao consumo urbano da ayahuasca, assim como a tradição vegetarianista peruana da ayahuasca.³¹

²⁸ Pós oriundos da mistura de cinzas de árvores e plantas específicas, geralmente com propriedades psicoativas, com tabaco macerado. Os pós são assoprados nas narinas através de instrumentos em formato “V” (chamados de *kuripe*), para autoaplicação, ou alongados (chamados de *tepi*), para que uma pessoa aplique em outra. “Os rapés podem ser consumidos durante e no intervalo dos rituais, e no cotidiano. Os rapés são usados para a cura física ou espiritual, para trazer vigor, clareza no pensamento, ou simplesmente para limpar as narinas. Muitas vezes manifestam efeitos purgativos, como o vômito, principalmente se a pessoa estiver também na ação da ayahuasca” (Fernandes, 2018, p. 301).

²⁹ A sananga, também conhecida como “colírio da floresta”, é um líquido aplicável nos olhos, feita a partir de diferentes plantas. Labate e Coutinho (2014) apresentam a sananga como sendo a raiz da planta amazônica *Tabernaemontana undulata*. O indígena Arara Hundu Shawã afirmou-me em entrevista que a sanaga é feita com diferentes plantas. Na plataforma YouTube, há um vídeo de sananga sendo feita por uma daimista, com a raiz da planta *Petiveria alliacea*, conhecida popularmente como “guiné” (o vídeo pode ser encontrado no link <https://www.youtube.com/watch?v=JKEMMCmC5EU>). É conhecida pela exacerbada ardência nos olhos, e é usada pelos indígenas Pano para caçar, para aumentar o efeito visual da ayahuasca, ou para curar enfermidades nas vistas (Fernandes, 2018).

³⁰ O kambô, conhecido como *veneno do sapo*, ou *vacina do sapo*, é a secreção da rã arbórea *Phyllomedusa bicolor*. É uma toxina com reconhecidas propriedades medicinais (Bernarde; Santos, 2009), utilizada por diferentes etnias indígenas como um remédio especial para o cansaço, sonolência, preguiça (Labate; Lima, 2008). Seu uso tem vem se expandindo nas últimas duas décadas entre os grupos ayahuasqueiros urbanos, onde é sempre ressaltado sua função terapêutica / medicinal (Fernandes, 2018).

³¹ Sobre o Vegetalismo, ver Labate (2011) e Boschemeier (2015).

1.2.1 – Daime ou Santo Daime

O Daime ou Santo Daime é a mais antiga das religiões ayahuasqueiras brasileiras, a que mais se expandiu para outros países – apesar de não ser a maior em número de adeptos –, a que conta com maior número de publicações acadêmicas, e provavelmente a que mais se envolveu em controvérsias públicas. A primeira publicação sobre o Daime foi a dissertação de mestrado do antropólogo Clodomir Monteiro da Silva, em 1983, e desde então vem-se produzindo uma vasta literatura acadêmica e não acadêmica. A maioria das pesquisas foram realizadas no âmbito da antropologia, no entanto, há artigos, dissertações e teses nas áreas de sociologia, ciências da religião, história, filosofia, direito, psicologia, educação, artes, geografia, linguística, literatura comparada, música, estudos culturais, comunicação social, assim como trabalhos no campo das ciências biomédicas, como neurociência, psiquiatria, farmácia, botânica, entre outros, que a coleta de dados foi realizada no âmbito do Daime. Uma questão importante é, conforme demonstrarei nos capítulos seguintes, que grande parte dos pesquisadores, de diversas disciplinas, são também daimistas, adeptos da religião.

O Daime foi fundado em 1930, por Raimundo Irineu Serra, homem negro e alto (quase dois metros), nascido no Maranhão, que migrou muito jovem ao Acre. Em algum local na fronteira entre o Acre e o Peru, no decorrer dos anos 1910, Irineu Serra conheceu a bebida (Moreira; MacRae, 2011). Num dos mitos fundadores do Daime³², a narrativa enfatiza que Irineu teria ouvido falar de pessoas que tomavam uma bebida na floresta, e faziam pactos satânicos para enriquecer e facilitar a vida; mas ao experimentar a bebida e chamar pelo demônio, ele viu somente cruzeiros. Ele teria conhecido a ayahuasca com os “caboclos” da região, na companhia de um amigo chamado Antônio Costa. Numa outra ocasião em que os dois beberam juntos, uma senhora de nome Clara apareceu a seu amigo e disse que falaria com Irineu. Até que, na vez seguinte que Irineu Serra tomou aquela bebida, uma senhora “muito formosa e bela” apareceu na lua cheia e conversou com ele, que a considerou como uma “Deusa Universal”.³³

Tal mito fundador reforça o caráter cristão do Daime: essa divindade seria a própria Virgem da Conceição, também denominada de Rainha da Floresta³⁴, que teria repassado a Irineu

³² A antropóloga Sandra Goulart dedica um capítulo de sua dissertação (Goulart, 1996) a uma análise mais aprofundada dos mitos fundadores do Daime, baseados em dois tipos de relatos: a aparição de uma Deusa Universal e o contato com o mestre ayahuasqueiro Don Pizango. Esse capítulo de Goulart foi revisado e parcialmente reescrito para compor uma recente coletânea sobre a religião daimista (Albuquerque; Fernandes; Assis, 2025).

³³ Essa narrativa é bastante difundida, com riqueza de detalhes, por Luiz Mendes do Nascimento, um dos seguidores de Raimundo Irineu Serra, e está registrada em seu depoimento para a Revista do Centenário, em homenagem ao centenário de nascimento do mestre fundador do Daime (Nascimento, 1992). Luiz Mendes também foi interlocutor de diversos pesquisadores que escreveram sobre a religião daimista. Moreira e MacRae (2011) apresentam versões de outros seguidores de Irineu Serra que, apesar das diferenças nos detalhes, apresentam a mesma estrutura.

³⁴ Moreira e MacRae (2011) apresentam 27 expressões que Irineu Serra se refere a esta divindade feminina em seu hinário, como por exemplo Mãe Divina, Virgem Mãe, Mãe Celestial, Virgem Maria, Rainha do Mar, Professora.

Serra a missão de replantar uma *Santa Doutrina* na Terra (Goulart, 1996). Em todo o seu período de iniciação essa divindade esteve presente, sendo sua professora. Ainda segundo a narrativa deste mito de fundação, Irineu teria produzido ele próprio a bebida e se submetido a uma dieta de alguns dias comendo apenas macaxeira insossa, privado de qualquer contato com outras pessoas, mantendo-se sozinho na floresta. Assim, Irineu Serra, chamado pelos seus seguidores de Mestre Irineu, passou a receber a Doutrina do Daime.

Um outro mito fundador da iniciação de Irineu Serra diz respeito ao encontro com o caboclo Don Pizango, que seria um grande mestre ayahuasqueiro peruano. Nos relatos, apresentados por Goulart (1996), Don Pizango se transforma na própria bebida, um ser vegetal, e se comunica com Irineu Serra; nesse caso, a presença indígena / cabocla seria positiva. Esse é um ponto importante: especular em qual contexto Mestre Irineu realmente conheceu a bebida ayahuasca. Moreira e MacRae (2011) ressaltam que as associações, empreendidas pelos antigos seguidores de Irineu, da cultura vegetalista da ayahuasca com práticas satânicas seria fruto de uma falta de familiaridade que resultaria em um preconceito: “Provavelmente, ao invés de ‘demônio’, o que se invocavam nas cerimônias ayahuasqueiras eram entidades ‘caboclas’ ou indígenas (...)” (Moreira; MacRae, 2011, p. 88).

Conforme explanei em texto anterior (Fernandes, 2019), há vários indícios que Mestre Irineu passou por iniciações na ayahuasca entre povos indígenas. Labate e Coutinho (2014) apontam para declarações em reportagens de lideranças indígenas advogando para sua etnia o feito de ter apresentado a ayahuasca para o fundador do Daime. Fabiano Kaxinawá – pioneiro na realização de rituais indígenas de ayahuasca em grandes centros urbanos – afirmou que seu avô, o pajé Sueiro Huni Kuin, apresentou o *nixi pae* a Irineu Serra. Já Benki Piyanko, liderança Ashaninka, afirmou que seu avô Samuel Piyanko teria sido o primeiro a dar ayahuasca ao Mestre Irineu; isto se confirmaria no hino “Papai Samuel me chama”³⁵ do líder daimista. Hundu Shawan, da etnia Arara, afirmou em uma de nossas conversas no decorrer do ano de 2016³⁶, que

³⁵ “Papai Samuel me chama / para dizer o que queria / para viver eternamente / junto à Virgem Maria / Junto à Virgem Maria / o santo nome de Jesus / olho para o firmamento / o Cruzeiro e a Santa Luz / Pisei no primeiro degrau / para seguir com firmeza / dentro do meu coração / o primor tanta beleza / Convidei os meus irmãos / para seguir com alegria / Todos me responderam / que ficavam e lá não iam.” Hino 31 do hinário *O Cruzeiro Universal*, do Mestre Raimundo Irineu Serra.

³⁶ Em 2016, Hundu Shawã, da etnia Jaminawa Arara e residente no município de Marechal Thaumaturgo, no Acre, veio para a cidade de Campo Grande-MS, onde resido, como par romântico de uma amiga daimista. Passou todo o ano na cidade. Ele é pedagogo e filósofo, e em menos de um mês de sua chegada, eu o apresentarei para um professor do PPGAS-UFMS, que lhe arrumou uma bolsa em um projeto de extensão. Começou uma amizade entre nós, e passamos muito tempo juntos, conversando, o que me fez acessar muitas informações sobre os contextos ayahuasqueiros indígenas do Acre. Também fizemos, juntos, muitas cerimônias de ayahuasca, na qual ele entoava cânticos na língua Arara, e depois me convidava a cantar meus hinos daimistas. Ao fim de 2016, seu relacionamento acabou e ele retornou ao Acre.

seu bisavô, o pajé Crispim³⁷, teria dado ayahuasca a Mestre Irineu. Hundu frisou também, a partir dos meus questionamentos, que Mestre Irineu teria percorrido várias aldeias e aprendido com vários pajés.

Há outras versões. Saturnino Brito do Nascimento, importante liderança daimista da qual falarei adiante, proclamou em entrevista concedida a mim e meus amigos e colegas na igreja daimista da qual somos membros (Estrela Dourada, em Campo Grande-MS), que o Mestre Raimundo Irineu Serra teria se iniciado com apenas uma etnia indígena, mas que nunca teria dito com que etnia foi. Saturnino é filho de Luiz Mendes do Nascimento, afilhado de Irineu Serra, tendo convivido com este durante sua infância. Cresceu na comunidade daimista fundada por Mestre Irineu e é um interlocutor importante em diversas pesquisas sobre o Daime. Dados esses relatos, é factível afirmar que Raimundo Irineu Serra passou por iniciação ayahuasqueira em uma ou mais etnias indígenas em território brasileiro ou peruano, mas não é possível precisar como isso ocorreu.

Moreira e MacRae (2011, p. 103) afirmam que teria sido de 1914 a 1916 o período que Mestre Irineu se dedicou a “conhecer os chefes ayahuasqueiros e aprender a fazer a bebida”. Depois disso se juntou aos irmãos Antônio e André Costa na fundação do Círculo de Regeneração e Fé (CRF), provavelmente no início da década de 1920. O CRF tinha inspiração no Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP), uma ordem ocultista fundada em São Paulo em 1909, cuja revista *O Pensamento* circulava por todo o Brasil, inclusive no Acre. O CECP, assim como a também ocultista Ordem Rosa Cruz, foi demasiado importante na constituição do Daime, tendo Irineu Serra se associado oficialmente em ambas as instituições, no ano de 1955. A influência do CECP está bastante presente, por exemplo, no calendário e nas orações dos rituais daimistas.

O CRF possuía características espíritas junto ao uso da ayahuasca, pois eram realizadas comunicações com espíritos e entidades, semelhantes a psicografia, denominadas de “práticas”. Muitas entidades espirituais que assinavam as “práticas”, como Rainha da Floresta, Rei Titango, Rei Tituma, Rei Agarrube aparecem posteriormente nos hinos de Mestre Irineu. O CRF também dispunha seus membros em patentes militares, como generais e marechais, e essa menção à hierarquia militar é similarmente visível na formação do Daime (Moreira; MacRae, 2011). Levando em consideração que o uso da ayahuasca era também difundido entre os ribeirinhos acreanos (Moreira; MacRae, 2011; Goulart, 2004), pode-se conjecturar a possibilidade de outras tentativas de criação de grupos religiosos não indígenas em torno da bebida, além da CRF. Esta

³⁷ Crispim é citado por Manuela Carneiro da Cunha como o mais reputado xamã do Alto Juruá até sua morte no começo dos anos 80 (1998, p. 12). É possível que se trate do mesmo pajé/xamã.

funcionou até o início da década de 1940 e depois, por motivos desconhecidos, finalizou suas atividades (Moreira; MacRae, 2011).

A primeira sessão aberta de Daime ocorreu no dia 26 de maio de 1930, com apenas algumas pessoas. Nos primeiros anos, os trabalhos aconteciam da seguinte forma: concentrava-se por uma hora e meia; cantava-se alguns poucos hinos de Mestre Irineu e alguns de seus primeiros companheiros; o líder fazia alguns chamados³⁸; e também havia elementos mais próximos do Vegetalismo, como assoprar tabaco no copo de Daime. Importante mencionar que Raimundo Irineu Serra foi formatando o arcabouço litúrgico e ritualístico do Daime no decorrer de sua trajetória, e alguns elementos foram inclusos somente no fim de sua vida. Com o passar do tempo foi recebendo o seu hinário “O Cruzeiro” ou “O Cruzeiro Universal”.

No Daime, afirma-se que os hinos – os cânticos rituais – são recebidos diretamente do mundo espiritual (Rehen, 2007). Não se tratam de composições humanas, mas de mensagens enviadas aos daimistas por seres espirituais, em um processo semelhante à psicografia: a letra e a melodia chegam completas à pessoa que as recebe. Nas primeiras décadas, apenas Mestre Irineu e alguns poucos companheiros receberam hinários. Já no final de sua vida, com o crescimento do número de seguidores, novos hinários passaram a surgir, embora nem todos fossem executados oficialmente na sede. O hinário, entendido como conjunto de hinos, constitui o elemento central do culto, pois o ritual do Daime se estrutura na combinação entre a ingestão da bebida e a execução musical desses cânticos. Os hinários expressam aspectos da trajetória de quem os recebe, mas também transmitem ensinamentos válidos tanto para o receptor quanto para os demais membros da irmandade. Ademais, como apontam Moreira e MacRae (2023), as mensagens neles contidas contribuíram para delinear os rumos dos acontecimentos e das dissidências que marcaram a história do Daime.

Na última década de vida de Irineu Serra, falecido em 1971, o número de seguidores cresceu significativamente e foi autorizada a abertura de extensões – uma em Porto Velho (RO) e outras nas imediações de Rio Branco (AC). Com exceção da unidade de Porto Velho, essas extensões não eram consideradas centros oficiais: seus moradores podiam produzir a bebida e realizar sessões familiares, mas deveriam deslocar-se à sede para participar da maior parte dos trabalhos. A comunidade, denominada Alto Santo, situava-se então na zona rural de Rio Branco, área que hoje corresponde à periferia da cidade. Após a morte do líder, instaurou-se uma série de disputas e cisões.³⁹ Atualmente, o termo “Alto Santo” designa tanto a sede original – hoje

³⁸ Cânticos solfejados ou assoviados que invocam entidades (Ver Moreira; MacRae, 2011).

³⁹ Sobre a formação das dissidências, ver Moreira e MacRae (2023) e Goulart (2004).

liderada por sua viúva, Peregrina Gomes⁴⁰ – quanto um conjunto de pequenos centros daimistas existentes na região.

O Daime passou de uma comunidade fortemente regionalizada – formada majoritariamente por agricultores no Acre – para uma religião transnacional através de uma outra vertente, fundada por Sebastião Mota de Melo (Assis; Labate, 2014). Hoje o Daime se configura como uma imensa rede, bastante heterogênea, com diversas vertentes e linhas independentes por todos os estados brasileiros, assim como muitos países estrangeiros. Assis e Labate (2014) apontam a existência de rituais daimistas ocorrendo em pelo menos 43 países, em todos os continentes habitados. A rede do Daime está ligada a uma rede ainda mais ampla, que compreende múltiplas formas do uso urbano da ayahuasca. No entanto, um centro daimista, em qualquer localidade, contém os sinais diacríticos da religião, como as vestimentas específicas (as fardas, daí a expressão fardado para os membros), a execução dos hinários e rituais, e a evocação de Irineu Serra como fundador.

A maioria dos trabalhos acadêmicos sobre o Daime versam sobre a vertente fundada por Sebastião Mota de Melo, seja pelo fato de que foi esta linha daimista que se expandiu para os centros urbanos, seja porque suas lideranças sempre tiveram posturas mais abertas a pesquisadores e pessoas fora do Acre. Entre os escritos antropológicos pioneiros sobre o Santo Daime, das décadas de 1980 e 1990 (Monteiro da Silva, 1983; Couto, 1989; Groisman, 1991, 1999; Dias Junior, 1992; MacRae, 1992; Guimarães, 1992; Pelaez, 1994; Goulart, 1996), somente Cemin (1998) pesquisou fora do contexto da “linha do Padrinho Sebastião”. No entanto, tampouco foi um trabalho sobre o Alto Santo propriamente dito, porque sua etnografia foi realizada na extensão de Porto Velho, que já era considerado como centro daimista independente e autorizado pelo Mestre Irineu ainda vivo. Com a tese de Sandra Goulart (2004), e a dissertação e a tese de Paulo Moreira (2008; 2013), publicados em coautoria com seu orientador na UFBA e parceiro de pesquisa Edward MacRae (Moreira; MacRae, 2011; 2023) que vimos surgir escritos sobre o Alto Santo.⁴¹

Padrinho Sebastião, como é chamado pelos daimistas, já era médium, curador, rezador, líder comunitário,⁴² quando procurou Irineu Serra em busca de cura para uma doença no fígado. Curado, passou a frequentar o Daime com sua família e agregados a partir de 1965, e a Colônia Cinco Mil, onde residia, passou a ser uma das extensões do Daime autorizadas por Mestre Irineu. Três anos após o falecimento deste, houve um rompimento entre Sebastião Mota e as

⁴⁰ Peregrina Gomes é neta de Antônio Gomes, um dos primeiros companheiros de Irineu Serra. Casou-se ainda jovem com o Mestre, na época já um senhor de idade.

⁴¹ O Alto Santo foi mencionado na maioria dos trabalhos, mas apenas superficialmente. Clodomir Monteiro da Silva (1983) realizou trabalho de campo no Alto Santo, pois afirma em seu texto que visitou o local, e o descreve brevemente. Também cita hinos dessa *linha* em suas análises.

⁴² Sobre os múltiplos saberes e atuações do Padrinho Sebastião Mota, ver Albuquerque (2021).

lideranças do Alto Santo, e ele passou a realizar junto a seus seguidores os rituais daimistas na Colônia Cinco Mil. Grande parte dos membros do Alto Santo acompanharam Padrinho Sebastião (ver Couto, 1989; MacRae, 1992; Moreira; MacRae, 2023). Assim, em 1974 nasce o Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS).

Diferente do centro de Porto Velho, que já era independente do Alto Santo mas de pouca expressão, o novo grupo iniciado por Sebastião Mota acabou crescendo e se expandindo para os centros urbanos brasileiros a partir do início da década de 1980, assim como se envolveu em controvérsias públicas, como a adoção do uso da cannabis na cosmologia daimista, e o assassinato de um “macumbeiro”⁴³ por membros de sua comunidade. Se já existiam disputas entre as lideranças do Alto Santo – capitaneada por membros da família Gomes, da viúva de Irineu Serra – com Padrinho Sebastião desde antes do rompimento efetivo em 1974⁴⁴, após esses episódios controversos o Alto Santo passou a se opor ferrenhamente ao CEFLURIS, situação que se mantém atualmente.

Sebastião Mota passou a receber na Colônia Cinco Mil no decorrer da década de 1970 hippies, mochileiros, andarilhos, artistas, intelectuais, ex-guerrilheiros, o que acabou formando um clima de contracultura na comunidade (ver Ramos, 2002). Alguns dos hippies, entre eles Lucio Mortimer, apresentaram a cannabis para Padrinho Sebastião, em 1976. Mortimer, em seu livro autobiográfico com ares de etnografia, descreve que o líder espiritual já havia sido avisado em sonho por seres espirituais que conheceria uma nova planta que traria uma nova força. Ao experimentar a cannabis, Padrinho Sebastião sacralizou seu uso e a nomeou de “Santa Maria”. A partir daí a cannabis passou a ser utilizada junto ao Daime em sua comunidade. A narrativa de Mortimer acabou se tornando uma espécie de mito de fundação da Santa Maria. Como disse Groisman (1999, p. 103), “assim como Irineu Serra transformou simbolicamente a *ayahuasca* em Daime, Mota de Melo converteu a maconha em Santa Maria”.

⁴³ Conforme demonstrarei adiante, o “macumbeiro Ceará” empreendia um culto nos moldes da Quimbanda, e os seguidores de Sebastião Mota de Melo o chamam, nas suas narrativas, de “macumbeiro”. Esse termo – “macumbeiro” – é geralmente relacionado a algo pejorativo. Sobre a Quimbanda, a Macumba e as implicações do termo “macumbeiro”, ver Fernandes (2015).

⁴⁴ Sebastião Mota já era visto por muitos membros do Alto Santo como uma liderança, pois chefiava uma comunidade, era médium espírita desde jovem, e estava recebendo seu próprio hinário, denominado *O Justiceiro*; no entanto, uma parcela dos membros não era afeita a esta proeminência de Padrinho Sebastião. Após o falecimento de Mestre Irineu, o presidente do Alto Santo, Leôncio Gomes, prometeu a Sebastião Mota que cantariam o seu hinário no trabalho em homenagem a *passagem* de Mestre Irineu, em 1972. Quando a comitiva da Colônia Cinco Mil chegou ao Alto Santo para o trabalho, em um ônibus alugado, foram avisados que o hinário a ser cantado fora mudado: cantaram “O Ramalho” de Raimundo Gomes, irmão de Leôncio Gomes e tio de Peregrina Gomes. Sebastião e seus seguidores mesmo assim participaram do trabalho. Nos dois anos seguintes, também não fora permitido a execução do hinário “O Justiceiro”, mantendo-se “O Ramalho”. Em 1974, Padrinho Sebastião recebeu o hino “Levanto esta bandeira”, e pediu a Leôncio Gomes que fosse cantado seu hinário e que se levantasse uma bandeira do Brasil na sede. Leôncio então sugeriu que Sebastião fosse hastear a bandeira em sua casa, isto é, que fosse realizar o trabalho e empreender as mudanças em sua própria comunidade. A partir desse momento, Sebastião não retornou aos trabalhos no Alto Santo, e fundou o CEFLURIS. Para uma descrição detalhada dos acontecimentos, ver Moreira e MacRae (2023).

Grande parte dos daimistas do Alto Santo que haviam acompanhado Sebastião Mota a Cinco Mil retornaram ao antigo centro⁴⁵ com posturas altamente críticas à adoção da Santa Maria. Algumas exceções foram Luiz Mendes do Nascimento, que retornou ao Alto Santo, mas manteve a amizade com Padrinho Sebastião; Wilson Carneiro, antigo seguidor de Irineu e chefiava uma extensão em Rio Branco denominada de Pronto Socorro, mas se manteve na Colônia Cinco Mil; e a família Corrente, que também possuía uma extensão em Rio Branco na época do Mestre, e também ficou na Colônia Cinco Mil junto ao grupo liderado por Sebastião Mota. Para este, sua família e seus seguidores, a Santa Maria passou a ser usada em conjunto com o Daime nos rituais, assim como na lida do dia a dia. O grupo religioso liderado por Padrinho Sebastião se manteve em formato comunitário, com trabalho e alimentação coletiva, entre as décadas de 1970 e 1980, e a cannabis teve um importante papel nesse processo, onde o “uso consagrado e respeitoso da Santa Maria, dentro de uma corrente religiosa” trazia conforto para muitos e era usada, sobretudo, para o trabalho braçal nas roças comunitárias (Mortimer, 2000, p. 168).

O estigma do CEFLURIS aumentou ainda mais com uma tragédia envolvendo seus seguidores. Em 1977 chega a Rio Branco um jovem chamado Joselito Freitas dos Santos, apresentado como umbandista e conhecido como “macumbeiro Ceará”. Em pouco tempo é levado a Colônia Cinco Mil, passando a frequentar a comunidade e a realizar trabalhos na performance ritual da Quimbanda, como a incorporação de diversos Exus (em especial o Tranca Rua), o consumo de litros de cachaça, pisar e deitar em vidros, colocar a mão em fogueiras etc. Mortimer (2000) argumenta que Padrinho Sebastião teria ficado inicialmente fascinado com aquela presença, tendo inclusive mandado construir uma cabana na mata para os rituais de Ceará. Alex Polari de Alverga (1992), um dos principais seguidores de Padrinho Sebastião, narra que mesmo sendo desrespeitado frequentemente pelo “macumbeiro”⁴⁶, o líder daimista sabia de antemão que se tratava de uma batalha espiritual necessária.

Mortimer (2000) e Alverga (1992), companheiros de Sebastião Mota, narram que teria sido feito um combinado entre Ceará e o líder daimista de que durante 5 meses o “macumbeiro” faria trabalhos em sua comunidade e o ensinaria a “dominar os Exus”. Muitas vezes iam a Rio Branco assistir a alguns de seus rituais, ou era feito na própria Colônia Cinco Mil, que chegou a ter alguns trabalhos de Daime cancelados. O fascínio pela figura de Ceará teria acabado na noite de São João (24 de junho) de 1977. A partir daí, apontam as narrativas, Ceará teria perdido a batalha para o Padrinho. Em poucos dias, descobriram que o “macumbeiro” teria desposado

⁴⁵ Em pouco tempo ocorreu uma nova cisão e abertura de um novo centro também denominado Alto Santo, cuja direção ficou com Francisco Fernandes Filho, o Teteo. Para mais detalhes, ver Moreira e MacRae (2023).

⁴⁶ Ceará chamava Padrinho Sebastião de barbudo e sua esposa Madrinha Rita, que era uma senhora gorda, de bolo fofo (Mortimer, 2000).

várias mulheres casadas na comunidade de Sebastião Mota, e estuprado uma menina de 12 anos. Teria fugido a Brasília, mas em seguida retornou a Rio Branco. Até que em 2 de agosto de 1977, quatro homens (pais e maridos indignados) castraram e assassinaram o “macumbeiro Ceará”. O caso foi a júri popular por duas vezes, e em ambas os acusados foram absolvidos (Ver Moreira; MacRae, 2023).

A tragédia do Ceará, além de estigmatizar ainda mais o CEFLURIS perante a sociedade rio-branquense e os outros centros daimistas, também foi marcante no desenvolvimento da doutrina do Daime entre o grupo de Sebastião Mota. A entrada da Umbanda no Daime se deu primeiramente através da Macumba ou Quimbanda de Ceará, e posteriormente através da chamada Umbanda Branca ou Tradicional na aliança com a Madrinha Baixinha no Rio de Janeiro (ver adiante neste capítulo). O trabalho de cura de “banca aberta” (com manifestação de espíritos e entidades), para iluminação dos “espíritos sofredores”, foi criado a partir dessa experiência que o grupo passou com Ceará. Também é narrado (Mortimer, 2000; Alverga, 1992) que tanto Padrinho Sebastião, quanto seu filho Padrinho Alfredo, entraram em batalhas espirituais com a alma de Ceará e o espírito Tranca Rua, e adoeceram gravemente seus corpos físicos, em períodos diferentes. Para os daimistas, Padrinho Sebastião doutrinou o espírito do Tranca Rua, que teria incorporado nele em algumas ocasiões durante o ápice de sua doença. Depois destes episódios, o Tranca Rua teria entrado a serviço da Doutrina do Daime, e as igrejas do CEFLURIS possuem uma tronqueira em seus portões, onde se acende uma vela para a entidade. Já Padrinho Alfredo, durante o processo de sua doença, teria recebido o formato do Trabalho de São Miguel, um ritual daimista do CEFLURIS com bastante elementos da Umbanda.

O grupo do Padrinho Sebastião sofreu investidas policiais não só porque era ayahuasqueiro (algo que também ocorreu com os outros centros daimistas), mas principalmente devido ao uso da cannabis. No fim da década de 1970, decidido a levar seu povo para uma *Nova Jerusalém*⁴⁷, Sebastião Mota iniciou uma comunidade no seringal Rio do Ouro, de difícil acesso na floresta, com intuito de manter o formato comunitário em extensões de terras muito maiores e longe da cidade. Pode-se conjecturar que a manutenção do uso religioso da Santa Maria poderia estar entre um dos motivos, entre outros, para a mudança de localidade. Passaram extrema dificuldade, enfrentaram uma malária que deixou mais de 100 pessoas doentes, ergueram diversas benfeitorias e no fim das contas deixaram a localidade devido à ação de grileiros. Em seguida, o grupo de Sebastião Mota se instalou definitivamente no Igarapé Mapiá, no Amazonas,

⁴⁷ Em 1978, Padrinho Sebastião encerrou seu hinário “O Justiceiro”, com 156 hinos. Pouco tempo depois, dá-se início ao recebimento do seu segundo hinário, “Nova Jerusalém”, coincidindo com este movimento de saída de Rio Branco em busca de uma localidade da floresta. O primeiro hino do hinário Nova Jerusalém diz em uma estrofe: “Eu convido os meus irmãos, para irem ao trono de marfim”, fazendo menção a este novo local sagrado na floresta.

em 1983, fundando a igreja⁴⁸ daimista Céu do Mapiá que, como diz Goulart (2004), é considerada a Meca do Daime.

No início da década de 1980 surgiram as primeiras igrejas nos centros urbanos brasileiros. Em 1982, no Rio de Janeiro, a igreja Céu do Mar foi fundada pelo psicólogo Paulo Roberto. Ele participara oficialmente de comissões governamentais que visitaram a comunidade de Sebastião Mota; depois deste contato tornou-se daimista, casou-se com Nonata, filha do Padrinho Sebastião, e fundou a primeira igreja fora da Amazônia. Em 1983 surgiram as igrejas Céu da Montanha, em Mauá, e Céu do Planalto, em Brasília, fundadas respectivamente pelo escritor Alex Polari de Alverga e pelo antropólogo Fernando La Rocque Couto. Mais igrejas foram surgindo com o passar dos anos, em diferentes cidades. O grupo no Mapiá manteve-se de forma comunitária, até o momento em que esse modelo se tornou insustentável: narra Mortimer (2000) que o Padrinho Sebastião havia contraído muitas dívidas em nome de todos e que falava aos seus companheiros que chegaria alguém que os ajudaria. De fato, um milionário que se tornou adepto pagou todas as dívidas e fez muitas benfeitorias no Mapiá no decorrer da década de 1980 (Mortimer, 2000).

A chegada dos adeptos do Sul e Sudeste foi gradualmente mudando a configuração da comunidade e em especial da família Mota de Melo. Padrinho Sebastião foi transportado de avião particular do Mapiá ao Rio de Janeiro para tratamento de saúde. Acabou falecendo em 1990, durante um ritual em comemoração a São Sebastião, na igreja Rainha do Mar localizada na cidade de Rio de Janeiro-RJ, fundada por Marco Gracie Imperial e Vera Fróes. A ocasião de seu falecimento escancarou disputas e tensões que começavam a aparecer dentro do próprio CEFLURIS: enquanto seu filho Padrinho Alfredo e toda a comitiva estava realizando o ritual na igreja Céu do Mar de seu genro Paulo Roberto, Padrinho Sebastião e sua esposa Madrinha Rita foram a outra igreja. Morreu de infarto, devido a complicações da doença de chagas.

Os últimos anos e o falecimento de Padrinho Sebastião coincidem com o período de plena expansão do CEFLURIS. Ainda em 1987 o Daime chega nos EUA e em 1989 na Europa. O ano de 1990 é marcante: grupos daimistas se estabelecem na Europa, Padrinho Valdete (filho mais velho de Sebastião Mota) visita a Alemanha, e começam os primeiros problemas de ordem legal envolvendo o Daime nos EUA. Em 1992 ocorre a primeira viagem de Padrinho Alfredo (também filho de Padrinho Sebastião e líder do CEFLURIS) à Europa.⁴⁹ Nos anos seguintes, o Daime chega a mais países, grande parte das vezes acompanhado de problemas com a polícia e a justiça, envolvendo episódios como apreensão da bebida e prisão de daimistas (Assis; Labate,

⁴⁸ Irineu Serra e seus seguidores do Alto Santo sempre se referiram como “centro”. O grupo de Sebastião Mota que implantou o termo “igreja” para se referir aos templos e comunidades. (Moreira; MacRae, 2023).

⁴⁹ Como veremos no capítulo 3, o antropólogo Edward MacRae acompanhou Padrinho Alfredo como tradutor.

2014). A título de exemplo, uma igreja que angariou importância no exterior foi o Céu de Santa Maria, liderada pela holandesa Geraldine Fijneman. Por alguns anos, a Holanda foi o único local no mundo que permitia o uso legal do Daime e da Santa Maria – situação que se manteve por quase duas décadas e foi interrompida em 2018 com a proibição definitiva da ayahuasca naquele país.

Em 1998, já configurado como uma grande rede transnacional, o CEFLURIS passa a se chamar ICEFLU – Igreja do Centro Eclético Fluente Luz Universal.⁵⁰ Glauber Assis e Beatriz Labate, em 2014, indicam quais países chegaram os grupos e rituais de Daime: Alemanha, Armênia, Áustria, Bélgica, Eslovênia, Eslováquia, Espanha, Finlândia, França, Grécia, Holanda, Inglaterra, Irlanda, Itália, País de Gales, Polônia, Portugal, República Tcheca, Romênia, Suécia, Suíça e Turquia, na Europa; Argentina, Colômbia, Chile, Equador, Peru e Uruguai, na América do Sul; Índia, Japão e Rússia, na Ásia; África do Sul, Marrocos e Quênia, na África; Irã, Israel e Palestina, no Oriente Médio; EUA, Canadá e México, na América do Norte; Austrália e Nova Zelândia, na Oceania. Sendo o Céu do Mapiá a matriz global do CEFLURIS/ICEFLU, ocorre um fluxo contínuo de peregrinação religiosa na região, com adeptos do mundo todo passando anualmente pelo estado do Acre.⁵¹

Outra instituição daimista que ganhou importância nos últimos anos, passando inclusive por um recente processo de transnacionalização, foi o CEFLI (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado), fundado por Luiz Mendes do Nascimento. Este foi seguidor de Mestre Irineu desde o início da década de 1960, tendo se tornado o orador oficial do fundador do Daime, o que o levou ser conhecido como “mestre conselheiro” (Mendonça; Nascimento, 2019). Luiz Mendes acompanhou Sebastião Mota após o rompimento deste com o Alto Santo, tendo lhe acompanhado por alguns anos, e retornado para acompanhar Francisco Fernandes Filho, o Teteo, quando foi aberta uma nova dissidência. Passou por vários cargos nesse centro, tendo chegado à posição de dirigente. Em 1992 Padrinho Luiz foi organizador das comemorações em homenagem ao centenário do nascimento de Mestre Irineu, o que fortaleceu seu papel de diplomata entre as diferentes vertentes daimistas.

Em 1993 deu-se início aos primeiros trabalhos na localidade em que iria oficialmente fundar o CEFLI em 1998: a sede denominada *Fortaleza* ou *Estrela D'alva*, na cidade de Capixaba-AC. Atualmente presidido por seu filho Saturnino Brito do Nascimento, o CEFLI conta com filiais nos seguintes locais: Nova York, Nevada, Califórnia, Minnessota, Washington e

⁵⁰ Nesta tese, as expressões CEFLURIS, ICEFLU ou mesmo a junção de ambas (CEFLURIS/ICEFLU) dizem respeito a esta instituição.

⁵¹ Apesar do Céu do Mapiá se localizar no estado do Amazonas, o caminho de chegada se dá via Acre: os adeptos chegam no aeroporto de Rio Branco, depois se dirigem a cidade Boca do Acre, e por fim chegam de embarcação ao Mapiá.

Havaí, nos EUA; Quebec, no Canadá; Cusco, no Peru; Ilhas Canárias, na Espanha; três filiais no estado de Minas Gerais; três filiais no estado de São Paulo; duas filiais em Mato Grosso do Sul. A igreja Estrela Dourada (Campo Grande-MS), da qual sou membro, é filiada ao CEFLI. Apesar da implantação de algumas inovações, em especial as alianças xamânicas perpetradas por Solon Brito, filho de Luiz Mendes (ver adiante neste capítulo), esta instituição empreende uma maior manutenção das tradições deixadas por Irineu Serra, se comparada ao CEFLURIS/ICEFLU.

Grosso modo, proponho uma divisão das principais vertentes / *linhas* daimistas:

1) a *linha do Alto Santo*, que compreenderia: o centro original deixado por Irineu Serra e liderado atualmente por sua viúva Peregrina Gomes Serra; o centro fundado por seguidores de Irineu Serra, sob a liderança de Francisco Fernandes Filho (Teteo), após rompimento com Madrinha Peregrina e outros membros da família Gomes, na década de 1980 (Moreira; MacRae, 2023); outros centros localizados no mesmo bairro que os acima citados (Vila Irineu Serra, Rio Branco-AC), de pequenas proporções, geralmente em torno de uma família; outros poucos centros no Brasil que seguem a mesma ritualística;

2) a *linha do Padrinho Sebastião*, que seria: o CEFLURIS-ICEFLU, fundado por Sebastião Mota, que se configura como uma imensa rede mundial de igrejas; as dezenas de subvertentes, com outras nomenclaturas, mas que estão ligadas institucionalmente ao CEFLURIS-ICEFLU; centenas de centros independentes institucionalmente, mas que seguem a mesma ritualística;

3) a *linha do Padrinho Luiz Mendes*, que seria o CEFLI, fundado por Luiz Mendes do Nascimento. Esse grupo, que na última década conheceu um processo de expansão para outros países, mantém um arsenal ritualístico mais próximo da *linha do Alto Santo*, se comparado ao CEFLURIS-ICEFLU, mas que criou um *estilo* próprio, que o diferencia daquele;

4) a *linha do Pronto Socorro*, fundada pelo padrinho Wilson Carneiro. Esse centro era uma extensão autorizada por Irineu Serra que, após seu falecimento, se ligou ao grupo de Sebastião Mota. O Pronto Socorro conta com rituais específicos, e possui algumas filiais pelo Brasil.⁵²

É preciso mencionar, ainda, que existem centenas de centros de Daime independentes em diversas localidades, para além destas quatro principais vertentes. Algumas igrejas daimistas mudam de *linha* no decorrer da sua trajetória, seja por questões de conflito entre as lideranças, seja por *afinidade espiritual*.

Além das centenas de artigos, dissertações e teses nas mais diversas áreas do conhecimento, o Daime conta também com uma relevante literatura não acadêmica. Em 1984

⁵² Sobre a linha do Pronto Socorro, ver Antunes (2012).

Alex Polari de Alverga, ex-militante político⁵³ e atualmente líder daimista, escreve seu primeiro livro (*O livro das mirações: viagem ao Santo Daime*), na qual descreve seu encontro com o Daime de Sebastião Mota de Melo. Com uma linguagem rebuscada, porém acessível, o livro de Alverga (1984) acabou por se tornar “referência para o grande público urbano interessado na ayahuasca” (Labate; Rose; Santos, 2008, p. 28). Em 1992 o mesmo autor publica *O guia da floresta*, em que aprofunda suas visões sobre o universo do Santo Daime através do grupo de Sebastião Mota. Por fim, em 1998, Alverga publica *O evangelho segundo Sebastião Mota*, que contém transcrições dos ensinamentos do líder daimista, uma espécie de filosofia do Daime e da floresta.

Outro importante autor daimista foi Lucio Mortimer. Um dos primeiros hippies a chegar na comunidade de Sebastião Mota e também um dos responsáveis a apresentar a cannabis a ele, Mortimer em *Bença Padrinho* (2000) apresenta uma descrição do Daime (CEFLURIS) a partir de sua própria trajetória. Talvez por ter sido estudante de ciências sociais na juventude, seu livro possui trechos típicos de uma descrição etnográfica. Importante mencionar que alguns pesquisadores (MacRae, 2005; Moreira; MacRae, 2023) se valem dos escritos de Mortimer (2000) nas suas reconstruções históricas. Mortimer também publicou o livro *Nosso senhor Aparecido da Floresta* (2001), sobre a vida de Mestre Irineu.

Há alguns livros em formato de cordel escritos por lideranças daimistas: Saturnino Brito do Nascimento publicou o livro *No brilho da lua branca* (2005), sobre a história de Raimundo Irineu Serra; Alfredo Gregório de Melo publicou dois livros: *Viagens ao Juruá* (2007), que narra suas viagens à região do Juruá, no Acre, e *Padrinho Sebastião – biografia versejada* (2007), sobre a história de seu pai Sebastião Mota; o líder daimista cearense, já falecido, José Erivan de Oliveira, publicou *Raimundo Irineu Serra – Mestre Império Juramidam* (2006). Importante mencionar que, no caso de José Erivan, a literatura daimista e as pesquisas acadêmicas estão de certa forma entrelaçados, haja vista que ele defendeu uma tese de doutorado em sociologia sobre o Daime (Oliveira, 2008). Também há uma literatura daimista de membros do Alto Santo, como o livro *Contos da Lua Branca: histórias do Mestre Raimundo Irineu Serra e de sua Obra Espiritual, contadas por seus contemporâneos* (2003), de Florestan Maia Neto.

Uma outra forma de literatura que surgiu sobre o Daime, especificamente sobre a vertente CEFLURIS/ICEFLU, está incluso no que nomeio aqui de “livros-denúncia”. Em 1995 Jorge Mourão publica o livro *Tragédia na seita do Daime*, em que questiona os grupos ligados a Sebastião Mota acerca da morte de seu irmão Jambo que, supostamente, sofreria de

⁵³ Alex Polari foi guerrilheiro durante a Ditadura Militar, tendo sido parte da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR). Ficou preso de 1971 ao fim de 1979, e somente em 1980 descobriu o Daime e começou sua jornada espiritual. Ficou preso com seu parceiro Stuart Angel, e grande parte do filme “Zuzu Angel” foi realizado a partir de seus relatos.

esquizofrenia. A argentina Alicia Castilla publicou, em 1995, o livro *Santo Daime: fanatismo e lavagem cerebral*. Afirma que o CEFLURIS/ICEFLU realiza uma lavagem cerebral em seus membros, num contexto de fanatismo religioso, assim como empreende acusações sobre um hipotético uso de drogas no âmbito dessa instituição.

Um caso caricato envolveu um ayahuasqueiro, Emiliano Dias Linhares, que se autointitula Xamã Gideon das Lakotas e empreendeu uma espécie de cruzada contra o CEFLURIS/ICEFLU. Organizou uma passeata em Brasília, cujos participantes (membros de seu centro de ayahuasca) carregavam cartazes que diziam “Santo Daime sem drogas”. Publicou o livro *Santo Daime revelado: drogas, fraudes e mentiras* (Lakotas, 2007) com diversas acusações a Sebastião Mota e seus seguidores. Figura polêmica e controversa, Gideon foi considerado como suspeito do assassinato da própria esposa para o recebimento de um seguro de vida milionário, o qual nunca recebeu do Banco Santander (Lakotas, 2010).

O Daime se configura, então, como uma imensa rede que se articula não só através das alianças, mas também de conflitos e disputas entre os diferentes grupos e atores sociais. O Alto Santo, em especial o centro original deixado por Irineu Serra e atualmente comandado por sua viúva Peregrina Gomes Serra, se mantém deliberadamente como o depositário da “verdadeira” tradição do Daime, considerando o CEFLURIS/ICEFLU como “perversão” (Labate, 2004). Por outro lado, foi através dos seguidores de Sebastião Mota que a religião daimista se expandiu para o Brasil e mundo. Essas disputas se refletem publicamente, como por exemplo na tensão ocorrida durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca (Rio Branco-AC, 2016) em que o Alto Santo, juntamente com a União do Vegetal e alguns grupos da Barquinha, forçou os organizadores a excluir o CEFLURIS/ICEFLU do grupo dos “tradicionais”, alegando que fossem direcionados ao grupo dos “ecléticos” (Goulart; Labate, 2019).

De todo modo, é importante ressaltar que tanto a instituição fundada por Sebastião Mota, quanto o CEFLI de Luiz Mendes do Nascimento professam a religião daimista, uma tradição que remonta diretamente ao fundador Raimundo Irineu Serra. Como demonstrarei adiante, o Daime está inserido em uma rede heterogênea, múltipla e diversa, um território recheado de reinvenção de tradições (Labate, 2004), mas um ritual da tradição daimista possui as suas particularidades, seus sinais diacríticos, que o tornam perceptível como sendo Daime, independente de qual vertente. A ênfase dada à religião daimista neste capítulo diz respeito tanto à minha própria experiência etnográfica (sou fardado desde 2009), mas também ao fato de que a grande maioria dos interlocutores desta pesquisa são ou foram membros do Daime.

1.2.2 – Barquinha

A Barquinha é posicionada como sendo a segunda religião ayahuasqueira brasileira, tendo sido fundada 15 anos após Mestre Irineu instituir o Daime. Daniel Pereira de Matos – Mestre ou Frei Daniel – teria iniciado a “missão” da Barquinha após longo contato com Raimundo Irineu Serra. Teria procurado o amigo Irineu (de quem era barbeiro) para a cura de uma doença do fígado. Alguns relatos apontam que teria ocorrido dois ou mais tratamentos, pois Daniel era boêmio e sempre voltava a beber. No entanto, após uma visão⁵⁴ em que anjos o entregavam uma “missão espiritual”, Mestre Daniel construiu uma “capelinha” nos arredores de Rio Branco, passando a ser conhecido como curador e rezador. O próprio Mestre Irineu apoiou a fundação do centro, inclusive fornecendo Daime por um período.

Grande parte dos rituais desta religião, como o próprio bailado, foram criados após o falecimento de Mestre Daniel em 1958, em especial durante o período em que seu seguidor Antônio Geraldo liderou, de 1958 a 1979 (Goulart, 2004, p. 122). O próprio nome Barquinha foi dado posteriormente, por Antônio Geraldo, apesar de que nos hinos e salmos de Mestre Daniel há constantes citações a barcas, navegação, água sagrada do mar etc, que teria relação com sua passagem pela Marinha (Araújo, 1997; 1999; Goulart, 2004). A inspiração na Marinha diz respeito não somente ao tema das águas, mas também a hierarquia dessa instituição, haja vista que a Barquinha também organiza-se, semelhante ao Daime, à estrutura militar.

A Barquinha possui muitas semelhanças com o Daime, até por ter sido criado a partir deste, e alguns adeptos afirmam que a Barquinha não seria uma religião à parte, isto é, que apesar das diferenças ritualísticas, seria a mesma doutrina do Daime (Mercante, 2012, p. 38). Num estudo sobre a umbandização do Santo Daime, Furuya (1994) considera o Daime e a Barquinha como a mesma religião. No entanto, é importante frisar que a literatura antropológica especializada considera que, apesar das semelhanças e da origem interligada entre os mestres fundadores de ambas, são religiões distintas no campo religioso ayahuasqueiro (Labate; Araújo, 2002), algo que não é unânime entre os adeptos. As diferenças são também estéticas, como por exemplo as fardas usadas durante os rituais.

A Barquinha se constitui como um movimento religioso complexo que, assim como o Daime, agrega diversas matrizes em sua formação. Além de cristão-católico (com vasto panteão de santos cultuados) e indígena (pelo próprio uso da bebida), a Barquinha tem forte ênfase na questão mediúnica, seja de inspiração espírita, com “sessões de mesa”, seja pela aproximação com a Umbanda e a matriz afro-brasileira. Mercante (2015) se indaga se a Barquinha seria uma religião ayahuasqueira ou uma religião afro-amazônica, já que o trabalho com os guias

⁵⁴ Segundo Sandra Goulart (2004), alguns relatos indicam que essa visão teria sido durante uma embriaguez de álcool, e outros relatam afirmam que teria sido uma visão sob o efeito do Daime.

espirituais como pretos-velhos seria um dos sinais diacríticos desta linha religiosa. Mas é interessante notar que a Barquinha não seria uma modalidade de Umbanda⁵⁵, contendo apenas alguns elementos, como pontos-cantados (cânticos rituais da Umbanda), e a presença das entidades. Grande parte dos guias espirituais da Barquinha são exclusivos dessa religião, de acentuado regionalismo amazônico, e não são encontrados em terreiros de Umbanda (Mercante, 2012).

O calendário ritual da Barquinha é muito mais extenso que o do Daime, e contém concentrações, bailados, consultas aos guias espirituais e romarias. Estas podem chegar a mais de um mês de duração. O antropólogo Guilherme Meneses, adepto da Barquinha, afirmou (em entrevista concedida a mim) que a Barquinha chega a ter mais de 200 rituais por ano, o que seria uma quantia aproximadamente quatro vezes maior que no contexto do Daime, pelo fato de existirem longas romarias, em que se bebe daime diariamente.

A Barquinha possui algumas dissidências no estado do Acre, com pouquíssimas filiais pelo Brasil. Apesar de originados a partir da linha do Mestre Daniel e seguirem a mesma doutrina deixada por ele, há muitas diferenças entre os centros, e nem todos adotam a denominação Barquinha. A primeira dissidência ocorreu em 1959 com Maria Rosa Almeida Xavier, conhecida como Maria Baiana. Segundo Goulart (2004), Maria Baiana e seu esposo afirmaram fazer parte da linha do Mestre Daniel, mas não se consideram como praticantes da Barquinha. Este seria também o centro dessa linha que mais possui proximidade com a Umbanda, sendo conhecido como “terreiro da Maria Baiana” (Goulart, 2004, p. 137).

A segunda dissidência ocorreu entre 1979 e 1980, com um conflito entre Antônio Geraldo, que era presidente do centro fundado por Mestre Daniel, e o vice-presidente Manuel Hipólito de Araújo. Há distintas versões narradas sobre tal conflito. Na versão de seus familiares, Antônio Geraldo teria viajado ao Rio Grande do Norte, para visitar parentes, e ao retornar, Manuel Araújo teria tomado a frente dos trabalhos e instituído algumas mudanças. Antônio Geraldo teria, então, escolhido sair e fundar um novo centro, localizado proximamente à localidade original. Em outra versão, contada por Francisco Hipólito de Araújo, filho de Manuel Araújo, Antônio Geraldo teria tido problemas conjugais que teriam desestabilizado sua posição como presidente (Goulart, 2004). Após o falecimento de Antônio Geraldo, em 2000, seu filho, Antônio Geraldo Filho assumiu a presidência do centro fundado por seu pai em 1980, e a manteve até seu falecimento em 2023.

Após a saída de Antônio Geraldo, Manuel Hipólito de Araújo foi dirigente do centro deixado por Mestre Daniel até seu falecimento, também em 2000. Hoje o presidente é seu filho

⁵⁵ Apenas o centro de Barquinha fundado por Maria Baiana, adiante citado, se considera como uma espécie de “Umbanda branca” (Goulart, 2004).

Francisco Hipólito de Araújo. Na vigência de Manuel Araújo, ocorreram mais três fissões. Francisca Campos do Nascimento, Madrinha Chica, fundou uma nova comunidade, após algumas represálias de Manuel Araújo aos fiéis que a procuravam para consultas em sua casa. Goulart (2004) ressalta que atualmente Francisco Araújo se opõe mais enfaticamente ao centro fundada por Francisca, principalmente por sua aproximação com a Umbanda e o Candomblé. Outra fundação da Barquinha teria ocorrido com José do Carmo em 1996, no entanto de forma amigável, haja vista que este teria sido seguidor de Manuel Araújo, não tenho conhecido Mestre Daniel em vida. Sena Araújo (1997; 1999) e Mercante (2012) citam ainda a existência de uma cisão ocorrida em 1994, por Antônio Inácio da Conceição – esta dissidência não é mencionada por Goulart (2004).

O centro da Madrinha Chica acabou angariando grande relevância por alguns fatores. Em primeiro lugar, por uma maior aproximação com o universo afro-brasileiro, haja vista que um dos seus filhos é, há muitos anos, pertencente ao Candomblé. Em segundo lugar, através do centro fundado por Madrinha Chica começou um processo de expansão da Barquinha para outros estados brasileiros (São Paulo-SP, Niterói-RJ, Brasília-DF, Fortaleza-CE), processo que não ocorreu com as outras matrizes acreanas da Barquinha. Em terceiro lugar, existe uma relação próxima entre os adeptos da Barquinha da Madrinha Chica e do Daime, inclusive da linha do Padrinho Sebastião e da linha do Padrinho Luiz Mendes, ocorrendo eventualmente trabalhos com adeptos de ambas as linhas, trajando as diferentes fardas. Por fim, em quarto lugar, é significativo citar que foram publicados nas últimas duas décadas diversos trabalhos acadêmicos sobre a Barquinha, grande parte realizados no âmbito da matriz ou das filiais da Madrinha Chica. Apesar de ouvir diversas recomendações de amigos daimistas, não tive a oportunidade de conhecer algum centro da Barquinha.

1.2.3 – União do Vegetal

A União do Vegetal (UDV) é a maior, mais centralizada e institucionalizada religião ayahuasqueira brasileira. A sede principal se encontra em Brasília-DF, e possui núcleos em quase todos os estados brasileiros, em algumas localidades dos EUA e Europa. A UDV possui uma organização fechada, sendo reticente para atender jornalistas e pesquisadores, sobretudo da área de ciências humanas (Labate; Rose; Santos, 2008). Todos os trabalhos acadêmicos sobre a religião devem passar por uma comissão científica própria, que prioriza sobretudo as pesquisas na área das ciências biomédicas. Rosa Melo (2010) explana suas dificuldades em obter permissão da comissão científica da UDV para realizar sua pesquisa de doutorado em antropologia neste grupo religioso. O antropólogo Alberto Groisman (2022a) desabafa que, após duas tentativas de submeter projetos de pesquisas à comissão científica da UDV obtendo

pareceres negativos, deixou de se considerar um pesquisador das “religiões ayahuasqueiras”, o que incluiria a UDV, e forjou a categoria “religiões do Daime”, que abarcaria apenas Daime e Barquinha.

A UDV foi fundada por José Gabriel da Costa (Mestre Gabriel), no início da década de 1960 em Porto Velho-RO. Durante um período, Mestre Gabriel foi ogã do terreiro de Umbanda da mãe-de-santo Chica Macaxeira em Porto Velho, e posteriormente acabou ele próprio abrindo um terreiro umbandista, no qual incorporava a entidade “Sultão das Matas”. Segundo seu filho Jair, Mestre Gabriel fazia trabalhos paralelos, sessão de Vegetal (concentrações com a ayahuasca) e de Umbanda, até que ele declarou ser o próprio Sultão das Matas, negando a incorporação dos cultos de caboclos e configurando então o transe característico da UDV: a *burracheira*, isto é, “uma potencialização dos sentimentos, das percepções e da consciência do indivíduo” (Brissac, 2002, p. 582-583).

A UDV se aproxima de escolas esotéricas, possuindo uma estrutura hierárquica e secreta, com quatro níveis de iniciação. Toda a transmissão do conhecimento é feita oralmente. Nas sessões – que duram sempre quatro horas –, são entoadas as chamadas (cânticos rituais) individualmente, são contadas histórias, são lidos documentos internos, há tempo de silêncio e meditação, escutam-se músicas e há conversas ritualizadas (pergunta-resposta entre mestre e discípulos). Há sessões restritas a níveis hierárquicos superiores (Labate, 2004, p. 83). Iniciantes só podem participar de rituais específicos, chamados de *adventícios*, que ocorrem algumas poucas vezes por ano. Após começar a frequentar os rituais, em pouco tempo é recomendada a filiação ao centro. Uso de bebidas alcoólicas e drogas ilícitas é expressamente proibido mesmo fora do espaço e tempo do centro, podendo acarretar a expulsão da instituição.

A UDV reconhece apenas a vertente daimista do Alto Santo, e critica duramente a linha do Padrinho Sebastião, devido ao uso da Santa Maria (MacRae, 2002). Esse posicionamento contrário ao CEFLURIS / ICEFLU ficou evidente durante o processo de regulamentação da ayahuasca em território brasileiro nas décadas de 1980 e 1990, e na organização das duas edições da Conferência Mundial da Ayahuasca, na qual a UDV, junto ao Alto Santo e alguns centros da Barquinha, se posicionou publicamente com vista de excluir a ICEFLU do grupo das religiões ayahuasqueiras tradicionais (Goulart; Labate, 2019).

Nos últimos anos a UDV se envolveu numa série de controvérsias públicas dignas de nota. O advogado Luis Felipe Belmonte, um dos principais mestres representantes e responsável pela expansão da religião aos EUA, apoiou publicamente o governo Bolsonaro, sendo a terceira assinatura na tentativa de criação do partido “Aliança pelo Brasil”, atrás apenas de Jair e Eduardo Bolsonaro. Belmonte seria o vice-presidente do partido, projeto que acabou não se realizando, mas o inseriu na política, se tornando primeiro suplente do senador Izalci Lucas

(PSDB-DF). Sua esposa, Paula Belmonte, do CIDADANIA, foi eleita deputada federal e depois distrital pelo Distrito Federal. Ambos se posicionam, nas redes sociais, como “cristãos conservadores de direita”, e não publicam sobre a adesão à UDV. Em 2021, a família Belmonte foi acusada de movimentação financeira não declarada em Luxemburgo, que seria um paraíso fiscal⁵⁶.

Muitas dissidências ocorreram no âmbito da UDV desde a morte de Mestre Gabriel em 1971 (Goulart, 2004; Labate, 2004). Esse processo parece ter se intensificado com a polarização política no Brasil. Nos últimos anos surgiram muitas denúncias de ex-membros nas redes sociais, acusando os mestres representantes da UDV de apoiar Jair Bolsonaro oficialmente, até mesmo durante os rituais e, mais que isso, pressionar os membros para que fizessem o mesmo. Também foram divulgadas fotos de mestres representantes nas ocupações em frente aos quartéis depois da vitória de Lula na eleição presidencial de 2022. Na rede social Facebook encontrei depoimentos que acusavam mestres representantes de ajudarem a financiar a tentativa de golpe de estado em Brasília nos primeiros dias do terceiro mandato de Lula, movimento conhecido como “8 de janeiro”.

Entre os pesquisadores e pesquisadoras das religiões ayahuasqueiras com quem tive contato, a UDV é considerada a mais machista e patriarcal das religiões ayahuasqueiras, haja vista que as mulheres, com exceção da viúva de Mestre Gabriel, não podem chegar ao cargo de mestre representante, algo que não ocorre entre as outras vertentes como o Daime, a Barquinha, o Umbandaime, o Xamanismo, onde muitas mulheres se tornam dirigentes de centros e igrejas. Entre as dissidências da UDV, há alguns centros comandados por mulheres. Já escutei relatos de mulheres que deixaram de serem udevistas devido ao ambiente e princípios machistas. Mas há de se deixar claro que isso também ocorre em outras religiões ayahuasqueiras, em especial o Daime, também considerado uma “religião machista” por grande parte dos adeptos, a começar pela divisão entre homens e mulheres nos rituais e em algumas funções de trabalho sacramental (como no feitio). Em 2023 a UDV também foi acusada publicamente de homofobia pelo cantor cearense e ex-participante do programa *The Voice Brasil* Marcos Lessa.⁵⁷

1.2.4 – Centro de Cultura Cósmica

O Centro de Cultura Cósmica (CCC) é uma vertente ayahuasqueira com poucas filiais e dissidências no Brasil, nenhuma no exterior, e possui pouca expressão neste campo religioso. No entanto, alguns adeptos a consideram como mais uma religião ayahuasqueira brasileira, ao lado

⁵⁶ <https://piaui.folha.uol.com.br/organizador-de-novo-partido-de-bolsonaro-nao-declara-empresa-em-luxemburgo/>.

⁵⁷ <https://www.cartacapital.com.br/blogs/psicodelicamente/ex-the-voice-relata-homofobia-em-religiao-que-usa-ayahuasca/>

do Daime, da Barquinha e da União do Vegetal. Não há trabalhos acadêmicos especificamente sobre o CCC, sendo apenas mencionado por Wagner Lira (2009; 2011) e Emmanuel Lima (2004). Em seu blog, Beatriz Labate escreveu brevemente sobre o CCC (Labate, 2007), ressaltando que o grupo permanece não estudado pela literatura antropológica especializada no tema.

O CCC foi fundado por Francisco Souza de Almeida, conhecido como Mestre Francisco, em 1990 na cidade de Cuiabá; a sede foi transferida para Brasília, no Distrito Federal, em 1996. Mestre Francisco tomou Daime com Mestre Irineu e depois frequentou por alguns anos o centro do Padrinho Sebastião, tendo participado do ambiente daimista por onze anos. Também frequentou rituais da Barquinha com o Mestre Antônio Geraldo (um dos discípulos de Mestre Daniel). Foi filiado a uma dissidência da União do Vegetal fundada por Augusto Jerônimo da Silva (Mestre Augusto Queixada), tendo chegado a posição de “mestre representante” na cidade de Rio Branco.

Mestre Francisco é conhecido por fundar a *linha unificada*, isto é, a unificação do Santo Daime com a União do Vegetal, o que teria propiciado a criação de novos rituais. Segundo Beatriz Labate (2007, n. p.),

os rituais do Centro de Cultura Cósmica são compostos por duas partes básicas: na primeira, o estilo preponderante é de inspiração na UDV: chamadas (cânticos originais do Mestre Gabriel e outros poucos de autoria de Mestre Augusto Jerônimo da Silva, do próprio Mestre Francisco e de alguns discípulos do grupo), música mecânica, algumas poucas histórias oriundas do universo da UDV, e uma série de outros ensinamentos espirituais (entre eles, gravações com preleções do Mestre Francisco). Exclui-se a prática, comum na UDV, de perguntas dos discípulos aos mestres durante a sessão. Esta parte dura cerca de quatro horas, e é seguida de um intervalo de uma hora. Na segunda parte, o referencial é daimista. São cantados e bailados quase todos os hinários (conjunto de hinos) executados na linha do Cefluris. Esta parte do trabalho dura de acordo com a extensão do hinário, podendo variar de quatro a oito horas.

O CCC criou recentemente (maio de 2023) uma página no Facebook para a divulgação de seus trabalhos. É visível sua ligação com a vertente daimista fundada pelo Padrinho Sebastião, através da execução de vários hinários dessa tradição do Daime. Apesar disso, os adeptos do CCC são também conhecidos no campo ayahuasqueiro, assim como os udevistas e os daimistas do Alto Santo, por críticas ao uso da Santa Maria. Após o falecimento de Mestre Francisco, em 1999, seu filho Vinicius se tornou o mestre representante geral da religião. Poucos anos depois fundou uma nova vertente, considerada uma dissidência do CCC. Outros dois filhos de Mestre Francisco ocuparam a presidência da instituição, Alyson e Keteylen (Labate, 2007; Lira, 2009). Hoje há filiais do CCC em Brasília-DF, Capixaba-AC, Cuiabá-MT e Campo Grande-MS, e grupos dissidentes em locais como Alto Paraíso-GO, Várzea Grande-MT, Brasília-DF, Riacho Doce-AL, entre outros locais. Apesar de existir mais de uma filial do CCC

em minha cidade natal (Campo Grande-MS), não cheguei a realizar nenhuma visita. Particpei de apenas uma sessão do CCC ocorrida na igreja daimista Estrela Dourada (grupo que sou filiado), comandada por Mestra Darshan, dirigente da dissidência “Jardim de Juramidam” de Alto Paraíso-GO.

1.2.5 – Neoayahuasqueiros e Xamanismos ayahuasqueiros

Uma das etnografias mais instigantes na temática da ayahuasca é a dissertação de mestrado de Beatriz Labate (2000), publicada posteriormente como livro: *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* (Labate, 2004). A proposta da antropóloga é etnografar “novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos”, que seria um desdobramento do processo de expansão das religiões ayahuasqueiras (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal) para as grandes metrópoles do país (2004, p. 66). Labate postulou a categoria *neoayahuasqueiros* e elencou vários contextos dos novos usos da ayahuasca nas cidades:

[...] uso da ayahuasca por grupos de teatro; ayahuasca com meditações do Osho (Rajneesh); ayahuasca para recuperação de moradores de rua; ayahuasca para músicos; ayahuasca para a realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; vivências ou terapias coletivas com ayahuasca; uso da ayahuasca dentro do candomblé; ayahuasca ligada à terapia de florais; neoxamanismo dentro do CEFLURIS e neoxamanismo com outras plantas alteradoras dos estados de consciência. (2004, p. 31)

Labate parte de um estudo de caso do centro Caminho do Coração, comandado pelo terapeuta Janderson, que mais tarde teria angariado fama no Brasil como Prem Baba. Depois de três capítulos nos quais esmiúça as práticas ayahuasqueiras do grupo de Janderson, há um capítulo final em que vários novos casos são apresentados e descritos, como do médico Wilson Gonzaga cujo objetivo é a recuperação de moradores de rua, o uso da ayahuasca por membros do grupo de teatro do vanguardista José Celso Martinez na montagem e até apresentação de peças teatrais, e o neoxamanismo (ver adiante) nas igrejas de Daime, por exemplo o Céu da Lua Cheia de Leo Artese.

A envergadura da categoria *neoayahuasqueiros* é ampla, engloba todos os novos usos para além das religiões ayahuasqueiras. No entanto é preciso deixar claro que esses grupos não se autodenominam dessa forma, com o prefixo *neo*, que não conteria a mesma legitimidade nesse campo, podendo até mesmo se encaixar como uma categoria de acusação (“aquele que não tem tradição, que é inventado”). De fato, diz Labate (2004), este é um campo religioso recheado de (re)invenção de tradições. Os grupos neoayahuasqueiros geralmente estão de alguma forma ligados material ou simbolicamente às religiões ayahuasqueiras, especialmente Daime ou UDV, mas também se interligam a outras redes mais amplas, como as neoesotéricas e as redes

terapêuticas (Labate, 2004). A grande maioria dos centros neoayahuasqueiros se autodenominam de Institutos Universalistas. A categoria “universalista” abarcaria os modelos xamânicos que descreverei a seguir, mas é mais abrangente, haja vista que muitos grupos não se autodeclararam como praticantes de Xamanismo, mas via de regra os xamanistas estão inclusos na ampla denominação “universalista”.

Uma das modalidades que Labate (2004) descreve como sendo parte dos neoayahuasqueiros é o Neoxamanismo, também cunhado na literatura antropológica como Xamanismo urbano (Magnani, 1999b; 2005). Mas o que seria o (Neo)Xamanismo urbano? São “(...) novos modelos de espiritualidade, terapia, consumo e sociabilidade, em que a ‘tradição’ torna-se um recurso simbólico e retórico fundamental” (Oliveira, 2012, p. 32). Diferentemente dos Xamanismos dos povos indígenas, largamente descritos em textos antropológicos,

o dito xamanismo urbano não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes. (Magnani, 2005, p. 222).

É importante frisar que Neoxamanismo e Xamanismo urbano são categorias antropológicas, mas por não possuírem o mesmo capital e poder simbólico (Bourdieu, 2007) que o termo Xamanismo, os adeptos na quase totalidade dos casos se autodenominam como xamanistas, praticantes de Xamanismo.⁵⁸ Defino aqui como *Xamanismos ayahuasqueiros* as práticas ayahuasqueiras que fazem menção simbólica aos povos nativos, em especial os indígenas americanos, assim como as práticas ayahuasqueiras de indígenas do tronco Pano junto a grupos urbanos. Povos indígenas do tronco Aruak, como os Ashaninka e os Apurinã, são tradicionalmente ayahuasqueiros e empreenderam alianças com não indígenas, no entanto privilegio o tronco Pano nesta categorização devido a proeminência de indígenas deste tronco nas redes xamânicas que se formaram.⁵⁹

Não é o caso, aqui, de fazer uma discussão aprofundada da literatura antropológica sobre a categoria Xamanismo, mas considerar as práticas recentes que evocam esse termo. Tampouco almejo revisar a literatura sobre as práticas ayahuasqueiras indígenas anteriores ou não conectadas com grupos não indígenas. Minha proposta é dividir em três setores xamânicos

⁵⁸ Em minhas buscas de casas que se identificam como Neoxamanismo, encontrei uma página no Facebook de um centro nos arredores da cidade de São Paulo que funcionou por um período de aproximadamente dois anos, e o nome do perfil na rede social era Neoxamanismo. Em uma conversa com Leo Artese, importante líder daimista e xamanista, ele citou o caso de Carminha Leví, figura importante nas redes xamânicas do Brasil e que afirma ser praticante de Neoxamanismo. No entanto, no caso de Carminha, não há o uso da ayahuasca.

⁵⁹ As etnias do tronco linguístico Pano habitam regiões da floresta amazônica da Bolívia, Peru e Brasil. Em território brasileiro existem 17 povos Pano, numa população estimada em 10 mil indivíduos, no Acre, Amazônia e Rondônia. Trata-se das seguintes etnias: Apolima-arára, Jamináwa, Náwa, Nukiní, Poyanáwa, Jamináwa-Arara, Kontanáwa, Shanenáwa, Shawandáwa, Katukína, Kaxinawá (Huni Kuin), Kaxararí, Korúbo, Marúbo, Matis, Matsés, Yawanawa (Abreu, 2008, p. 112). Várias dessas etnias fazem o uso de ayahuasca e outras substâncias em seu complexo cultural xamânico desde tempos imemoriais.

contemporâneos: os Xamanismos não indígenas, que os antropólogos vêm chamando de Neoxamanismo ou Xamanismo urbano; os novos Xamanismos Pano, que seriam os Xamanismos ayahuasqueiros praticados por indígenas do tronco Pano nas aldeias acreanas e nas cidades fora da Amazônia, no diálogo com não indígenas; e, por fim, o próprio Daime.

Os Xamanismos não indígenas abarcariam diferentes práticas e tradições, desde vertentes mais elaboradas como o Caminho Vermelho originário da América do Norte (ver Rose, 2010), até grupos com rituais e arsenais simbólicos menos sofisticados, fruto da trajetória idiossincrática dos líderes. Muitos grupos não ligados diretamente a nenhuma tradição ayahuasqueira realizam rituais em volta de fogueiras, ouvindo playlists (sequência de músicas) em som mecânico, embalados pelo uso das *medicinas da floresta*: ayahuasca, rapé, sananga e, ocasionalmente, kambô. Geralmente é perceptível a inspiração nas “culturas” indígenas, mas sempre há uma combinação de elementos diversos, como afro-brasileiros e orientais, geralmente indianos. A maioria destes grupos se identificam como Centro Xamânico ou Centro Universalista. É comum a presença de comitivas indígenas ou de rezadores/cantadores não indígenas nos rituais, ocasiões em que o som mecânico dá lugar à música orgânica. Participei de alguns rituais nesses moldes na cidade de Campo Grande-MS e João Pessoa-PB.

O novo Xamanismo Pano diz respeito a um recente movimento ayahuasqueiro que vem ocorrendo nas últimas décadas entre os povos indígenas da porção ocidental da floresta amazônica, em especial no Acre. Segundo relatos contidos nos trabalhos de Oliveira (2012) e Meneses (2019; 2020), a tradição xamânica entre os Yawanawa e os Huni Kuin estava quase se perdendo, seja pelo alcoolismo dentro das aldeias, seja pela atuação dos missionários evangélicos. Há indícios (Ginzburg, 1990) que após contato de alguns indígenas com igrejas daimistas, a ayahuasca passou a ser revalorizada nas aldeias.⁶⁰ De fato, muitos indígenas se fardaram no Daime no decorrer da década de 1990 em diante, e passaram a retomar as práticas e tradições ayahuasqueiras em seus territórios. Esse encontro cultural entre daimistas e indígenas resultou em importantes trocas: enquanto que o consumo ritual das medicinas da floresta para além da ayahuasca se popularizou entre integrantes do Daime, a Santa Maria passou a ser usada por muitos indígenas, sendo denominada de *choru* (palavra em língua Pano). Importante ressaltar que nem todos os povos aderiram a seu uso recente. A origem do uso dessa planta pelos Huni Kuin tem desdobrado em algumas controvérsias.⁶¹

⁶⁰ Essa é uma hipótese que necessitaria de mais trabalho de campo para ser confirmada.

⁶¹ Escrever sobre o uso da cannabis pelos povos indígenas é demasiado delicado, haja vista a proibição da planta no território brasileiro, e as implicações disso para as populações que passaram por demarcação de terra em relativamente recente. Em textos anteriores (Fernandes, 2018; 2019), eu apostei na hipótese de que os Huni Kuin passaram a usar a cannabis a partir do contato com o Daime. No entanto, segundo Aline Oliveira (2022), os anciões dessa etnia afirmam que o uso dessa erva é muito mais antigo, data de pelo menos o início do século XX, o que a faz interpretar que a planta chegou na região com a migração nordestina iniciada no fim do século XIX. O advogado

Esse movimento que estou chamando de novos Xamanismos Pano foi iniciado com a entrada dos indígenas no circuito⁶² urbano da ayahuasca. Labate e Coutinho (2014, p. 219) certificam que os pioneiros na entrada ao universo ayahuasqueiro urbano são Leopardo e Fabiano Kaxinawá, filhos de Siã Kaxinawá, a liderança mais reconhecida de seu povo (Huni Kuin). Os Huni Kuin iniciaram esse processo em meados dos anos 2000, e desde então indígenas de outras etnias passaram também a realizar rituais nos centros urbanos fora da Amazônia. Atualmente, os Yawanawa dividem com os Huni Kuin o protagonismo indígena nos circuitos xamânicos contemporâneos. Ninawá “Pai da Mata”, liderança Huni Kuin, fala de uma “Nova Era indígena”, com ênfase no desenvolvimento da espiritualidade e da cultura, um verdadeiro movimento de transformação desde o ano 2000 (Meneses, 2019).

O Daime é descrito na literatura antropológica como uma modalidade de Xamanismo, ou como possuente de aspectos xamânicos: para Monteiro da Silva (1983), o Santo Daime estaria marcado por transe xamânicos individuais e coletivos, mesmo que nem todos estejam no estágio do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e outros; Fróes (1986) coloca a religião daimista como um tipo de xamanismo, afirmando que Mestre Irineu e Padrinho Sebastião são “xamãs”; para Couto (1989), o Santo Daime seria um “xamanismo coletivo”, e todos os adeptos seriam “xamãs em potencial”; a assertiva de Couto é sustentada na obra de MacRae (1992), que aponta ser este um aspecto democrático da religião daimista; Dias Jr. (1992) acredita na “iniciação xamânica” de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião; Groisman (1999) argumenta que o Santo Daime não seria um sistema xamânico de conhecimento, mas que existiria nessa religião uma *práxis xamânica* em um contexto cultural cristão. Scuro (2016) aponta o Santo Daime como uma tradição de neoxamanismo. Leo Artese, neoxamã que relatarei adiante, considera o Santo Daime como o *xamanismo brasileiro* mais completo (cf. Labate, 2004, p. 456).

Os estudos de Isabel de Rose (2010), Beatriz Labate e Tiago Coutinho (2014), Aline Oliveira (2012; 2018; 2019), Lígia Platero (2018), Guilherme Meneses (2018; 2019; 2020), e

Alexandre Giácomo, em parceria com o Pajé Txana Mashã, do povo Huni Kuin, iniciou um movimento de resgate sobre o uso cultural da cannabis entre os Huni Kuin, que resultará na produção de um dossiê sobre o assunto, visando legitimidade jurídica para o livre uso da planta por este povo. Nas redes sociais, é visível as tensões que envolvem esse tema: alguns acreditam, a partir das falas do Pajé Txana Mashã, que o uso do choru é ancestral entre os Huni Kuin, ao passo que outros afirmam que isso foi uma inovação a partir do contato com o Daime. Entre os próprios povos Pano da região, há indígenas de outras etnias que afirmam que os Huni Kuin não são “verdadeiramente” tradicionais, justamente pelo uso do *choru* – como pode-se ver nas falas de lideranças Yawanawá e Ashaninka. Em 2018, o líder indígena Siã Kaxinawá, da etnia Huni Kuin, foi preso com quarenta gramas de cannabis e pouco mais de quatro mil euros, retornando da Europa após proferir palestras em diversos países. Atualmente responde processo por “tráfico internacional de entorpecentes”, o que o impede de se ausentar de sua cidade de origem por mais de sete dias. O uso da cannabis acaba por ser, efetivamente, uma questão delicada em quaisquer dos contextos.

⁶² A noção de circuito, proposta por Magnani (1999a), que escreveu sobre o circuito neoesotérico na cidade de São Paulo, se encaixa na análise das redes que se formaram em torno da ayahuasca. Se para Magnani os pontos que ligam o circuito neoesotérico (por onde circulam os adeptos) são as livrarias, os centros especializados, consultórios de terapeutas etc., no circuito urbano da ayahuasca, tais pontos são as igrejas daimistas (no Acre e nas outras localidades), os centros xamânicos, e mais recentemente as próprias aldeias indígenas.

meus próprios textos anteriores (Fernandes, 2018; 2019), apontam para a formação de alianças entre os três setores xamânicos acima citados: os Xamanismos indígenas e não indígenas, e o Daime. Oliveira (2012) denominou a formação dessas redes de “novo campo xamânico”; a partir de uma categorização antropológica, eu cunhei a expressão “circuito do consumo ritual das medicinas da floresta” (Fernandes, 2018); Isabel de Rose (2010) chamou de “aliança das medicinas” e, posteriormente em parceria com sua orientadora, de “redes xamânicas contemporâneas” (Rose; Langdon, 2011), talvez a melhor expressão para se referir a formação dessas redes de alianças entre as vertentes dos Xamanismos ayahuasqueiros contemporâneos.

O fio que une a formação dessas redes são as próprias medicinas da floresta, isto é, o seu consumo ritual. Assis e Labate (2014, p. 15-16) apresentam a categoria *psicoatividade* como sendo uma característica estrutural do CEFLURIS/ICEFLU. Psicoatividade “remete ao protagonismo que o uso ritual de substâncias psicoativas apresenta no âmago desse grupo desde seu nascimento”, principalmente o Daime, mas também a Santa Maria e mais recentemente o rapé e kambô, entre outras. Essa característica é válida para as outras modalidades xamânicas, as quais também utilizam essa mesma diversidade de substâncias psicoativas, em especial a ayahuasca, o rapé e a sananga. A Santa Maria, por sua ilegalidade em território brasileiro, assim como por sua ambiguidade entre “droga” e “planta de poder”, não é utilizada por todas as etnias indígenas, e menos ainda entre os xamanistas não indígenas, com exceção dos grupos xamânicos que também são do Daime ou que tem uma ligação maior com este.

Nesse contexto, muitos rituais foram criados. Os Huni Kuin, por exemplo, realizam cerimônias ayahuasqueiras em que se canta à capela na língua originária, mas também executam músicas em português com a presença do violão e do tambor, em que se observa uma influência do Daime. No entanto, o toque de violão Huni Kuin é peculiar, único, e as canções entoadas não são hinos daimistas. Os indígenas geralmente denominam seus rituais de “pajelança” ou de “ritual tradicional” de sua etnia. Hundu Shawan, com quem participei de algumas cerimônias, assegurava estar fazendo “ritual tradicional Shawan Kuin”. Já Dona Francisquinha, da etnia Arara, declara realizar pajelança.⁶³ Para Leopardo Yawabane, indígena Huni Kuin pioneiro na realização de rituais nos centros urbanos, “as pajelanças são trabalhos de cura individuais, com as medicinas, com as plantas, com o rezo, pela conexão com a ancestralidade. Os pajés são anciões ou pessoas mais velhas, que têm esse papel da pajelança” (comunicação pessoal).

⁶³ Em fevereiro de 2020, pouco antes do início do contexto pandêmico, tive a oportunidade de participar de uma cerimônia de pajelança com Dona Francisquinha (também conhecida como Corujinha Curandeira), na igreja Estrela Dourada, onde sou fardado. O ritual foi dividido em duas partes: de início, Dona Francisquinha e sua filha Rosana cantaram à capela na língua indígena; num segundo momento, Rosana entoou diversas canções com violão, assim como hinos daimistas, tendo me convidado a acompanhá-la na percussão. A cerimônia foi embalada com o uso da ayahuasca, rapé e sananga.

Alguns não indígenas, como o acreano Elves do Juruá, nomearam seus rituais de “caboclança”, justamente por não serem indígenas. Esse é o caso, também, de Ronaldo Mendonça, que é fardado no Daime, mas criou seu próprio trabalho, chamado de “caboclança oriental”, por sua ligação com o Yoga e as tradições indianas. Já Leo Artese, dirigente da igreja daimistas Céu da Lua Cheia e o principal articulador das redes xamânicas no Brasil (ver Fernandes, 2018; 2019), fundou a cerimônia “Vôo da Águia”, em que combina elementos de várias tradições xamânicas americanas pelas quais teve iniciações. Ronaldo Pereira, importante músico daimista nascido no Céu do Mapiá, criou o ritual “Vôo do Beija Flor”, influenciado por Leo Artese. Fabiano Carneiro, que se apresenta como Akaiê Smarana, criou o “Vôo do Gavião Real”, no entanto, nesse caso, não há uma ligação direta com Leo Artese. Entre 2014 e 2015 participei dos três últimos rituais citados, enquanto realizava uma pesquisa sobre as medicinas da floresta.

Uma importante linha xamânica vinculada ao Daime e ainda não mencionada em nenhum trabalho acadêmico foi criada por Solon Brito do Nascimento, filho do Padrinho Luiz Mendes do Nascimento. Solon empreendeu alianças espirituais com lideranças indígenas de diversas etnias no estado do Acre, sendo considerado ele próprio um pajé. Ele recebeu três hinários daimistas, nos quais as referências indígenas estão demasiado presentes, inclusive frases em língua do tronco Pano. Nos rituais, Solon executa cânticos indígenas em momentos específicos, e faz o uso do rapé enquanto dirige o ritual. Na comunidade Fortaleza, sede do CEFLI no Acre, foi construída uma oca nos moldes indígenas, denominada de Xibuã, na qual os trabalhos de Solon são realizados. Todos os anos, nos retiros e eventos que acontecem na comunidade, indígenas de várias etnias comparecem, a convite de Solon.

1.2.6 – Umbanda com Daime, Umbandaime, Umbanda com ayahuasca e tradição dos orixás

Alguns autores, como Marques (2015), consideram o episódio de Ceará, já mencionado, como a efetiva entrada da Umbanda dentro do Daime. Essa perspectiva é criticada por atores sociais envolvidos no processo de inserção da religião umbandista no Daime, como a Madrinha Maria Alice. Em conversa informal, ela expressou um profundo mal-estar que o livro de Marques (2015) provoca, ao superestimar a influência de Ceará, e não dar a devida atenção a quem, segundo ela, de fato trouxe a Umbanda para o contexto daimista, que são sobretudo mulheres. Maria Alice critica essa postura, considerada por ela como equivocada e machista, e convoca pesquisadores a “recontarem essa história”.⁶⁴ As protagonistas da umbandização do

⁶⁴ Na ocasião, eu informei Madrinha Maria Alice sobre a pesquisa em andamento de Arthur Nogueira, interlocutor dessa pesquisa, que está escrevendo uma tese de doutorado pela USP sobre a relação entre Umbanda e Daime.

Daime seriam – e eu subscrevo essa premissa – a própria Madrinha Maria Alice e principalmente a mãe-de-santo Baixinha (falecida em 2014), entre outras mulheres, como Clara Iura, residente no Céu do Mapiá.

Na década de 1980, Mãe Baixinha, como é conhecida, conheceu o Daime e se fardou em 1988 na igreja Céu da Montanha, dirigida por Alex Polari. Deu-se início à realização de trabalhos de “banca aberta”, isto é, que admitem a incorporação e a manifestação de espíritos, guias espirituais como caboclos. No fim da década de 1980, Padrinho Sebastião em viagem ao Rio de Janeiro para tratamento de saúde conheceu Mãe Baixinha. O encontro e aliança de Seu Tupinambá, guia da mãe-de-santo, com o líder daimista, foi narrado primeiramente na dissertação de Maria Beatriz Guimarães (1992), e depois abordado em outros trabalhos (Oliveira, 2008; Martinez de Oliveira, 2010; Marques, 2015; Russo Junior, 2016; Santos, 2016; Assis, 2017, dentre outros).

Sabe-se que Sebastião Mota de Melo antes do Daime já realizava trabalhos com guias espirituais junto a Mestre Oswaldo, no Amazonas (Assis, 2017). Também é certo que a presença do “macumbeiro Ceará” trouxe novos elementos para sua vertente daimista, em especial a entrada da entidade Exu Tranca Rua para seu arsenal espiritual. No entanto, só podemos falar de uma efetiva aliança entre Daime e Umbanda a partir do contato com Mãe Baixinha, que ainda em 1989 foi ao Mapiá e realizou giras de Umbanda. Maria Alice, que era filha-de-santo de Baixinha e foi responsável por apresentar o Daime a ela, escolheu residir no Mapiá e dar continuidade a esse estudo da Umbanda na matriz daimista. Esse processo não ocorreu sem tensões, haja vista que grande parte dos seguidores do Padrinho Sebastião tinham receios em relação às religiões afro-brasileiras, seja pelo senso comum na região, que reprimia tais modelos de religiosidade, seja pelo episódio do Ceará, tão marcante na comunidade.

Uma das igrejas daimistas mais importantes quando falamos da presença da Umbanda é a Flor da Montanha, fundada por Mãe Baixinha e seu companheiro, o músico Marcelo Bernardes. Situada em Lumiar, distrito de Nova Friburgo, região serrana do Rio de Janeiro, a Flor da Montanha tem sua origem em 1988, quando foram adquiridas as terras da igreja e iniciados os trabalhos na linha daimista, assim como as giras de Umbanda com Daime. A fundação oficial da igreja se deu no ano de 1994, e mesmo se localizando no interior do Rio de Janeiro, angariou muitos membros. O grupo acabou se tornando conhecido tanto pela “firmeza” na linha de Umbanda, quanto pela musicalidade exuberante, comandada por Marcelo Bernardes. Mãe Baixinha faleceu em 2014, e o grupo manteve-se coeso, seguindo seus ensinamentos e de sua entidade, o Caboclo Tupinambá.

Uma expressão bastante evocada quando se fala de Umbanda com Daime é Umbandaime. Segundo Jéssica Greganich (2011), Umbandaime seria um neologismo criado

pelos daimistas da ICEFLU para indicar o estudo mediúnic dentro da doutrina do Santo Daime, a partir de uma aliança com a Umbanda. O Umbandaime não foi incorporado por todas as igrejas daimistas. Ao contrário, está se desenvolvendo e se adaptando de acordo com cada centro, não possuindo norma estabelecida (Greganich, 2011). Nem todos identificam-se com essa nomenclatura; o grupo da Baixinha, por exemplo, afirma ser praticante de Umbanda e de Daime. Umbandaime, segundo alguns interlocutores da Flor da Montanha com quem conversei em uma das visitas, seria algo criado pela Madrinha Maria Alice.

Com efeito, a criadora e propagadora do Umbandaime foi Maria Alice, filha-de-santo de Mãe Baixinha que, a pedido do Padrinho Sebastião no fim da década de 1980, foi residir no Mapiá, tendo ficado por mais de três décadas. Lá implantou o trabalho de “louvação dos orixás” e manifestação dos guias espirituais, assim como “iluminação dos espíritos sofredores”. Com o passar dos anos, muitas igrejas daimistas passaram a realizar trabalhos inspirados na Umbanda, como, por exemplo, a extinta igreja Reino do Sol em São Paulo-SP dirigida por Gê Marques, a igreja Estrela brilhante da Madrinha Noêmia em Igaratinga-MG, o Céu de Santa Catarina da Madrinha Vera Gall em Bom Retiro-SC, entre tantas outras igrejas. Com a expansão da aliança com a Umbanda e o uso indiscriminado do termo Umbandaime, Madrinha Maria Alice criou o termo “Umbandaime Matriz”, que seria a forma original do Umbandaime.⁶⁵

Padrinho Alfredo Gregório de Melo formatou dois trabalhos que admitem a incorporação e manifestação de espíritos em aliança com a Umbanda: o trabalho de São Miguel e o trabalho de Mesa Branca. Para alguns autores, como Marques (2015) e Mortimer (2000), a gênese desse tipo de trabalho estaria no episódio do Ceará, em que Padrinho Alfredo e especialmente seu pai, Padrinho Sebastião, doutrinaram as entidades do Ceará, como o Exu Tranca Rua. No entanto, tais trabalhos passaram a ser realizados somente no decorrer da década de 1990. Nestes trabalhos, há orações kardecistas, hinos na temática de orixás, e também se canta pontos de Umbanda, com atabaques. Algumas igrejas utilizam a Santa Maria e rapés durante as cerimônias. Participei, recentemente (2024), de trabalhos de Mesa Branca na igreja Céu da Divina Estrela, em Santa Luzia-MG, e na Casa de Cura Nossa Senhora da Conceição, em Belo Horizonte-MG.

A maior controvérsia na aliança entre Daime e Umbanda está na figura de Agarrube Melo. Único filho homem de Padrinho Valdete, neto de Sebastião Mota de Melo, Agarrube formatou uma vertente de trabalhos na qual dialoga com as características da Quimbanda. Estrela da Mata, como é chamado, é um terreiro fundado por seu pai no Mapiá, da qual Agarrube

⁶⁵ Em agosto de 2023, foi realizado um evento com a presença Madrinha Maria Alice na igreja Estrela Dourada, em Campo Grande-MS. Na ocasião fizemos um estudo de seu hinário denominado *O Rosário*, e em seguida ela explanou sua história e trajetória no Daime para todos os presentes.

tomou a frente, tendo angariado apoio dos jovens marginalizados da comunidade. Tridentes, caveiras, máscaras, e até mesmo pirofagia, fazem parte do itinerário ritual, cujo foco parece recair nas entidades da “linha da esquerda”, isto é, Exus e Pombagiras. Amado por uns, indiferente para outros, e odiado por muitos, Agarrube mantém sua legitimidade sobretudo pela sua ascendência familiar.

Alguns residentes no Mapiá consideram os trabalhos de Agarrube como algo “satânico” (Assis, 2017). Em 2018 acompanhei uma discussão no Facebook entre ele e Ronaldo Pereira, importante violeiro daimista, filho da Madrinha Regina Pereira, uma das principais seguidoras de Sebastião Mota. Na ocasião, Ronaldo questionava o fato de “dar vivas” a Nossa Senhora e Lúcifer ao mesmo tempo. Agarrube, em sua resposta, afirmava: “viva a Príncipe Lúcifer, mistério da luz e da sombra”. Posturas como esta e outras fazem de Agarrube um *outsider* dentro de uma doutrina essencialmente cristã como o Daime. De todo modo, para muitos o Estrela da Mata é um importante trabalho de cura e desenvolvimento mediúnico (Assis, 2017). Na última década, esse trabalho passou a ser realizado por diversas igrejas no Brasil, como um espaço ritual em que predomina as entidades da “linha da esquerda”. O Estrela da Mata inspirou também a criação de novos rituais, como o “Cura dos Camaradas” – trabalho de cura voltado para exus e pombagiras – que passou a ser realizado na igreja Céu das Águas, em Maceió-AL.

Se a Umbanda adentrou o circuito do Daime, o contrário também aconteceu. Há centros de Umbanda que aglutinaram partes das tradições daimistas sem se ligar oficialmente, e evocam o termo Umbandaime, como o templo Cristo Oxalá em São Paulo-SP. Neste local, os membros não são fardados no Daime, mas louvam Mestre Irineu, bebem Daime e utilizam o cruzeiro de dois braços, nos seus rituais de Umbanda. Há centros de Umbanda, como a Seara Espírita Luz e Verdade Cabocla Jurema em Brasília-DF, cujos trabalhos são divididos em duas partes: na primeira, execução de hinários daimistas, na segunda, gira de Umbanda. Também há terreiros de Umbanda que passaram a utilizar a bebida sem uma ligação simbólica com o Daime. O Templo Espiritual Olhar Divino, em Guarulhos-SP, utiliza a expressão AyaUmbanda para os rituais de Umbanda com a ayahuasca. Também já notei, nas redes sociais, a nomenclatura Umbandasca, como no Espaço Xamânico Aysù, em Porto Alegre-RS.

Há outros casos interessantes, para além do Daime, envolvendo o uso da ayahuasca no contexto das religiões afro-brasileiras, como o narrado por Nunes Pereira (1979), a partir de uma pesquisa realizada na década de 1940.⁶⁶ O pesquisador afirma ter encontrado o uso da ayahuasca em um terreiro de tradição Mina-Jeje-Nagô na cidade de Porto Velho. Trata-se do terreiro Samburucu, da mãe-de-santo Chica Macacheira, onde Mestre Gabriel, fundador da UDV, teria

⁶⁶ A primeira edição da obra de Nunes Pereira é de 1947.

sido membro antes de se tornar ayahuasqueiro. Segundo Nunes Pereira (1979), haveria, ali, inovações de práticas rituais com a implantação do que ele chama de “Doutrina da Ayahuasca”, paralelos a rituais e cânticos semelhantes ao que ele teria observado na Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, e no Bogum na Bahia. Nunes Pereira teria inclusive participado e observado a preparação da bebida, e suas descrições apontam para uma integração entre tradições ortodoxas de culto afro-brasileiro (Mina-Jeje-Nagô) com a bebida ayahuasca, típica da região amazônica. Integração, entretanto, que não existe mais há algumas décadas, haja vista que Lima e Leão (2013) realizaram pesquisa por quatro anos nesse terreiro e não encontraram interlocutores que poderiam sequer confirmar que a “Doutrina da Ayahuasca” teria existido ali, dados que constam apenas no trabalho de Nunes Pereira (1979).

Outro caso envolvendo a associação entre a bebida ayahuasca e religiões de matriz iorubá é o Ilé Èbge Efúnlàsé Ógboni Ifá Ati Obàtálá, localizado em Magé, no estado do Rio de Janeiro. Este templo é um típico caso do que Reginaldo Prandi e Vagner Silva chamaram de africanização ou reafrikanização: o grupo refuta o termo *candomblé* e se diz praticante da “tradição dos orixás” ou Isele Lagba; não há nenhum sincretismo com santos católicos, assim como não há a presença das entidades da Umbanda; o sacerdote Willer de Almeida viaja periodicamente à África, e possui cargos em templos nigerianos; ele e sua companheira Fatima Almeida são estudiosos do tema e realizam palestras em diversos países sobre religião e cultura africanas. Essas características condizem com as descrições antropológicas dos praticantes da (re)africanização (Prandi, 1999; Silva, 1999; 1995). Desde sua fundação em 2000, esse coletivo cresceu muito, ocorrendo até iniciação de artistas famosos.⁶⁷

Segundo alguns interlocutores⁶⁸, na África (Nigéria) tal culto utilizava a *iboga*⁶⁹ em sua composição ritual. Na sua expansão ao Brasil, o sacerdote Willer implantou o uso da ayahuasca, em substituição ao *iboga*. A ayahuasca é chamada de “*miorum*” nesse templo. Durante a preparação da bebida, há sacrifício de animais e a utilização de outros elementos, como o rum.⁷⁰ O sacerdote também dirige rituais do Centro Ecumênico De Cura Do Mestre Raio De Sol,

⁶⁷ O ator Fábio Assunção, durante sua busca por cura ao alcoolismo e adição de drogas químicas, conheceu aldeias indígenas e outros centros ayahuasqueiros, mas acabou chegando ao Ilé de Willer de Almeida, tendo inclusive realizado a iniciação a orixá.

⁶⁸ Meu contato com o sacerdote Willer de Almeida se deu apenas através de duas consultas de Ifá, não sendo possível uma entrevista que resultaria na construção de dados sobre o templo. Meus interlocutores foram um grande amigo, que era daimista e depois se iniciou a orixá nesse templo, assim como um dos sacerdotes do templo, que residia em Campo Grande-MS, e me convidou para alguns rituais informais.

⁶⁹ *Iboga* é uma raiz africana, também considerada uma planta professora, utilizada em diversos contextos rituais, e mais recentemente, seus alcaloides concentrados (*ibogaína*) em comprimidos estão sendo usados no Brasil para tratamento de dependência química (ver Gomes, 2020). Sabe-se que um dos locais de uso da *iboga* é justamente a Nigéria, no entanto, não é possível mensurar em quais contextos de “tradição dos orixás” (Isele Lagba) se consome ritualmente a *iboga*, algo que demandaria trabalho de campo na Nigéria.

⁷⁰ Dois fatores (pessoas habilitadas na produção da bebida) daimistas de Campo Grande-MS, com quem tenho amizade há muitos anos, realizaram feitiços a pedido do sacerdote Willer de Almeida. Foram eles que me deram informações acerca da introdução de outros elementos na produção da bebida.

localizado no mesmo espaço. Raio de Sol é o Erê, única entidade que possui linguagem falada no templo, haja vista que nesta tradição os orixás não falam. A ayahuasca é utilizada em várias situações, inclusive durante a manifestação das divindades. No entanto, não são todas as atividades que envolvem a bebida, tendo inclusive membros que não a consomem ritualmente.⁷¹

Adiante descreverei brevemente um centro universalista localizado na cidade de Bela Vista-MS, como exemplo da abordagem rizomática que expressa a coexistência do Candomblé com o Daime e Umbanda. É importante apontar a presença de pais, mães e filhos de santo que vão periodicamente ao Daime ou outra religião ayahuasqueira, ou pertencem paralelamente às duas religiões. Observei casos de daimistas que nascem nesse contexto religioso e ao chegarem na idade adulta escolhem “fazer o santo” no candomblé. O inverso também ocorre: candomblecistas que, em certo momento da vida, conhecem a bebida ayahuasca, seja no Daime ou outra religião ayahuasqueira, e mantém-se em ambas. A presença da ayahuasca no candomblé também é mencionada por Labate (2004) em seu estudo sobre os neoayahuasqueiros, no entanto, a antropóloga não descreveu o contexto.

1.2.7 – Rastadaime

Uma tendência recente no circuito do Daime é a aliança entre as tradições daimistas e a cultura Rastafari. As únicas pesquisas sobre este tema são as dissertações de mestrado em antropologia de Francisco Araújo (2021) e em história de João Otávio Farias (2022). Enquanto que o primeiro busca a genealogia desse processo na figura de Ras Kadhu, a principal liderança nesse movimento, o segundo descreve a formação de uma rede, que ele nomeia de *circuito rastadaime*. Ras Kadhu é vocalista da banda de reggae Jah I Ras, e fardado no Daime desde 2006, na igreja Céu da Lua Cheia, em São Paulo-SP. Residiu alguns anos nesta igreja e foi formatando aos poucos um trabalho de aliança entre o Daime / ayahuasca e a Doutrina Rastafari, como a execução de cânticos *nyahbinghi*⁷² sob o efeito da bebida. Em 2009 Leo Artese, dirigente do Céu da Lua Cheia, restringiu o uso da cannabis na sua comunidade, em conformidade com orientações da ICEFLU. Ras Kadhu, junto com um grupo de aproximadamente 30 pessoas (a maioria rastas), fundou então uma nova igreja em outra localidade: o Céu de Santa Maria de São.

O uso respeitoso da cannabis, conhecida como ganja entre os rastas e Santa Maria entre os daimistas, é o ponto de conexão mais forte entre as duas doutrinas. A importância e a força espiritual da música também são consideradas por Farias (2022) como elo dessa união rastadaime. Sobre este entrelaçamento de doutrinas, as críticas estão mais presentes dentro das

⁷¹ Ainda não foram publicadas pesquisas acadêmicas sobre esse templo específico.

⁷² Canções da cultura Rastafári entoadas durante os rituais sob o efeito da ganja (cannabis).

redes rastafáris no Brasil do que no próprio Daime. Ras Kadhu possui bastante prestígio no Mapiá, epicentro daimista no mundo, enquanto que entre os rastafáris há aqueles que reconhecem seu cargo de embaixador de uma importante instituição rastafári mundial e aqueles que o rebaixam a alguém que “não é rasta de verdade”. Claro que há daimistas que consideram o rastadaime como uma “invenção de moda”, mas Kadhu tem apoio das principais lideranças daimistas, em especial o próprio Padrinho Alfredo, presidente da ICEFLU.

João Otávio Farias (2022) apresenta cinco casos de grupos que realizam o “estudo” do rastadaime: 1) o Céu da Lua Cheia, onde Kadhu e outras rastas se fardaram na década de 2000. Depois de um período afastado de Leo Artese, reataram a amizade e Kadhu voltou a realizar rituais rastas no Céu da Lua Cheia ocasionalmente; 2) O Céu de Santa Maria de Sião, fundada por Ras Kadhu, e que já teve sua sede em diferentes locais do estado de São Paulo; atualmente (dados de 2024) a igreja se encontra sem sede fixa, e seu dirigente realiza trabalhos itinerantes; 3) O Céu da Santíssima Trindade, grupo que surgiu a partir de um racha na igreja Céu de Santa Maria de Sião; 4) a Ordem Nova Flor, grupo de rastas cariocas ligados a artistas como a banda de reggae Ponto de Equilíbrio, o cantor Daniel Profeta e o percussionista Maurício Bongo. Começaram a beber ayahuasca nos ritos rastas no início da década de 2000, e depois alguns membros se fardaram no Daime e se aproximaram desta religião. O coletivo passou por transformações e alguns membros saíram, como Mauricio Bongo e o baterista Lucas Kastrup⁷³; 5) O Céu de Todos os Santos, igreja daimista em Teresina-PI, que passou a realizar recentemente rituais de *nyahbinghi* com Daime.

Assim como os Xamanismos e o Umbandaime e suas variações, o rastadaime é uma tendência que tende a se expandir. Em Morretes-PR, um grupo de rastas ligados às bandas de reggae Gaia Piá e Chama Crescente passaram a realizar rituais com a ayahuasca e as medicinas da floresta. Dirigentes daimistas como Leo Artese e Glauber Assis visitaram a Jamaica e fizeram rituais com a bebida junto a rastas jamaicanos. O próprio João Otávio Farias, que pesquisou o tema, vem inserindo o “estudo” rastadaime na igreja daimista que é membro. A Estrela Azul, da qual é vice-presidente, se localiza em Dourados-MS e é filiada ao CEFLI. João Otávio, rasta há muitos anos, junto com o dirigente da igreja que simpatiza com a cultura rastafári, passaram a executar cânticos *nyahbinghi* em alguns rituais. Também possuem estreita amizade com Ras Kadhu, que os visita periodicamente para encontros e festivais daimistas. Também organizaram um evento, com financiamento municipal para fomento de arte e cultura, sobre música e cultura rastafári.

⁷³ Lucas Kastrup é antropólogo daimista e interlocutor desta pesquisa. Esteve nos primórdios da Ordem Nova Flor, mas acabou se afastando para se dedicar ao Daime. Continua ativo como baterista da banda de reggae Ponto de Equilíbrio.

Em 2021 fui co-organizador de um evento denominado Vivência de Aliança Rastafári, com a presença de Ras Kadhu na igreja Estrela Dourada em Campo Grande-MS. A vivência contou com uma alongada palestra de Kadhu, assim como um trabalho de Daime onde foram cantados alguns hinos de seu hinário e canções *nyahbinghi*. A palestra apresenta sua trajetória e uma robusta construção histórica da cultura rastafári. Na ocasião realizei uma pequena entrevista com Kadu, para falarmos sobre a cannabis, a questão mais controversa para as instituições daimistas. Perguntei a ele qual foi a repercussão de sua militância antiproibicionista da cannabis, levando o nome Santa Maria para espaços como a Marcha da Maconha de São Paulo, sendo que a diretoria da ICEFLU possui deliberadamente um posicionamento de não exposição do uso da erva no âmbito do Daime. Sua resposta foi: “eu tenho o aval do Padrinho Alfredo”. Isso demonstra que há atritos de disposições acerca de questões tão caras à ICEFLU e, mesmo que o aparato burocrático tenha força (os membros da diretoria), o carisma da liderança – Padrinho Alfredo é filho de Padrinho Sebastião e continuador de seu legado – ainda sobressai.

1.3 – Rizoma da ayahuasca: uma abordagem experimental

Em trabalhos anteriores (2018; 2019), propus de forma breve e introdutória uma abordagem rizomática para compreender as redes xamânicas contemporâneas. Antes disso, em minha dissertação de mestrado (Fernandes, 2015), explorei a diversidade e multiplicidade das religiões afro-brasileiras a partir do conceito de rizoma formulado por Deleuze e Guattari (2011), sob influência dos estudos de José Carlos dos Anjos (2006) e Leo Carrer Nogueira (2009). Inspirado nessa noção, José Carlos dos Anjos adentrou o território da chamada Linha Cruzada – religião do Rio Grande do Sul que articula elementos da Umbanda, da Quimbanda e do Batuque –, onde encontrou a ideia de encruzilhada como espaço de múltiplos encontros e conexões. A partir daí, o autor propõe a existência de uma lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira que, “ao invés de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente, deixando as diferenças subsistirem como tais” (Anjos, 2006, p. 22).

O rizoma – essa espécie de caule, uma estrutura componente de algumas plantas em que os brotos podem ramificar-se em qualquer ponto e assim surgir bulbos ou tubérculos – é um termo advindo da botânica que se metamorfoseou em “imagem do pensamento” na filosofia através dos pensadores franceses Deleuze e Guattari (2011), e pode ser usado como forma de abordagem para se analisar uma infinidade de temáticas. O rizoma é um sistema acentrado, que não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo (2011, p. 29). Difere do modelo arborescente⁷⁴, pois não há posições, somente linhas (Idem, p. 24), e uma das principais

⁷⁴ A ideia de rizoma não é unanimemente apreciada. Mateus Zotti, antropólogo daimista e interlocutor desta pesquisa, enxerga o Daime através do modelo arborescente, o que enriquece o debate entre nós.

características do rizoma é ter sempre múltiplas entradas (Ibidem, p. 30). Aqui as multiplicidades são planas, não se deixam sobrecodificar (Ibidem, p. 24-25), e “[...] qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo.” (Ibidem, p. 22). O rizoma é um imenso mapa, sem centro, sem árvores, galhos ou raízes, com múltiplas possibilidades de conexão. Com a abordagem rizomática, Deleuze e Guatarri (2011) pretendem falar sobre multiplicidades, linhas, estratos e segmentaridades, linhas de fuga, agenciamentos, intensidades.

Diversos autores consagrados dialogam com a noção de rizoma, cada um a seu modo. Bruno Latour (2012), ao desenvolver a teoria ator-rede, propõe uma ontologia relacional composta por atores, actantes e agenciamentos, onde se articulam “diversos tipos de forças unidas por serem diferentes” (2012, p. 112). Isabelle Stengers (2017), ao sugerir a necessidade de “reativar o animismo” e pensar com a bruxaria contemporânea, compreende os agenciamentos como encontros entre componentes heterogêneos. Tim Ingold (2012), por sua vez, ao insistir em uma antropologia imersa na vida e em pensar as coisas como entrelaçamentos de fios vitais, aproxima-se da ideia de rizoma para propor a imagem do micélio – redes de fungos com infinitas possibilidades de conexão. Já Marcio Goldman (2021), refletindo sobre os agenciamentos das diferenças enquanto diferenças, amplia a lógica rizomática ao campo das relações afro-indígenas, isto é, ao que é afro, ao que é indígena e ao que é afro-indígena.

Maicon Fecher, numa tentativa de postular uma fitoantropologia da ayahuasca, afirma que a bebida está envolta em um rizoma de agenciamentos:

A conexão entre planos distintos parece ser uma operação característica do universo ayahuasqueiro. Visões, cheiros, técnicas corporais e materiais, rezas, experimentações e conhecimento botânico, são todas colocadas em mediações compondo um rizoma de agenciamentos psicoativos, botânicos, sociais e espirituais. (2017, p. 168)

São inúmeras as possibilidades de se pensar o rizoma da ayahuasca, e aqui proponho algumas direções de reflexão. Um ritual de Daime é tecido por pessoas e por suas histórias de vida, por desejos, intenções e objetivos diversos; por relações de amizade e também de conflito; por espaços materiais mais ou menos estruturados; e por ambientes naturais que, mesmo fora da Amazônia, costumam situar-se em áreas rurais, pequenos refúgios de mata. É composto ainda pela música – sensorial, nas melodias e percussões, e simbólica, nas mensagens dos hinos; pela bebida, saber ancestral indígena cuja combinação de plantas reúne alcaloides e moléculas de potente ação psicoativa, mágica e espiritual; e por uma pluralidade de presenças sutis: espíritos, encantados, orixás, santos e entidades de múltiplas origens. Soma-se a isso a convivência de tradições religiosas e espiritualistas distintas, que se entrecruzam e se transformam mutuamente no interior de um mesmo coletivo ayahuasqueiro. Tudo isso – e muito mais – pode estar presente em um único ritual, em algum centro de Daime ou em outra vertente da ayahuasca.

O rizoma está, também, na trajetória dos adeptos e na composição dos grupos, centros e coletivos ayahuasqueiros. Vamos a um estudo de caso. Em março de 2022 foi fundado na cidade de Bela Vista-MS, fronteira com território paraguaio, o Instituto Universalista Flor das Águas do Rio Apa. O nome homenageia o rio Apa, que fica a 200 metros do casarão de arquitetura antiga, sede do centro. A direção espiritual é exercida por Rodrigo Paredes e Larissa Vilela. Larissa é bióloga, doutora em Ciência e Tecnologia Ambiental e professora efetiva da Rede Estadual de Ensino. Rodrigo é publicitário, produtor audiovisual e artesão. Os parágrafos seguintes, que descrevem o Instituto, foram escritos em coautoria com Larissa. Essa iniciativa – que surgiu após sua leitura de uma primeira versão dessa tese enviada à banca de qualificação – tem como objetivo manter uma descrição mais fidedigna, empreendida por alguém “de dentro” (a própria dirigente), e, ao mesmo tempo, se configura como uma experimentação de escrita que de certa forma dilui a autoridade etnográfica do antropólogo (Clifford, 2011).

A trajetória espiritual de Rodrigo reflete a coexistência e o trânsito entre diferentes tradições religiosas. Seu primeiro contato com a ayahuasca ocorreu na Casa de Convivência e Alquimia Espiritual, situada no Rio de Janeiro, onde residia. Este centro se apresenta como um espaço universalista, dedicado à integração de estudos, práticas espirituais e atendimentos públicos.

Segundo Rodrigo, nos atendimentos da mesa mediúnica os médiuns faziam uso da ayahuasca, sem a participação dos consulentes. Os trabalhos eram realizados de portas abertas, em pleno bairro da Tijuca, permitindo o ingresso livre de qualquer pessoa interessada. O dirigente era daimista e implantou a bebida nos trabalhos espiritualistas. Alguns anos depois, Rodrigo aproximou-se da Umbanda com Daime de Mãe Baixinha, em Lumiar, distrito de Nova Friburgo. Nesse contexto, foi *patacado* – termo que equivale à iniciação na Umbanda –, incorporando o Caboclo Cobra Coral e outras entidades. Embora tenha participado ativamente dos trabalhos de Daime durante esse período, não chegou a fardar enquanto esteve ativo na Flor da Montanha.

Após enfrentar uma série de dificuldades pessoais, Rodrigo chegou ao Ilê Axé Opô Afonjá, um dos terreiros mais tradicionais de Candomblé, com sede no Rio de Janeiro e também na Bahia. Segundo seu relato, foi iniciado para Xangô em apenas um ano de *abiã*⁷⁵ por determinação de Oxalá, que teria exigido sua feitura, sob o risco de morte. Normalmente, no Candomblé, muitos *abiãs* aguardam anos até a iniciação – o que torna sua experiência atípica, mas, conforme afirma, o salvou.

⁷⁵ Abiãs são as pessoas que se tornaram adeptas do Candomblé, mas ainda não foram efetivamente iniciadas.

Antes de seu primeiro contato com a ayahuasca, em 2019, Larissa se identificava como ateu e cética, marcada por uma formação científica que sustentava uma visão de mundo racionalista e distante da experiência religiosa. Sua inserção inicial ocorreu em um contexto xamânico urbano, ocasião em que descreve ter vivenciado uma experiência de revelação ontológica, compreendendo Deus como fonte criadora imanente a todas as formas de existência. A posterior aproximação com a Igreja Flor da Montanha, de Mãe Baixinha, constituiu um momento de encantamento e reconhecimento imediato de pertencimento, sendo interpretado por ela como o marco de seu processo de adesão religiosa.

Tal trajetória deu lugar a um trânsito entre tradições distintas – do Xamanismo urbano à Umbanda e ao Santo Daime – que culminou na fundação do Instituto Universalista Flor das Águas do Rio Apa, motivada pela transformação pessoal advinda da superação de situações de luto, depressão e do fortalecimento de laços familiares proporcionados pelo uso ritual da ayahuasca. Nesse processo, Larissa construiu uma identidade religiosa que combina engajamento institucional – assumindo funções administrativas, organizacionais e de comando ritual – com vínculos espirituais específicos. Após a fundação do Instituto, ambos se fardaram na Flor da Montanha, selando definitivamente a aliança com a linha daimista.

O Instituto, que carrega a expressão “universalista” em seu nome, tem o propósito de integrar diversas tradições espirituais em torno da ayahuasca, mantendo cada linha em sua identidade própria. De acordo com sua estrutura institucional, desenvolve três diferentes práticas: as cerimônias universalistas de ayahuasca, de caráter introspectivo e meditativo; os trabalhos na linha do Santo Daime; e os trabalhos na linha da Umbanda. Em alinhamento com a igreja Flor da Montanha, o Instituto realiza trabalhos que têm origem nessa casa, como o “Mensageiros de Cura”, criado por Mãe Baixinha e voltado à cura material e espiritual, no qual é admitida a manifestação de guias espirituais. Do mesmo modo, fazem as giras de Umbanda com a ingestão do Daime. As giras são acompanhadas por cânticos tradicionais de Umbanda (pontos) que sustentam a corrente espiritual, enquanto a mediunidade é desenvolvida, havendo a incorporação de entidades como caboclos, pretos-velhos, boiadeiros e exus, preservando a estrutura encontrada na Flor da Montanha.

Outra forma de trabalho espiritual importante são as cerimônias de ayahuasca, que em alguns aspectos lembram os chamados rituais xamânicos, especialmente pelo uso de músicas gravadas (*playlists*) compostas por músicas espiritualistas, rezos e canções de diferentes tradições sob a *força* da bebida, geralmente um Daime bem concentrado. Nestas ocasiões, durante a sessão, há a *chamada de caboclos*, momento ao fim da cerimônia em que esses guias espirituais se manifestam por meio dos dirigentes e de alguns adeptos, integrando a experiência introspectiva e meditativa ao trabalho mediúnico. Essa particularidade os diferencia dos centros

xamânicos que visitei. É importante ressaltar que eles próprios não utilizam a expressão Xamanismo para se autodefinirem.

Em minha primeira visita à casa, em outubro de 2023, foi realizada uma cerimônia de ayahuasca, aberta especialmente pela ocasião da minha visita. Eu já havia visitado e participado de alguns rituais com música mecânica⁷⁶ – prática que não me atraía, sobretudo por ser músico no Santo Daime. No entanto, nessa experiência consegui adentrar nos “mistérios da bebida” conduzido pelas músicas reproduzidas no som mecânico. Nesse momento compreendi sensorialmente a razão pela qual o uso de som mecânico se faz presente em várias tradições ayahuasqueiras, como UDV, CCC, ribeirinhos, Xamanismo, entre outras.

Durante a *chamada de caboclos*, eu permaneci sentado, incapaz de me levantar devido ao intenso efeito da bebida. Até que Rodrigo me levantou, segurou meus braços e bradou “Okê Caboclo!”. Neste instante, incorporei um espírito de caboclo sob forte efeito do Daime. A manifestação foi breve, cerca de dez segundos, até que caí de joelhos e comecei a vomitar escandalosamente. O processo foi acompanhado por um grande fluxo de lágrimas e coriza, compondo aquilo que, na categoria nativa, é chamado de “limpeza” – um descarrego de maus fluidos, que pode se manifestar de diferentes formas: efeitos purgativos, choros, bocejos, suor, entre outras (ver capítulo 5). Quando consegui abrir os olhos, percebi que o casal dirigente e mais dois participantes estavam incorporados em espíritos de caboclos, fazendo movimentos com as mãos em minha direção. Eu havia passado por um grave problema pessoal nos meses anteriores, e a sensação, ali, era de cura!

Após essa experiência, filiei-me ao Instituto Universalista Flor das Águas do Rio Apa, ainda que já fosse também filiado à igreja daimista Estrela Dourada-MS. Nos meses seguintes, passei a co-organizar comitivas daimistas de diferentes cidades sul-mato-grossenses – como Campo Grande, Dourados e Ponta Porã – para visitar o Instituto. Nesse mesmo período, um casal daimista, oriundos de Campo Grande, mudou-se para Bela Vista a fim de integrar-se mais diretamente ao Instituto. A comunidade, em expansão, tem dado destaque especial aos trabalhos de Daime, que demandam sobretudo rigoroso estudo musical para a execução correta dos hinários, centrais no ritual daimista.

Em agosto de 2024, o Instituto realizou o primeiro “Festival da Assunção”, dedicado à Assunção da Virgem Maria aos céus (em corpo e alma) não tendo originalmente festividades específicas nesta data no calendário daimista. Na ocasião, o Instituto recebeu a presença de

⁷⁶ Os rituais de Xamanismo urbano geralmente são realizados com listas de músicas tocadas em som mecânico. Os líderes constroem *playlists* novas a cada trabalho, mesmo que algumas músicas podem eventualmente serem escutadas novamente em outras sessões. Há hinos daimistas, músicas indígenas, rezos (canções) xamânicas, músicas instrumentais peruanas, e também músicas de origem não religiosa, como MPB, samba e reggae, desde que haja mensagens espirituais em suas letras.

Marcelo Bernardes, coordenador geral da Flor da Montanha e viúvo de Mãe Baixinha, acompanhado de Eniana Campolina, médium da Flor da Montanha. A programação abarcou uma série de rituais, e o convite foi estendido à irmandade daimista de Mato Grosso do Sul, reunindo representantes de igrejas e casas irmãs, como a Estrela Azul (Dourados), Estrela Dourada (Campo Grande) e a Casa de Cura Estrela do Oriente (Ponta Porã).

Na quarta-feira, 14 de agosto de 2024, o festival foi aberto com uma cerimônia de oferta aos Orixás. No discurso inicial, Rodrigo destacou que aquela “é uma casa híbrida”, ressaltando a integração de diferentes tradições espirituais e sinalizando a abertura institucional ao Candomblé. Durante o rito, houve a sacralização⁷⁷ de seis aves (galos e galinhas) – duas destinadas a Exu orixá, uma para Exu *catiço* (espírito), uma para Pombagira e duas para Xangô, orixá ao qual Rodrigo é iniciado.

Tradicionalmente, no Candomblé, o sacrifício ritual de animais, mais adequadamente denominado “sacralização” ritual, é realizado por um sacerdote específico (como o axogum), de modo a realizar uma troca energética e espiritual com o orixá, mantendo-se o respeito e o cuidado com o animal. Após o abate, todas as partes do animal são aproveitadas e os alimentos são processados como parte do inché ou ixé (comida ritual votiva), distribuído entre os participantes como compartilhamento do axé gerado.

A intenção da oferenda, afirmou o dirigente, era promover saúde e proteção a todos os presentes, assim como a realização de bons trabalhos espirituais. Em seguida, houve a manifestação de Xangô, durante a qual cada um dos presentes, um a um, saudou o orixá. Por fim, o ritual prosseguiu com muito trabalho, como é característico do Candomblé. As aves foram limpas e preparadas, algumas partes foram cozidas para compor as comidas de santo ofertadas a depender da vontade do orixá. Outras partes foram armazenadas para serem consumidas posteriormente pelos participantes. Por fim, o ritual culminou com a limpeza do local e organização do espaço. Atravessamos a madrugada.

As potências de forças do Candomblé foram ativadas em conexão com as forças da ayahuasca. A bebida não foi utilizada neste ritual, mas seu objetivo era justamente preparar o terreno espiritual e potencializar os trabalhos com o Daime que ocorreriam nos dias seguintes. Nesse sentido, as diferentes forças se conectam, se aliam e se potencializam, preservando suas diferenças, assim como propõe José Anjos (2006) ao falar da “Linha Cruzada”. O Candomblé não se fundiu com o Daime no Instituto, mas se entrecruzaram, se aliaram e elevaram suas potências. O resultado é que muitos que chegam ao centro para conhecer a bebida acabam também se beneficiando dos serviços do Candomblé ali oferecidos, como consulta aos búzios e o

⁷⁷ O termo equivale a sacrifício.

borí – ritual que busca harmonizar e fortalecer o *orí* (cabeça) do indivíduo, entendida como princípio individual de destino e consciência, visando a cura, equilíbrio espiritual.

No dia seguinte à oferenda, ocorreu uma gira de Umbanda com Daime, conduzida ao som dos atabaques comandados por Marcelo Bernardes, enquanto alguns aprendizes, entre os quais me incluo, revezaram acompanhando o *ogã*. Foram cantados pontos para várias entidades – Caboclos, Pretos-velhos, Boiadeiros, Exus, Erês –, bem como vários orixás – Oxalá, Ogum, Iemanjá, Oxum e Xangô. Durante a gira, diversas entidades se manifestaram nos médiuns, mas as incorporações mais prolongadas aconteciam em médiuns mais experientes, como Rodrigo e Eniana. Nos pontos de caboclos, o Caboclo Cobra Coral, incorporado em Rodrigo, me puxou para o meio do salão. Senti uma força atravessar meu corpo, que se inclinou e entortou levemente, até que retornei ao meu lugar. Mais tarde, quando os boiadeiros estavam *em terra*, a entidade incorporada em Eniana me puxou novamente para o centro, colocando-me para rodar. Girei várias vezes de olhos fechados, fiz vários gestos que não vi, e em seguida voltei ao meu lugar.

Depois de um intervalo de cerca de uma hora, deu-se início o trabalho Mensageiros de Cura, realizado nos moldes da tradição daimista. Todos com a farda específica e dispostos ao redor da mesa de centro, com os músicos e médiuns mais experientes posicionados nas primeiras fileiras. O início do trabalho contou com oferendas de comidas de santo sem sacrifício animal – como o *padê* para Exu e a oferta de frutas, mel e tabaco para os Caboclos e para o Ossain – orixá que vive na floresta, reconhecido como o senhor e sacerdote das folhas, com capacidade de curar doenças do corpo e do espírito, e que, portanto, possui estreita ligação espiritual com a bebida ayahuasca. O Caboclo Cobra Coral deu uma preleção, com conselhos espirituais à corrente de médiuns. No decorrer do trabalho, outras entidades – em especial espíritos de Caboclos e Exus – incorporaram em diferentes participantes, inclusive eu próprio.

Na sexta-feira, 16 de agosto de 2024, realizou-se o hinário O Cruzeiro Universal, do Mestre Raimundo Irineu Serra. Esse ritual marcou um momento histórico para o Instituto: o primeiro fardamento oficial, com doze membros recebendo a farda, entre eles famílias inteiras – pai, mãe e filha. O encontro reuniu cerca de sessenta participantes. Daimistas de várias cidades do Mato Grosso do Sul compareceram. Boa parte dos presentes pertenciam às igrejas Estrela Dourada e Estrela Azul, ambas pertencentes à instituição CEFLI. Por essa razão, Marcelo Bernardes, sugeriu que o hinário fosse cantado de acordo com as métricas e cadências tradicionais do CEFLI, respeitando a forma como a maioria ali estava habituada a entoar. Essa

escolha diferenciou-se do padrão métrico do ICEFLU – linhagem do Padrinho Sebastião – à qual o Instituto é ligado simbolicamente.⁷⁸

A execução do hinário foi deslumbrante, com violões, percussão, a flauta de Marcelo Bernardes e a força de um grande número de daimistas experientes no canto. Durante o trabalho, Rodrigo incorporou o Caboclo Cobra Coral, que realizou atendimentos espirituais a diversos participantes – algo pouco usual no contexto daimista. Algumas pessoas eram encaminhadas para a Casa de Santo⁷⁹ para se recompor antes de retornar ao salão. Enquanto isso, o assentamento de Exu permaneceu posicionado aos pés do cruzeiro daimista. Dessa forma, a presença da Umbanda e do Candomblé não era apenas visualizada nos espaços ritualísticos ou nas incorporações dos dirigentes e médiuns, mas também sentida pelos visitantes, que ao final comentavam entre si sobre a intensidade espiritual da cerimônia e sobre a maneira natural com que as diferentes forças coexistiam e se entrecruzavam.

Essa breve descrição buscou demonstrar a coexistência de diferentes tradições religiosas sob a lógica do rizoma, tal como propõe Anjos (2006) e Goldman (2021), isto é, conexões com a manutenção das diferenças. No Instituto Flor das Águas do Rio Apa convivem Santo Daime, Umbanda, Candomblé e Linha Universalista.⁸⁰ As forças se aliam e se potencializam, mas sem que uma tradição se dilua na outra. O Candomblé não vai se tornar Daime ou se fundir com o Daime e nem o contrário; cada qual mantém sua integridade e seu espaço próprio. Mesmo que ligados em diversos pontos neste centro, as práticas de Candomblé e as práticas de Daime ocorrem em momentos distintos. Ainda que se beba o Daime nas giras de Umbanda, e que as entidades da Umbanda se manifestem nos trabalhos de Daime, a Umbanda continua sendo Umbanda e o Daime continua sendo Daime. Trata-se de uma dinâmica de entrecruzamento, não de fusão. As práticas são combinadas e são realizadas experimentações, mas as religiões não se fundem. Por exemplo, mesmo que as oferendas aos orixás sejam realizadas nas aberturas dos trabalhos daimistas, ou que a bebida Daime seja ingerida em um ritual candomblecista do borí⁸¹, ambas as tradições mantêm-se como tais.⁸²

A lógica do rizoma manifesta-se de forma particularmente evidente nas redes xamânicas contemporâneas. Há centros que realizam, paralelamente, rituais do Daime, do Xamanismo não

⁷⁸ Há particularidades nas formas de cantar os hinários nas diferentes vertentes daimistas. Aos olhos de um leigo ou de um neófito passariam despercebidas, mas daimistas experientes conhecem as diferenças tanto em trechos das melodias, quanto nas repetições das estrofes, assim como no ritmo.

⁷⁹ A Casa de Santo é o recinto em que ficam posicionados os assentamentos dos orixás. Nos rituais de Daime, é também utilizado como “quarto de cura”, onde as pessoas possam deitar até se recuperar.

⁸⁰ Eu poderia chamar de Xamanismo, porém os próprios dirigentes rejeitam essa denominação.

⁸¹ Recentemente Rodrigo acionou a ingestão da bebida Daime para os membros da igreja em um ritual coletivo de borí.

⁸² Aqui finda o trecho escrito em coautoria com Larissa Vilela.

indígena, da pajelança indígena – conduzidos, por vezes, por comitivas de indígenas do tronco Pano –, além de práticas de Umbanda. Essas tradições são dinâmicas: reinventam-se constantemente, e mesmo os povos indígenas criam novos modos rituais. Há misturas, mas não fusões. Os participantes transitam entre diferentes práticas e se relacionam com uma multiplicidade de forças. A bebida Daime / ayahuasca – ser não humano dotado de potente agência – atua como elo entre pessoas, tradições religiosas, seres espirituais e múltiplas realidades. Em artigo recente, sugeri: “Por que não experimentar intitulações? Rizoma das religiões ayahuasqueiras, rizoma dos xamanismos ayahuasqueiros, rizoma da ayahuasca...” (Fernandes, 2021, p. 76). Nesse rizoma de agenciamentos (Fecher, 2017), coexistem e se entrelaçam diversos planos: pessoas, instituições, políticas públicas, saberes orais e escritos, práticas rituais, tradições, plantas e substâncias psicoativas, divindades, entidades, encantados e espíritos.

Embora a noção de rizoma auxilie na análise e descrição das múltiplas combinações que se manifestam na formação da imensa rede daimista⁸³, podemos, sob outra perspectiva, propor a ideia de cipó. Esta não corresponderia exatamente a um pensamento arborescente, pois a liana se assemelha ao rizoma em seu modo de crescimento – com a diferença de que há um ponto de partida, enquanto o rizoma não possui um centro definido. Em sua expansão, o cipó se entrelaça a tudo o que encontra, crescendo em múltiplas direções. Podemos enxergar a sua base, mas nem sempre são perceptíveis os caminhos que ele toma. Na floresta, os cipós crescem livremente pelas árvores; já em âmbito doméstico, são manejados: podam-se as hastes menores e preserva-se a principal, o que favorece o fortalecimento da base.

Se tomarmos a ideia de cipó como alegoria do Daime, podemos dizer que a sua base corresponde à tradição daimista fundada por Mestre Irineu, enquanto as diferentes vertentes seriam as hastes que se entrelaçam ao que encontram pelo caminho. A linha do Alto Santo, de caráter não expansionista, corresponderia a um cipó cuidadosamente manejado, no qual se conserva apenas a haste principal. A linha do CEFLI, fundada por Luiz Mendes do Nascimento, representaria um manejo moderado, em que se preservam algumas hastes secundárias. Já a linha da ICEFLU, de Sebastião Mota de Melo, figuraria como um cipó livre, cujas múltiplas hastes se desenvolvem sem controle definido. Assim, o Alto Santo manteria estritamente a tradição de Irineu Serra; o CEFLI a conservaria, mas com abertura a algumas inovações; e a ICEFLU acolheria as mais diversas transformações e expansões, difundindo-se em múltiplos formatos pelo mundo.

⁸³ Edward MacRae, na arguição do exame de qualificação da presente tese ocorrido em 08/11/2024, afirmou que a ideia de rizoma “dá conta das dificuldades de se estruturar os grupos daimistas de maneira hierárquica e centralizadora. A própria ICEFLU já desistiu de se ver como seu grande centro”.

* * *

Neste capítulo procurei evidenciar a multiplicidade que envolve a ayahuasca – esse preparado vegetal de origem indígena que, ao longo do tempo, passou por um amplo processo de expansão, alcançando centros urbanos no Brasil e em outros países. Seus diferentes nomes, composições e contextos rituais de uso revelam uma pluralidade ontológica, epistemológica e cultural. Busquei oferecer uma breve descrição dos diversos contextos em que a ayahuasca é utilizada ritualmente e que venho conhecendo desde 2009, ano em que me fardei no Daime. Com o intuito de entrelaçar teoria e etnografia (Peirano, 1992), concluo o capítulo apresentando a descrição de um centro específico – o Instituto Universalista Flor das Águas do Rio Apa –, escrita em coautoria com a dirigente local, e procuro atravessar essa descrição com a ideia de rizoma.

CAPÍTULO II

OS ANTROPÓLOGOS DO DAIME

2.1 – A categoria “antropólogo ayahuasqueiro”

Beatriz Labate, em sua dissertação de mestrado (2000) publicada posteriormente como livro (2004), forjou a categoria “antropólogo ayahuasqueiro”, que já na denominação pressupõe uma concreta participação: o antropólogo que pesquisa ayahuasca e é ayahuasqueiro. Em uma introdução alongada, a antropóloga apresenta o histórico da sua pesquisa e debate “o pesquisador como objeto e alguns problemas da etnografia no estudo antropológico dos enteógenos”. Labate afirma que em sua própria trajetória, a ayahuasca alcançou um “duplo viés: uma busca existencial pessoal e um fascínio antropológico pelos modelos culturais criados ao redor de seu consumo” (2004, p. 28). Ao iniciar sua pesquisa organizou um congresso sobre ayahuasca na Unicamp⁸⁴ em 1997, tendo se fardado no Daime, na linha do Padrinho Sebastião, num trabalho ocorrido durante o evento.

A pesquisadora se coloca, então, nessa dupla inserção, de ayahuasqueira e antropóloga: “uma situação cheia de ambiguidades, (...) com dificuldades que lhe são inerentes. (...) mais do que uma espécie de esquizofrenia interna, de um eu dividido entre uma parcela (antropóloga) e outra (pessoal), este lugar de fala⁸⁵ (...) é potencialmente rico” (Idem, p. 37). Mais que uma dupla inserção, ser antropóloga ayahuasqueira demandaria uma dupla iniciação e uma dupla trajetória (de antropóloga e de ayahuasqueira), e a confirmação pública desse posicionamento. Como o antropólogo ocupa um “espaço entre, liminar, de mediação cultural” (Idem, p. 38), é fundamental que ele esteja inserido no seu campo de pesquisa e, como diz Labate, ao se tratar de religiões ayahuasqueiras, “para a compreensão de alguns aspectos da cosmologia e do ritual, é produtivo participar do ritual ou mesmo ser de dentro” (Idem, p. 39).

Beber ayahuasca se faz necessário não só porque “simboliza uma política de alianças” com os nativos, mas principalmente porque “o daime sendo o ‘professor dos professores’ traz ‘ensinamentos’, ‘conhecimentos’, ‘revelações’ que não poderiam ser apreendidos de outra forma”⁸⁶ (Idem, p. 47-48). Além disso, ao usar a bebida, “o pesquisador seria posto à prova: se você deseja estudar o daime, deve ser capaz de tomá-lo por você mesmo” (Idem, p. 49). E isso nem sempre é algo prazeroso de se fazer. A própria Labate afirma que tomar Daime por

⁸⁴ Trata-se do I CURA – I Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca, ocorrido no IFCH da Unicamp, tendo reunido cientistas de diversas áreas e ayahuasqueiros do Brasil e do mundo. Como resultado desse evento, foi publicado o livro *O Uso Ritual da Ayahuasca* (Labate; Araújo, 2002).

⁸⁵ Importante notar que Labate utiliza a expressão “lugar de fala” num momento anterior a sua popularização, que se deu posteriormente sobretudo a partir de discussões de políticas de identidade que emergem no contexto do ativismo na internet. Sobre essa questão, ver Djamila Ribeiro (2017).

⁸⁶ No capítulo 5 demonstrarei, através das narrativas de diversos antropólogos e antropólogas, que a performance de uso da bebida está diretamente relacionada com a produção acadêmica sobre o tema.

obrigação, para a execução da pesquisa, passou a representar, em alguns momentos, um fardo (Idem, p. 47). Não estamos falando de algo corriqueiro:

Tomar plantas psicoativas é uma experiência individual cuja intensidade e cujos efeitos só podem ser avaliados por quem participa dela. Beber a ayahuasca implica na perda do controle pessoal sobre a grade espaço-temporal. Embora não perca a consciência, o sujeito não tem opção de entrar e sair da experiência conforme a sua vontade própria. Participar dos rituais tem um efeito extremamente intenso sobre a sensibilidade e sobre a razão – precisamente na ocasião em que supostamente o antropólogo deve ser um “observador”. Isto leva a técnica da observação participante a um ponto em que ela se desmonta. Não há mais observação participante enquanto uma combinação de “observação” e de “participação”: há participação integral que afeta drasticamente a natureza da observação (que inclui a “sensibilidade” e a “razão”). Como conviver com a perda dessa fronteira? (Idem, p. 51)

Essa citação de Labate instiga a repensar o trabalho de campo antropológico, conforme consagrado com a publicação de *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski, no primeiro quartel do século XX. Como diz Peirano, foi com Malinowski, na década de 1920, que “o mito da pesquisa de campo foi legitimado” (1992, p. 4). Mesmo que esse mito tenha sido abalado com a publicação de seus diários de campo em 1967 e que tenha sido historicamente comprovado que W. H. R. Rivers previamente explicitara muitos dos pressupostos malinowskianos (Peirano, 1992), é na introdução de *Argonautas* que a observação participante foi primeiramente descrita e teorizada, tornando-se referência principal (ou pelo menos ponto de partida) para todas as gerações subsequentes. Ainda hoje, no Brasil, todo estudante de antropologia lê – ou é estimulado a ler pelos seus professores – a introdução e os capítulos da obra considerada como o marco principal da antropologia social.

Com a pretensão de se afirmar como uma ciência acadêmica, a antropologia estabeleceu seu método, o “etnográfico”, cuja realização se daria através da observação participante. Malinowski postulou explicitamente seus princípios: convívio prolongado, aprender a língua do povo estudado, compreender o “ponto de vista do nativo”. Do nascimento da antropologia moderna em um contexto colonial, não tardou para que outros antropólogos, no decorrer do século XX, criticassem, problematisassem e repensassem esse exercício principal da atividade antropológica. Chegou o momento em que a antropologia deixou de ser realizada apenas por europeus e/ou norte-americanos que viajavam para ilhas distantes, tribos africanas, aldeias indígenas na América. Os países do terceiro mundo, antes considerados meramente como lócus dos objetos de pesquisa, passaram a produzir cada vez mais antropólogos⁸⁷, assim como a antropologia, nos mais variados contextos, passou a ser efetivamente empreendida “em casa”.

⁸⁷ Eriksen e Nielsen (2007) apontam, a título de exemplo, que o Brasil tem hoje muito mais antropólogos que a Inglaterra, uma das matrizes da antropologia no mundo.

Nesse período de um século, as representações antropológicas, antes postulados científicos sobre culturas e sociedades, passaram a ser consideradas como “ficção” no sentido de algo construído, modelado – *fictio, fingere* (Geertz, 2008, p. 11; Clifford, 2016, p. 37). Geertz (2008) ressalta que a antropologia é a mais artesanal das ciências sociais. A partir da década de 1980 a crítica pós-moderna, assim como outros pensadores não necessariamente identificados com ela, deu ênfase ao aspecto literário das etnografias, tomando-as como gênero narrativo, bem como à subjetividade do antropólogo e à dimensão política das representações antropológicas (Clifford; Marcus, 2016). Posteriormente, desconstruíram-se conceitos como o de cultura, tão caros a essa disciplina⁸⁸. A antropologia já não é mais a mesma. Se já era diversa desde a sua formação, é hoje ainda mais múltipla, variada, heterogênea. Como disse Tim Ingold, “a antropologia será sempre uma disciplina em aberto: ela não pode se constituir de maneira mais definitiva do que a vida social da qual ela se ocupa” (2019, p. 8). E a observação participante, contudo, continua como a marca registrada do ofício antropológico.

Se não podemos (ou queremos) mais seguir ao pé da letra a *mise-en-scène malinowskiana* – expressão usada por George Marcus (2004) – pela diversidade de contextos em que a antropologia é aplicada hoje, também é verdade que não deixa de ser importante e útil recorrer aos clássicos sempre que possível e / ou necessário. A *história teórica* dessa disciplina é espiralada, teorias vem e vão, antigas proposições voltam à tona com novas reflexões (Peirano, 1992). A crítica pós-moderna, que trouxe profícuos debates para a comunidade antropológica, por vezes relegou os clássicos a um passado não desejável nem aproveitável da antropologia. Segundo Teresa Caldeira (1988), essa crítica teria levado à ilegibilidade dos clássicos, a não ser de forma histórica e crítica. Mas é preciso ressaltar que a antropologia existe hoje porque tiveram seus precursores. Não à toa que textos escritos há um século ou mais são ainda revisitados e, mais que isso, leituras obrigatórias no melhor sentido da palavra.

De todo modo, é vantajoso refletirmos sobre formas outras de se empreender antropologia, que nos remete a problematizações sobre o que é etnografia. Há quase quatro décadas Eunice Durham já nos falava sobre “uma valorização crescente da subjetividade do observador – a experiência, os sentimentos, os conflitos íntimos do pesquisador” (1986, p. 26). Em seu capítulo na clássica coletânea *A aventura antropológica*, Durham (1986) afirma que estamos passando da “observação participante” para a “participação observante” e fazendo uma antropologia de nós mesmos. Mas “se essa transformação da natureza do trabalho de campo apresenta aspectos muito positivos, não deixa de ser verdade que a reflexão teórica e

⁸⁸ Ver Lila Abu-Lughod (2018).

metodológica tem se revelado um tanto omissa quanto aos problemas epistemológicos envolvidos.” (Idem, p. 27).

Tal comentário de Duhram data, ironicamente, do mesmo ano que foi publicado *Writing culture* (Clifford; Marcus, 1986), publicado no Brasil como *A escrita da cultura* somente em 2016 (Clifford; Marcus, 2016). A partir desse momento (fins de 1980), há uma intensificação da reflexividade na etnografia, e esse debate chega e se espalha pelo Brasil. Em 1988 Teresa Caldeira afirmou: “O antropólogo contemporâneo tende a rejeitar as descrições holísticas, se interroga sobre os limites de sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à sua interpretação, sempre parcial.” (p. 133). A antropologia no Brasil, diz Caldeira (1988), por realizar um estudo sobre e uma busca do “outro” na nossa própria sociedade, já se configura como um exercício diferentemente crítico, assim como outros tipos de antropologias minoritárias, por exemplo a antropologia feminista. O antropólogo Gilberto Velho, que estudou sociedades urbanas brasileiras, em 1978 já prenunciava o “caráter de interpretação e dimensão de subjetividade” do trabalho antropológico (Velho, 1978, p. 42).

Porém, como podemos definir, ao menos brevemente, o que é etnografia? Segundo José Magnani, antropólogo da USP e referência nos estudos de antropologia urbana,

podemos postular que a etnografia é o método próprio de trabalho da antropologia em sentido amplo, não restrito (como técnica) ou excludente (seja como determinada atitude, experiência, atividade de campo). Entendido como método em sentido amplo, engloba as estratégias de contato e inserção no campo, condições tanto para a prática continuada como para a experiência etnográfica e que levam à escrita final. Condição necessária para seu exercício pleno é a vinculação a escolhas teóricas, o que implica não poder ser destacada como conjunto de técnicas (observação participante, aplicação de entrevistas, etc.) empregadas independentemente de uma discussão conceitual. (2009, p. 136)

A observação participante, como técnica de pesquisa, não esgota o que é etnografia (Marras, 2021), haja vista que esta é uma imersão, um mergulho, uma experiência (na vida) do outro que se quer estudar. “O método etnográfico consiste num mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana desses Outros que queremos apreender e compreender”, sustenta Urpi Montoya Uriarte (2012, p. 5), mas “para mergulhar é preciso não apenas saber mergulhar, mas também gostar de mergulhar” (Idem, p. 2). Desse modo, “a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal” (Goldman, 2006, p. 167). A etnografia é, então, “uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois – e muitas vezes mais – sujeitos conscientes e politicamente significativos” (Clifford, 2011, p. 41), empreendida através de uma comunicação interativa e intersubjetiva (Fabian, 2013). A etnografia se constrói a partir das relações estabelecidas “em campo”.

Em seu famoso ensaio “Do ponto de vista dos nativos”, o antropólogo estadunidense Clifford Geertz, apoiado no psicanalista Heinz Kohut, distingue os conceitos de experiência-próxima e experiência-distante. A experiência-próxima é o que uma pessoa usaria naturalmente e sem esforços para definir aquilo que seus semelhantes veem, sentem, imaginam. Experiência-distante é o que um especialista de qualquer tipo utiliza para levar a cabo seus projetos científicos, filosóficos ou práticos. Trata-se de uma questão de grau, pois um conceito não é necessariamente melhor que o outro, nem de se preferir um ao outro. Limitar-se à experiência-próxima deixaria o etnógrafo preso num emaranhado de miudezas, e limitar-se à experiência-distante deixaria o etnógrafo perdido em abstrações e jargões. A verdadeira questão diz respeito a como os dois tipos de conceitos se relacionam na análise antropológica, como esses dois conceitos são empregados na interpretação de um *modus vivendi* de um povo (Geertz, 2012, p. 87-88).

A etnografia, assim, não é apenas um conjunto de técnicas de coleta de dados no trabalho de campo, e nem somente uma teoria científica, mas o encontro dessas na figura do antropólogo. Trata-se de “um ‘diálogo’ entre a teoria acumulada da disciplina e o confronto com uma realidade que traz novos desafios para ser entendida e interpretada” (Peirano, 1992, p. 9). A pesquisa de campo pode então revelar, no (e não ao) pesquisador, “aquele resíduo incompreensível, mas potencialmente revelador” existente entre as categorias nativas apresentadas e o acúmulo teórico do antropólogo. “As impressões de campo não são apenas recebidas pelo intelecto, mas têm impacto na personalidade total do etnógrafo, (...) na experiência singular de uma ‘única’ pessoa” (Peirano, 1990, p. 7). A alteridade – aspecto crucial para o projeto antropológico desde sua origem – se dá não apenas no encontro entre sujeitos (pesquisador e pesquisado), mas sobretudo no próprio antropólogo: seu conhecimento na disciplina confrontado à sua experiência em campo.

O trabalho etnográfico realizado no enredo de performance do uso ritual da ayahuasca remete a uma série de problematizações, algumas idiossincráticas a cada contexto, mas podemos apontar duas como bastante evidentes: 1) a interação entre humano e planta (ayahuasca / antropólogo), assim como as experimentações e experiências em arranjos mágicos, encantados, espirituais, por parte do antropólogo que se submete a beber Daime; e 2) a adesão dos antropólogos à religião ou coletivo ayahuasqueiro no qual faz pesquisa. Antes de abordar essas situações, passarei brevemente por exemplos vindos do campo das religiões afro-brasileiras e outros, tanto no que toca às experimentações dos antropólogos em relação às imponderabilidades do “mundo espiritual”, quanto à adesão dos antropólogos que pesquisam religião.

2.2 – As imponderabilidades do “mundo espiritual” e a adesão dos antropólogos

Malinowski, em *Argonautas*, menciona os *imponderáveis* do trabalho de campo, isto é, os eventos e situações extraordinárias ocorridas com o pesquisador no decorrer de sua pesquisa. Seguindo Alberto Groisman (2022a), sobre o qual tratarei mais adiante no texto, opto pela expressão *imponderabilidades*, que o autor usou para se referir às experiências relacionadas, entre outras coisas, ao uso de Daime e Santa Maria e incorporação de espíritos por ele próprio. A proposta é refletir, ao menos brevemente, sobre as imponderabilidades do “mundo espiritual” sentidas pelos antropólogos, isto é, quando acontecimentos relacionados ao que os adeptos denominam grosso modo de “espiritual” (mediunidade, oráculos, experiências visionárias, entre outras) irrompem no trabalho de campo.

Minhas primeiras impressões e reflexões sobre tais imponderabilidades datam de 2009, quando me fardei no Daime e também iniciei um trabalho de campo sistemático em terreiros de Umbanda e Candomblé em minha cidade natal (Campo Grande-MS). Já em meu primeiro trabalho de Daime, passei pela experiência mediúcnica da incorporação de espíritos⁸⁹ (o que continuou acontecendo nos anos vindouros), assim como outras experimentações visionárias com a bebida (visões, percepções, vibrações, irradiações, insights) que, conforme demonstrarei adiante (ver capítulo 5), são inclusas na categoria nativa daimista miração. Por outro lado, também vivenciei imponderabilidades no universo das religiões afro-brasileiras, como a consulta ao jogo de búzios (oráculo africano bastante presentes nos Candomblés) ou diálogos impressionantes com as entidades da Umbanda, onde muito do conteúdo falado por tais entidades me intrigava: “como que este Caboclo sabe sobre isso da minha vida?”. Esses tipos de vivências apontavam para a existência de um mundo espiritual, algo que eu nunca duvidei, mas algumas vezes questioneei.

Em um dos seus seminais artigos em que compara a antropologia às tradições esotéricas, José Jorge de Carvalho aponta:

se já é difícil interpretar processos de subjetivação que incluam a multiplicidade de eus, muito mais problemático se torna equacionar as situações nas quais o próprio etnógrafo experimenta o transe extático. Esses casos, aparentemente bem mais numerosos do que se imagina, são via de regra mantidos à margem dos textos antropológicos ditos profissionais, ficando infelizmente restritos à esfera da vida privada dos estudiosos. (1993, p. 105)

Pouco ainda é debatido, na literatura antropológica sobre religiões afro-brasileiras, acerca da experimentação do transe do antropólogo “rodante”, isto é, que “recebe” os orixás nos rituais

⁸⁹ Minhas primeiras experiências mediúnicas de incorporação no Daime foram de “espíritos sofreadores” ou “espíritos sem luz” que, muitas vezes, são experiências angustiantes e até mesmo assustadoras. Após um ano frequentando os trabalhos, já fardado, passei a incorporar os “guias”: geralmente espíritos de “Caboclos”, mas nem sempre na estética da umbanda. Na ótica daimista, muitos guias “Caboclos da ayahuasca” são diferentes dos “Caboclos da umbanda”.

candomblecistas ou as entidades nos rituais umbandistas. Vagner Silva (2006) apresenta, de modo breve, um trecho da fala do antropólogo Roberto Motta que afirma ser prejudicial para a pesquisa o antropólogo “rodar no santo”, por uma questão de status e posições dentro do terreiro. Uma análise aprofundada sobre o tema, por antropólogos que experimentaram essa forma de transe, seria de grande valia para a disciplina – ou ainda uma análise comparativa das experiências (de antropólogos) do transe de incorporação e com a bebida ayahuasca (ou das duas concomitantemente, como no caso do Umbandaime). Como afirmou José Jorge de Carvalho na citação acima, tais experimentações via de regra ficam, infelizmente, restritos à esfera da vida privada dos estudiosos.

É intrínseco ao fazer antropológico nas religiões afro-brasileiras – e, como veremos, nas religiões da ayahuasca – se deparar com as imponderabilidades que no mínimo desafiam o modo de pensar cartesiano típico das disciplinas acadêmicas.⁹⁰ Um bom exemplo é o oráculo. O jogo de búzios é um dos principais elementos do Candomblé, responsável por comunicar aos adeptos, os instruir em suas vidas. É comum ouvir, junto ao povo-de-santo, que através dos búzios “o orixá fala”. José Jorge de Carvalho afirmou “haver constatado a acuidade de inúmeras leituras do jogo de búzios praticado por membros do xangô de Recife” (1993, p. 105) e que ele próprio aprendeu a jogá-lo. Sobre isso desabafou o antropólogo: “implica mergulhar numa dimensão em que não posso dar conta, racionalmente, como cientista social e acadêmico, da certeza das afirmações que ousou fazer quando jogo os búzios para alguém.” (Idem, *ibidem*). Vagner Silva nota que muitos antropólogos que pesquisaram nas religiões afro-brasileiras aprenderam a jogar búzios (2006, p. 91).

Dentro do povo-de-santo, muitas pessoas não tomam decisões importantes sem antes consultar os búzios. É claro que muitos antropólogos se aproveitam pessoalmente do jogo de búzios, na resolução de problemas ou em suas escolhas, mas muitas vezes o oráculo pode interferir no andamento da pesquisa antropológica. Vagner Silva (2006, p. 90) cita a fala de uma antropóloga (não identificada) que, ao iniciar uma pesquisa em um terreiro com uma colega também antropóloga, foi convidada para diversas ocasiões pela mãe-de-santo e instruída para que fosse sozinha, pois haviam jogado búzios e disseram que a colega de pesquisa era “negativa”. Nesse caso, o jogo de búzios abriu as portas para uma e fechou para a outra. Há também o relato de Rita de Cássia Amaral: no terreiro em que pesquisava, era sempre associada a Obaluaiê, um orixá que segundo ela despertava medo, reverência, “uma coisa meio de gente perigosa”; depois que a mãe-de-santo jogou os búzios e confirmou que ela era de Ogum, ficou

90 Não podemos deixar de admitir que a antropologia está na vanguarda por trazer à tona debates desse tipo.

uma “coisa mais *light*, mais amiga, mais tranquila”, e ela adquiriu mais confiabilidade com seus interlocutores (Apud Silva, 2006, p. 90).

Um caso interessante envolvendo oráculo é problematizado por Rita Laura Segato em seu artigo sobre “o discurso racional da antropologia frente ao sagrado” (1992). Ela revisita sua tese de doutorado (Segato, 1984), na qual analisou as divindades (Orixás) enquanto descritores de personalidade, e afirma ter passado por cima do fato de que é através dos búzios que um Orixá é atribuído a uma pessoa, e não previamente ou necessariamente através das características de sua personalidade. Narra um caso significativo do seu processo de pesquisa:

Para dar um exemplo, sendo que meu orixá é Iansã, que segundo acredito, me descreve com bastante aproximação, não soube que papel dar na redação final da etnografia (Segato, 1984) ao fato de que cada vez que os búzios foram jogados para mim, efetivamente, caíram na posição em que Iansã “fala”. Para dizer a verdade, teria sido possível discorrer sobre tudo o que me interessava sem necessitar fazer menção desta “coincidência” apenas uma vez. Contudo, me pergunto: o que é prescindível, acessório, aqui? Essa coincidência significativa do oráculo ou a relação significativa entre orixás e tipos de personalidade? Tenho evidências de que, para a maioria dos membros do xangô, a precisão dos veredictos emitidos pelo oráculo constitui uma das matérias centrais e iniludíveis do culto (1992, p. 126)

O que fazer, como lidar, como analisar, como textualizar situações como esta? Um oráculo através do qual os deuses falam. Segato sabia ser de Iansã devido à sua personalidade, mas Iansã falou com ela, se confirmou a ela, através dos búzios. Ela é filha de Iansã porque o oráculo falou, e por consequência, suas características pessoais são desse orixá. E posteriormente, neste célebre artigo publicado oito anos depois da sua tese de doutorado, ela admite que não soube que lugar proporcionar a algo tão relevante em seu trabalho de campo, como o papel do oráculo e suas ocorrências com este. Segato, ao trazer essa passagem, está fazendo uma crítica a uma perspectiva de antropologia que “comporta-se como uma espécie de empresa missionária”, a qual, assim como os missionários religiosos, produzem um “achatamento do mundo” capaz de captar apenas “aquelas práticas ou aspectos de práticas que se adéquam a um sincretismo muito particular, que podem conviver com a razão ocidental, condenando aqueles aspectos que não se adéquam a ficar atenuados ou até mesmo esquecidos” (1992, p. 126).

Dentro de um terreiro afro-brasileiro há muitas circunstâncias que não podem “conviver com a razão ocidental”: “Um terreiro está repleto de outros seres e de outras forças, e estes e estas entram em ação mesmo quando o antropólogo não quer” (Goldman, 2014, p. 11). No afamado artigo “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”, o antropólogo e professor do Museu Nacional Marcio Goldman (2003) descreve uma passagem em que ouviu os “tambores dos mortos”: recrutado pela mãe-de-

santo do terreiro que pesquisava, levou dois ogãs⁹¹ e duas filhas-de-santo para realizar um despacho dos pertences de uma mulher do terreiro que havia falecido; ao jogarem, de uma ponte, os objetos no rio, as filhas-de-santo manifestaram os gritos de seus orixás e, nesse momento, Goldman se deu conta que elas estavam em transe desde que entraram no carro; algum tempo depois, o antropólogo passou a ouvir tambores sendo tocados e achou, de início, que eram de algum outro terreiro ou bloco afro na localidade.

Após voltarem ao terreiro, em uma conversa com um dos ogãs, seu melhor informante (Goldman usa esse termo) e um dos seus melhores amigos em Ilhéus lhe contou que anos atrás havia realizado um despacho desse tipo, e que teria ouvido os atabaques *dobrarem* (espécie de repique lento, sequencial e cadenciado); ao chegar no terreiro narrou o ocorrido, e a mãe-de-santo e as outras pessoas mais velhas ficaram contentes pois este era um bom sinal: os mortos teriam aceitado em paz o espírito e a oferenda. Goldman então disse a seu amigo que também ouviu os atabaques dobrarem, o qual ficou em silêncio e depois mudou o assunto. O antropólogo então percebeu que “os tambores que (...) ouvira simplesmente não eram deste mundo” (Goldman, 2003, p. 448). Após narrar esse acontecimento em seu artigo, Goldman apresenta notáveis reflexões sobre antropologia, etnografia e trabalho de campo.

Ainda no âmbito das religiões afro-brasileiras, Roberto Motta, pesquisador do Xangô pernambucano (culto aos orixás), relata: “Uma vez, numa obrigação de Balé que Manuel [pai-de-santo] não me deixou olhar, eu abri a porta e tirei um retrato. E quatro meses depois eu tive um diagnóstico de um problema na vista tão sério que eu fiquei achando que era castigo. Até hoje eu acho que foi castigo.” (Apud Silva, 2006, p. 104). Outro caso curioso, descrito por Marcelo Camurça (2009), é o da socióloga / antropóloga Fátima Tavares. No fim da década de 1980 ela ingressou no mestrado em sociologia na UFRJ para pesquisar o movimento operário pré-64. No decorrer da pesquisa, acabou fazendo um curso de Tarô, e ao perguntar às cartas se terminaria o mestrado, recebeu a resposta afirmativa, mas que o tema mudaria para ocultismo / esoterismo. Tavares acabou defendendo uma dissertação em sociologia sobre a iniciação no Tarô (Tavares, 1993), e uma tese em antropologia sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro (Tavares, 1998), ambas pela UFRJ.

Um episódio ilustrativo, cômico, foi narrado pelo dirigente de uma igreja daimista no Rio de Janeiro:

Teve uma antropóloga, uma vez, que foi até interessante. Ela queria estudar, não queria entrar (...) ela tomou o daime e foi lá pro cantinho da Igreja e ficou olhando a gente com uma cara de deboche daquela. E eu entrei no pensamento

91 “Título honorífico, dado a homens de boa situação financeira e prestígio social ou político, capazes de ajudar e proteger o terreiro, bem como a outros, escolhidos por sua honorabilidade e prestação de relevantes serviços à comunidade religiosa. São escolhidos pelo chefe do candomblé ou por um orixá incorporado” (Cacciatore, 1977, p. 195).

dela pra ver o que ela pensava. “Mas parece o exército da salvação, que babaquice!” (...) E na miração eu vi ela sentada numa montanha de livro. Era uma mulher inteligente que já tinha lido mais de cem livros (...) E ela sentada naquela montanha de livros só olhando a gente de cima, superior (...) Ela ia analisando tudo. De acordo com o que o hino ia dizendo ela ia dando referências bibliográficas pra que o hino tava falando “Isso o Lévi-Strauss falou (...) Isso a Margareth Mead não sei o quê” (...) a mulher parecia um computador. Aí o hino tava falando dos seres da floresta, ela falou “seres da floresta, que não sei o quê” e ridicularizou aquilo ali. Daqui a pouco, do lado dela, senti uma presença. “Boa noite”. Quando ela olhou era um homem verde, com orelha pontuda. Rapaz! Essa mulher começou a gritar no salão, fez um berreiro “ai, ai, tem um ser aqui, tá querendo entrar em mim, ai”. Ela gritava e eu dizia “rapaz, isso é alucinação tua, você não tá inventando isso, não?” E ela percebeu mesmo a existência (...) ela tava vendo a ponto de se apavorar. Depois quando acabou o trabalho ela contou a história. (Apud Labate, 2004, p. 51)

Estes exemplos apontam experiências com outros seres e outras forças, parafraseando Goldman, com os quais os antropólogos se deparam em seus trabalhos de campo. Seres e forças que estão além desse mundo material e que, portanto, as disciplinas acadêmicas usualmente não consideram “reais”. Goldman, após ter ouvido os tambores dos mortos, escreveu ao antropólogo britânico Peter Gow, que lhe respondera primeiro oferecendo uma explicação “fenomenológica e quase gestaltista”, que dizia que os supostos tambores poderiam ser padrões sonoros reconstruídos mentalmente pelo ouvinte, mas rapidamente a rejeita e conclui de outra forma: “devemos repensar radicalmente todo o problema da crença, ou ao menos deixar de dizer preguiçosamente que ‘os fulanos creem que os mortos tocam tambores’ (...). Eles não ‘acreditam’: é verdade! É um saber sobre o mundo.” (Apud Goldman, 2003, p. 449).

Nas religiões afro-brasileiras, assim como nas religiões da ayahuasca conforme vimos na argumentação de Labate no começo do capítulo, é preciso experimentar:

(...) a principal forma de atração de novos adeptos nas religiões afro-brasileiras é propiciar canais participativos para que as pessoas incorporem em si mesmas os valores religiosos através da experiência empírica nesse universo. Para os participantes, a religião dificilmente se “revela” aos olhos de quem não experimenta. Como disse um pai-de-santo: “Quem quiser saber o que é o sacrifício, a seita e o preceito, se entrar, não precisa perguntar”. Sob esta ótica, o antropólogo deverá “experimentar” a religião se quiser absorver os seus significados, preceitos e “fundamentos”. (Silva, 2006, p. 89)

Se experimentar é imprescindível, a iniciação dos antropólogos na religião acaba, muitas vezes, se tornando uma necessidade. Há uma tradição nos estudos afro-brasileiros dos pesquisadores se iniciarem para *ogã* ou outros cargos hierárquicos semelhantes, desde os médicos-etnógrafos Nina Rodrigues e Artur Ramos no início do século XX até os dias de hoje. Com o francês Roger Bastide e sua orientanda Juana Elbein dos Santos, a iniciação ao se pesquisar cultos afro-brasileiros foi veemente defendida. Bastide, que escreveu durante três décadas sobre religiões afro-brasileiras (da década de 1940 a década de 1970) e cujos escritos são muito caros a esse campo, afirmou: “Precisamos nos transformar naquilo que estudamos (...).

A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual de iniciação.” (1983, p. 84)

Juana Elbein dos Santos foi ainda mais longe. Argentina, casada com Mestre Didi (importante líder religioso da tradição dos orixás na Bahia), Juana doutorou-se na França sob orientação de Bastide, e defendeu uma espécie de “antropologia iniciática”. Propõe uma perspectiva “desde dentro”, isto é, “aprender os elementos e os valores de uma cultura ‘desde dentro’ mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, e ao mesmo tempo poder abstrair dessa realidade empírica (...)”; nesse sentido, a pretensão seria partir “desde dentro para fora” (Santos, 2001, p. 17-18). Além disso, a bibliografia utilizada na pesquisa se restringiu apenas aos “trabalhos escritos por pessoas que pertencem à cultura em questão, ou foram ‘iniciados’ ou que, ao menos, tiveram uma convivência prolongada em contato com esta cultura.” (Idem, p. 23). Posteriormente, em entrevista para Vagner Gonçalves da Silva, declarou que sua proposta de antropologia iniciática não se tratava de uma iniciação religiosa, mas de uma iniciação cultural, entrar na “emoção cultural”, “absorver os conhecimentos não só a nível intelectual, de raciocínio, e sim fundamentalmente a nível do emocional.” (Santos apud Silva, 2006, p. 101).

É preciso levar em consideração que a partir dos anos 1970 surge uma nova leva de pesquisadores das religiões afro-brasileiras com uma postura crítica em relação a alguns aspectos do discurso até então vigente, sobretudo, ao engajamento dos primeiros pesquisadores e à construção do “mito da pureza nagô”. Sobre este tema, ver Serra (1995), Banaggia (2008), Fernandes (2015), entre outros. De todo modo, a adesão dos pesquisadores nos terreiros, seja como ogã, como filho de santo, ou até mesmo como pai de santo em alguns casos, sempre existiu e continua sendo uma tendência até hoje. Antropólogos consagrados no Brasil, como Marcio Goldman e Ordep Serra (professor na UFBA) foram iniciados como ogãs nos terreiros que pesquisaram (Goldman, 2003; Serra, 1995). O antropólogo e professor na UEFS Julio Braga é sacerdote no candomblé e escreveu vários livros acadêmicos sobre esta religião. A antropóloga francesa Gisèle Cossard Binon defendeu uma tese de doutorado na Sorbonne sobre o Candomblé Angola, e se tornou mãe-de-santo de um terreiro famoso no Rio de Janeiro. Poderia, aqui, citar uma lista de exemplos de antropólogos que se tornaram filhos ou pais / mães-de-santo, assim como casos de sacerdotes que optaram por se tornarem antropólogos.

No entanto, mesmo sendo uma tendência nesse campo de estudos, o “meio acadêmico (...) tende a ver com reservas a iniciação do antropólogo e a questionar principalmente sua necessidade para a realização do trabalho de campo (Silva, 2006, p. 109).⁹² De fato, muitos antropólogos e sociólogos são contrários a uma possível transformação em nativo e até mesmo a

⁹² Vagner Silva ressaltou essa premissa há pouco mais de vinte anos. É preciso levar em consideração que essa questão mudou bastante nas últimas duas décadas.

uma antropologia / sociologia feita por nativos. Geertz postulou em um dos seus textos-chave que uma etnografia sobre bruxaria não pode ser feita nem por uma bruxa nem por um geômetra: na articulação entre experiência-próxima e experiência-distante, a “interpretação do *modus vivendi* de um povo” ficaria “limitada pelos horizontes mentais daquele povo” se a etnografia sobre bruxaria fosse escrita por uma bruxa e, se escrita por um geômetra, ficaria “sistematicamente surda às tonalidades de sua existência” (Geertz, 2012, p. 88). É claro que isso explicita um lugar bem específico ocupado por Geertz, um antropólogo norte-americano que fez seus principais trabalhos de campo no Marrocos, norte da África, e nas ilhas da Indonésia, num momento de virada interpretativa da antropologia, mas ainda não de crítica pós-moderna. De todo modo, é um posicionamento singularmente crítico, engendrado por um dos maiores antropólogos contemporâneos.

Em um dos seus mais conhecidos artigos, já citado aqui, Goldman enuncia: “meu argumento básico aqui não é tanto que ‘virar nativo’ seja impossível ou ridículo, mas que, em todo caso, é uma ideia fútil e plena de inutilidade” (2003, p. 458). Em outro texto, afirma: “A observação participante significa, pois, muito mais a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato do que uma improvável metamorfose em nativo” (Goldman, 2006, p. 170). A questão, diz Goldman em texto mais recente (Goldman, 2014), é até onde somos capazes de escutar e “suportar” a palavra nativa e, mais do que até onde podemos seguir a palavra nativa, é quando dela devemos necessariamente nos separar. Afinal, o que fazemos de melhor é teoria etnográfica, que não é nem uma teoria nativa, nem uma teoria científica (Goldman, 2006).

O sociólogo Antônio Flávio Pierucci apresenta um posicionamento extremamente crítico quanto aos trabalhos acadêmicos sobre religião feitos por religiosos. “Área impuramente acadêmica”, ressalta Pierucci, essa sociologia da religião, assim como a antropologia e a história, em que os pesquisadores “são portadores de *interesses ideais* que não são cientificamente orientados, mas, sim, religiosamente orientados. *Interesses religiosos*, digamos as palavras” (1999, p. 246). Há muitos “riscos implicados na maciça presença entre nós, quem sabe excessiva ou quem sabe excessivamente tolerada, de ‘interesses religiosos’ mobilizados não muito às claras e com escassa reflexividade” por sociólogos afeitos ao “valor da religião” e das “diversas formas de religiosidade”, e “ao mesmo tempo, desconfiados do que quer que se proponha ou se almeje com o método científico, rigor científico, validade científica”. São os críticos da “ciência pura” e “da busca (‘positivista’, vão dizer) de cientificidade e objetividade na prática das ‘ciências’ sociais em geral” (1999, p. 238-239).

Pierucci indica a existência de três grupos: 1) religiosos que fazem ciência; 2) religiosos que não separam as coisas e fazem algo híbrido, não definido, que alegam ser sociologia ou antropologia da religião; 3) pesquisadores “puramente acadêmicos” (1999, p. 246-247). É este

terceiro grupo que Pierucci prioriza, pois “envolvimentos afetivo-existenciais com o objeto de pesquisa podem afetar seriamente, não só os resultados da pesquisa científica, mas também seus objetivos e pretensões de pesquisa científica *qua* científica” (Idem, p. 264). Adepto da “ciência pura”, dá seu parecer: “Penso que um pouco mais de Bourdieu, do modo como Bourdieu olha a religião, um pouco mais daquele *rigor científico radicalmente desencantado* que disseca o objeto enquanto critica a própria disciplina que o indaga, faria muito bem a todos nós” (Idem, p. 272). Entre as vantagens e desvantagens desse jogo duplo, é em Bourdieu que encontra a resposta: “assumir bem-analisadamente a própria pertença religiosa, caso haja. Objetivá-la, torná-la objeto, submetê-la a um esforço de objetivação reflexiva sem complacência” (Idem, p. 276-277).⁹³

Partindo das premissas de Pierucci, André Ricardo de Souza (2015) expõe um posicionamento mais ameno, porém também crítico. Qualquer sociólogo da religião é livre para ter religiosidade e fazer parte do campo religioso, assim como o ateísmo e o materialismo não correspondem a mais nem menos capacidade de estudar fenômenos religiosos (2015, p. 312-313). No entanto, “o cientista por vocação e profissão deve sempre buscar separar a dimensão científico-profissional da confessional-religiosa” (Idem, p. 313). Citando Pierucci, Souza afirma que é preciso manter a “vigilância epistemológica”, isto é, “preservar o embasamento na teoria própria da sociologia da religião, além, é claro, da permanente busca de acuidade e objetividade no exercício do ofício abraçado” (Idem, p. 312).

Em uma conferência proferida em 1959, publicada no Brasil como “A religião e os antropólogos”, Evans-Pritchard (1986) faz um apanhado, desde os fundadores da sociologia até os antropólogos de seu tempo, sobre a relação dos estudiosos com a religião. Os antropólogos de sua geração tendem a considerar a religião como fantasia, como superstição fora de moda, mas termina seu texto afirmando que seus colegas antropólogos são agnósticos ou católicos. Evans-Pritchard não se confessa no texto, sendo ele próprio, à altura da escrita desse texto, católico. Peirano aponta que alguns antropólogos se converteram ao catolicismo depois do trabalho de campo em contextos não-cristãos (além de Evans-Pritchard, Mary Douglas e Victor Turner) e se indaga se essa “reestruturação da visão de mundo destes pesquisadores” não “resulta do impacto da pesquisa de campo” (Peirano, 1992, p. 13). Se tornar-se nativo ainda é um tabu para os antropólogos (Pratt, 2016), para Roy Wagner, o encontro com outra cultura oferece ao pesquisador “novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e pode efetivamente passar ele próprio por uma mudança de personalidade” (2010, p. 30).

⁹³ Um dos problemas, é claro, é que Pierucci toma a pertença ao ideário secular como não-pertença, ou seja, algo que não exige análise.

2.2.1 – Os antropólogos e a ayahuasca: afecções e afetos

A experiência com a ayahuasca é, no mínimo, marcante. São poucas as pessoas que vivenciam uma cerimônia religiosa que faz o uso da ayahuasca, em quaisquer dos contextos onde existe, e não saem com alguma passagem⁹⁴ a relatar. Para uns, uma única vez com a bebida pode significar uma mudança de vida, podendo inclusive acarretar na adesão a algum segmento ayahuasqueiro. Para outros, experienciar um ritual é “algo para se fazer apenas algumas vezes na vida”, haja vista sua magnitude, relevância, significância, intensidade, profundidade. Há casos que essa experiência pode ser aterrorizante: os potenciais efeitos purgativos, as impressões de outras realidades (o *Astral*, ou *Mundo Espiritual*, como dizem os daimistas), a sensação de medo ou desespero, ou de até mesmo um surto psiquiátrico (ver capítulo 4). Não podemos esquecer que, apesar de popularizada no Brasil e no mundo pelas religiões ayahuasqueiras e pelos Xamanismos contemporâneos indígenas e não indígenas, estamos falando de uma bebida ancestral amazônica que era majoritariamente utilizada por especialistas rituais.

Participar efetivamente de um trabalho, de um ritual do Santo Daime, leva o pesquisador a se confrontar com suas certezas, haja vista que, como afirma Groisman, “a expectativa do trabalho é o contato com o *plano espiritual*” e “o espiritual é percebido e ontologicamente confirmado pela experiência da miração⁹⁵” (2022a, p. 75). Desse modo, entrar em contato com a ayahuasca em contexto ritual é se deparar com outras ontologias, outras formas de ser e estar e conceber o mundo, mas também de outras epistemologias, visto que nos coletivos ayahuasqueiros a aprendizagem ocorre através da agência e mediação da ayahuasca como uma planta professora ou bebida professora (Luna, 1986; Albuquerque, 2011), que proporciona aos adeptos acessar os ensinamentos contidos nos hinários, ou transmitidos pelos seres espirituais durante a experiência visionária (ver capítulo 5).

A ayahuasca vem sendo experimentada por pesquisadores há décadas, inclusive antropólogos, mas as experiências subjetivas raramente são textualizadas. Isso se deve, provavelmente, ao fato de que tais experiências extraordinárias geralmente não são consideradas condizentes com o que se espera de um texto científico. Essa questão “nos condiciona a selecionar e eventualmente omitir eventos pelas conveniências e inconveniências do *jogo do prestígio acadêmico*” (Groisman, 2022a, p. 72). Alberto Groisman chama a isso de “medo do dodecafonismo”, que seria o receio de sair do que é tradicionalmente aceito pela Academia: “as

94 A categoria *passagem*, no Santo Daime ou nos Xamanismos ayahuasqueiros, diz respeito a algo que aconteceu durante o efeito da bebida, geralmente de ordem espiritual ou demasiado introspectiva. Desse modo, uma única sessão pode ser composta de inúmeras passagens. Groisman (2022a; 2022b) utiliza esse termo para lembrar acontecimentos marcantes em seu trabalho de campo no Santo Daime em fins de 1980. No capítulo 5 retornarei a essa categoria.

95 Por ora, para situar o leitor, vou sugerir que a miração é o efeito psicoativo da bebida, que pode se manifestar de diversas formas, como visões, sensações, entendimentos, incorporações ou irradiações de espíritos, entre outras. No capítulo 5 apresento uma análise esmiuçada dessa categoria.

estruturas da universidade nos fazem não considerar legítimas as experiências vividas” (Groisman, 2022b, p. 211). Mas não estamos falando de qualquer disciplina; estamos falando da antropologia, e de uma antropologia contemporânea, que visa valorizar a subjetividade do antropólogo na construção de dados e, conseqüentemente, na escrita do texto etnográfico.

Para se pensar uma antropologia participativa, realizada especialmente por meio do uso de uma bebida enteógena junto a coletivos religiosos e espiritualistas, aciono as noções de afeto e afecção, através da figura da antropóloga francesa (nascida no protetorado francês na Tunísia) Jeanne Favret-Saada (2005) e dos comentários de Gilles Deleuze (1978) aos escritos setecentistas do filósofo holandês Baruch Spinoza. Afeto e afecção não são teorias científicas, e nem mesmo noções fixas, acabadas, precisamente explicadas. São proposições filosóficas, em especial na ótica deleuziana, que oferecem uma potência para se reflexionar como formas de abordagem em uma multiplicidade de temas.

Favret-Saada iniciou uma pesquisa sobre feitiçaria no Bocage francês em um momento (meados de 1968) que, nos lembra Marcio Goldman (2005), a etnógrafa julgava oportuno não sair do país, haja vista sua militância política.⁹⁶ De início, estava munida de uma literatura especializada vinda de dois grupos (os etnólogos ou folcloristas europeus e os antropólogos anglo-saxões) que negavam regularmente a existência de uma feitiçaria rural na Europa do século XX. Favret-Saada criticamente destaca que o que se dava era “a desqualificação da palavra nativa, a promoção daquela do etnógrafo” (2005, p. 156). Necessário pontuar que os primeiros meses, quase um ano, do trabalho de campo no Bocage foram estéreis, afinal, como disse a autora: “Com exceção dos notáveis (que falavam voluntariamente de feitiçaria, mas para desqualificá-la), ninguém jamais teve a ideia de falar disso comigo simplesmente por eu ser etnógrafa.” (Favret-Saada, p. 157).

É aí, então, que entra o que Favret-Saada considera como a dimensão principal do trabalho de campo: a modalidade de “ser afetado” (Idem, p. 155). Somente depois que os camponeses, as pessoas do Bocage, acreditaram que Favret-Saada havia sido de fato enfeitiçada, sido “pega” pela feitiçaria, “afetada pelos efeitos reais – frequentemente devastadores – de tais falas e de tais atos rituais” (Idem, ibidem) é que enfim foram efetivamente falar com ela, seja considerando-a desenfeitiçadora e solicitando o ofício, seja oferecendo ajuda por pensar que ela estava enfeitiçada. A comunicação aconteceu.⁹⁷

⁹⁶ Ela já havia realizado, anteriormente, pesquisa de campo entre as tribos árabes da Argélia, país em que residia e lecionava, que resultou em algumas publicações. A escolha de se levar em frente uma pesquisa de campo antropológica dentro da Europa diz respeito também à escolha de residir na Europa naquele momento singular e não necessitar se ausentar em longos períodos de campo em outras localidades.

⁹⁷ Em regra, é necessário algo a mais para que o antropólogo consiga estabelecer interlocuções em campo. Podemos lembrar do famoso texto sobre a briga de galos em Bali, onde Geertz observa que apenas depois que correu da

Mas em que consiste, em suma, ser afetado? Não é uma operação que condiz à observação participante empreendida pelos antropólogos anglo-saxões a quem Favret-Saada criticara, no entanto, também não se trata de empatia. Ela busca a acepção deste último termo na *Encyclopedia of Psychology*, que diz: “experimental, de uma forma indireta, as sensações, percepções e pensamentos do outro” (Idem, 159). A empatia ocorre, escreve a autora, “justamente porque não se está no lugar do outro”, e é por isso “que se tenta representar ou imaginar o que seria estar lá, e quais ‘sensações, percepções e pensamentos’ ter-se-ia então” (Idem, *ibidem*). Ser afetado não é isso.

Ser afetado é estar efetivamente no lugar do nativo, ocupar esse lugar, agitado pelas “sensações, percepções e pensamentos” que esse lugar dispõe. É aceitar, ao ocupar esse lugar, ser “bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis” (Idem, *ibidem*). É preciso experimentar, permitir se aproximar, correr o risco de “participar” ou de ser afetado, expor a si mesmo. É preciso ter acesso “à comunicação não verbal, não intencional e involuntária, ao surgimento e ao livre jogo de afetos desprovidos de representação” (p. 161). É preciso “reabilitar a velha ‘sensibilidade’” (Idem, p. 155). Aceitar ser afetado é ir muito além do que se propor a fazer uma pesquisa.

Compondo com Favret-Saada, estou pensando em uma forma de se fazer antropologia que exige vivência, participação, experimentação. Uma antropologia que é feita com verdadeira imersão, para além da etnográfica. Uma antropologia feita por quem expôs a si e ocupou o lugar de nativo. Uma antropologia que, como afirma Goldman ao comentar o trabalho da etnógrafa francesa, se faz “apenas com o tempo, e com um tempo não mensurável pelos parâmetros quantitativos mais usuais” (p. 2005, p. 150). Outros antropólogos já evocaram Favret-Saada em seus trabalhos sobre o Daime, como Benedito (2019) e Bordião (2023), que a chama de “etnógrafa-feiticeira”.

Gilles Deleuze, partindo de Spinoza, difere afeto (*affectus*) de afecção (*affectio*). Afeto é todo modo de pensamento não representativo. Volição, vontade, desejo, querer, isso “implica, a rigor, que eu queira alguma coisa; o que eu quero, isto é objeto de representação, o que eu quero é dado numa ideia, mas o fato de querer não é uma ideia, é um afeto, porque é um modo de pensamento não representativo” (Deleuze, 1978, n.p.). O afeto, em Spinoza, é a “variação contínua da força de existir”: “a tristeza será toda paixão, não importa qual, que envolva uma diminuição de minha potência de agir, e a alegria será toda paixão envolvendo um aumento de minha potência de agir” (Idem, *ibidem*).

polícia junto com os balineses é que seus “pesquisados” deixaram de o tratar com indiferença e desprezo e passaram a uma recepção amigável e calorosa (Geertz, 2008).

Já afecção “é o estado de um corpo considerado como sofrendo a ação de um outro corpo. O que isso quer dizer? ‘Eu sinto o sol sobre mim’ (...) é uma afecção do seu corpo. (...) Não o sol, mas a ação do sol ou o efeito do sol sobre você” (Idem, *ibidem*). A afecção “é uma mistura de dois corpos, um corpo que se diz agir sobre outro, e um corpo que recolhe o traço do primeiro. Toda mistura de corpos será chamada de afecção” (Idem, *ibidem*). E na medida que temos ideias-afecções, vivemos “ao acaso dos encontros”. Podemos encontrar corpos que se misturam bem ou mal com nossos corpos. Num bom encontro, “a potência do corpo que o afeta combina-se com a sua de tal modo que sua potência de agir é aumentada” (Idem, *ibidem*). Em contrapartida, “misturar-se mal quer dizer misturar-se em condições tais que uma das suas relações subordinadas ou sua relação constituinte é ameaçada, comprometida ou mesmo destruída” (Idem, *ibidem*).

Os bons e maus encontros dependem da relação e dos efeitos gerados pelas afecções, que podem potencializar os afetos. Desse modo, numa relação de afecção entre um corpo A (o Daime, que chamarei aqui de corpo vegetal) e um corpo B (um corpo humano), bons e maus encontros podem ser gerados, impulsionando afetos que podemos chamar de positivos e negativos. Podemos considerar como afetos positivos a alegria, o amor, as virtudes, os ensinamentos, entre muitos outros. No capítulo 5 demonstrarei que o afeto positivo da potência pedagógica da bebida está diretamente relacionado com a produção etnográfica sobre o Daime enquanto religião. Já como afeto negativo podemos considerar, entre outras coisas, a peia, que seria o “castigo simbólico” do Daime (Silva, 2004). A peia pode ser manifestada através de medo, desespero, efeitos purgativos, ou até mesmo não sentir nenhum efeito ao se beber daime. Mas, na visão nativa daimista, a peia tem a “função” de ensinar, o que nos permite conjecturar que um afeto negativo (peia) pode se transformar em um afeto positivo (ensinamento). Voltarei a estes pontos no capítulo 5.

O fato é que, ao beber ayahuasca ao menos algumas vezes⁹⁸, dificilmente o pesquisador não vai experimentar/vivenciar o que estou nomeando, com Favret-Saada e Deleuze / Spinoza, de “ser afetado”, isto é, potencializar determinados afetos a partir das afecções do outro corpo (o corpo vegetal). E tais afecções / afetos sempre dizem respeito não só ao uso da bebida em si, mas também ao contexto em que é utilizado. No Daime, por exemplo, é comum ser afetado principalmente pela performance ritual da execução musical de longos hinários. Já no Umbandaime, um componente marcante é a manifestação das entidades da Umbanda sob o efeito da bebida. Muitas vezes a experiência é potencializada pela combinação de outras

98 Há muitos relatos, nos segmentos ayahuasqueiros, de pessoas que “não sentiram nada” na primeira ou nas primeiras vezes.

medicinas da floresta junto à ayahuasca, como o rapé, ou a Santa Maria que, como afirmou MacRae (2005), pode aumentar o efeito psicoativo / enteogênico do Daime.

São muitos os afetos / afecções possíveis ao falarmos de Daime. Certamente o mais intenso ocorra mesmo ao tomar esta *bebida que tem poder inacreditável*⁹⁹, parafraseando o Mestre Irineu, fundador desta religião-doutrina, que afirma isso em seu hinário. Mas os afetos dão-se nas multiplicidades das relações: com a bebida, com as pessoas, com os templos, com as comunidades, com as tradições, com a música, com os rituais, com os seres espirituais, com a natureza. “Afetos não [apenas] como emoções, mas sim forças que interagem com os seres, um lugar de fusão entre sujeitos humanos e sujeitos outros” (Bordião, 2023, p. 29). É o “afeto que atravessa o corpo e produz transformações na maneira de perceber e pensar o mundo. (...) afeto pelo qual somos tomados no encontro com o Outro” (Idem, *ibidem*).

As afecções e os afetos são tantos, o que muitas vezes leva à adesão dos antropólogos ao Daime e aos outros segmentos ayahuasqueiros. Segundo Labate, geralmente há “uma forte conexão ideológica com a utilização da ayahuasca por parte dos estudiosos da área”, e muitos casos de envolvimento direto e pessoal com os grupos estudados, “dando-se a conversão anterior, simultânea ou posteriormente à realização da pesquisa” (2004, p. 46). A autora afirma que há diversas gradações, de maior ou menor ortodoxia ou apego ao pertencimento pessoal do pesquisador, e denuncia que “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, 2004, p. 53). Voltarei a esse ponto mais adiante neste capítulo.

Grande parte dos pesquisadores da ayahuasca é filiada aos grupos que estudam ou a alguma outra vertente ayahuasqueira. Outros são simpatizantes e consumiram a ayahuasca no decorrer de suas pesquisas, ou são psiconautas – pessoas que estudam, de forma teórica e prática, os psicoativos (Labate, 2004). No mapeamento das pesquisas antropológicas (dissertações ou teses realizadas em programas de pós-graduação brasileiros) sobre religiões ayahuasqueiras, encontrei apenas um caso em o pesquisador não consumiu ritualmente a ayahuasca (Mandarino, 2010). Sobre o Daime, a grande maioria dos antropólogos são adeptos ou foram por algum período de suas vidas. Vários inclusive chegaram a se tornar dirigentes de igrejas daimistas. Desse modo, proponho a criação da categoria “os antropólogos do Daime” (ver capítulo 4). Muitas das problematizações advindas dessa pertença à religião daimista por parte dos antropólogos serão analisadas no capítulo 4. Por ora, vale indagar: e a alteridade, tão crucial ao projeto antropológico, entre os antropólogos adeptos do Daime?

⁹⁹ Hino 124 (“Eu tomo essa bebida”), do hinário O Cruzeiro Universal, de Raimundo Irineu Serra.

Existe uma espécie de ineditismo no Daime, isto é, toda vez que se toma a bebida, algo novo pode acontecer, algo imprevisível, o imponderável. Novas passagens, novas experiências, novas sensações. Mesmo quando temos sensações, memórias sensoriais – que na cosmovisão “nativa” poderia ser um dos sentidos do que chamam(os) de “memória divina”¹⁰⁰ – semelhantes a algo ocorrido em momentos passados, assim mesmo é uma nova experimentação sobrepujada em experimentações anteriores. É algo novo, mesmo que já conhecido: “já conheço essa força, mas hoje foi diferente”. Talvez esse ineditismo esteja diretamente relacionado com a premissa que neurocientistas como Sidarta Ribeiro e Dráulio Araújo afirmam sobre a ayahuasca em vídeos e reportagens: a ayahuasca não produz “resistência” como outras substâncias em que é necessário aumentar a dose continuamente com o passar do tempo; com a ayahuasca é como se fosse sempre a primeira vez, mesmo mantendo a mesma dose.¹⁰¹

Tomar Daime é sempre uma possibilidade de experienciar algo novo e conseqüentemente de aprender, pois o Daime é o professor, o “professor dos professores”. E se mais que uma religião, dizem os adeptos, o Santo Daime é uma doutrina, uma “doutrina viva”, os daimistas estão (pelo menos como devir) sempre buscando melhorar como seres humanos, desenvolver as virtudes que são narradas nos hinos. Mas aprender com o Daime não é só isso: é também adentrar nos “mistérios da bebida” e nos “mistérios da natureza”¹⁰², o que envolve pôr em relevo uma outra lógica de conhecer o mundo que se dá via reino vegetal, que está aquém e além da racionalidade humana, bem distante das teorias acadêmicas (o *regime de explicação do mundo* do antropólogo), ou seja, “a cultura do antropólogo”, provinda do que poderíamos chamar, grosso modo, de “cultura ocidental”.

Dessa maneira, por mais que o antropólogo seja “de dentro”, adepto, fardado no Daime, anos ou até décadas de experiência, há sempre o devir-outro, há sempre a potencialidade de uma experimentação de alteridade. O total ingresso na vida religiosa, o compromisso com a irmandade, a adesão aos valores doutrinários – o que por certo diminuiria a alteridade necessária para a experiência etnográfica como acentuam importantes antropólogos que escreveram sobre o que é etnografia (Goldman, 2003; 2006; Peirano, 1990; 1992; Uriarte, 2012) – não influi diretamente na alteridade experimentada pelo antropólogo que bebe o Daime, haja vista que a

¹⁰⁰ A expressão memória divina, no contexto daimista, é polissêmica. Pode ser: a própria percepção da existência de Deus e dos seres divinos; os ensinamentos contidos nos hinários; os aprendizados que os adeptos vão angariando com o passar dos anos; os efeitos da bebida Daime acessados quando se está na força etc.

¹⁰¹ É claro que não podemos deixar de levar em consideração duas questões. Primeiro que existem diversos tipos de daime, que variam conforme sua concentração (quanto mais concentrado mais forte o efeito), e que para os adeptos cada leva da bebida é única porque é fruto de um feitio específico, com pessoas específicas, feito com folhas e cipós de determinados lugares etc. Não há como padronizar efeitos até porque os efeitos não são apenas de ordem apenas física e mental, mas também espiritual no sentido mais amplo da palavra. Segundo que há a possibilidade de não sentir nada, ou pelo menos nada de especial, ao beber o Daime.

¹⁰² Mistérios da Natureza é o nome do hinário do Padrinho Solon, que como vimos no primeiro capítulo, é uma das lideranças da vertente daimista CEFLI e responsável pela aliança com indígenas ayahuasqueiros acreanos.

cada performance ritual, esse agente não humano (usando a expressão latouriana), pode apresentar novos “mistérios”, sejam vegetais, espirituais, de outros mundos, de outros seres. A alteridade persiste.

2.3 – Os antropólogos do Daime

A primeira descrição subjetiva feita por um antropólogo acerca dos efeitos da ayahuasca data de 1968, num artigo na *Natural History Magazine*, por Michael Harner. Foram algumas linhas dedicadas à sua experiência com a ayahuasca:

Na sequência da absorção da beberagem, vi-me, por várias horas, apesar de acordado, num mundo literalmente além dos meus sonhos mais extravagantes. Encontrei pessoas com cabeça de pássaro e criaturas semelhantes a dragões, que me disseram ser os verdadeiros deuses desse mundo. Consegui ajuda de outros auxiliares espirituais para tentativas de voar até os limites da galáxia. Transportado num transe em que o sobrenatural parecia natural, me dei conta de que os antropólogos, inclusive eu, tinham subestimado a importância da droga na ideologia indígena. (Harner, 1968 apud Narby, 2018)

Num outro livro, Harner (1989) narra por mais de 10 páginas suas experiências espetaculares com a ayahuasca junto aos indígenas Conibo e Jivaro, na selva peruana. Entretanto, embora fosse uma descrição etnográfica, já não se tratava de uma obra acadêmica, e sim de uma espécie de manual de xamanismo. O título de seu livro é *O Caminho do Xamã: um guia de poder e cura*. Harner renunciou à sua cadeira na universidade e criou a Foundation for Shamanic Studies, dando início a um estilo de xamanismo (não ayahuasqueiro) que vem se popularizando pelo mundo (Losonczy; Mesturini, 2011). Nesse caso, fica a impressão de que, parafrazeando Favret-Saada (2005), o projeto de conhecimento antropológico se desfez integralmente diante das aventuras vivenciadas em campo.

Outro caso interessante a citar é do antropólogo suíço-canadense Jeremy Narby. Ele deu início a seu trabalho de campo entre os Ashaninka, na década de 1980, com objetivo de investigar a utilização dos recursos naturais por esse povo no vale do Pichis, no Peru. Seus interlocutores, sempre que questionados, afirmavam que obtinham os conhecimentos sobre a flora bebendo ayahuasca, chamada por eles de *kamarampi*. De início, Narby ficava perplexo com tais respostas. Como um preparado vegetal poderia fornecer esses conhecimentos? Até que num curto período de tempo Narby teve duas experiências que mudou sua perspectiva.

Uma delas foi participar de um ritual de ayahuasca com três amigos indígenas, um ritual com feições fantásticas, o qual descreve com detalhes (2018, p. 14-17). A outra foi quando um curandeiro da aldeia lhe deu uma infusão de *sananga*¹⁰³ para beber, cuja promessa seria a cura

103 Não fica claro no texto de Narby se se tratava da mesma sananga considerada como medicina da floresta, que é um colírio, também utilizada pelos Ashaninka e várias outras etnias (Fernandes, 2018).

para uma dor nas costas que o incomodava desde sua adolescência. Passou horas suando frio, perdeu a coordenação motora, teve alucinações, e depois voltou ao normal. Desde então, afirma o antropólogo, nunca mais teve dor nas costas. A partir disso passou a levar seus interlocutores realmente a sério, e começou a pesquisar e escrever sobre a ayahuasca no contexto indígena. Seu livro mais famoso sobre o tema – *A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber* – é uma tentativa ambiciosa de equiparar o saber indígena ayahuasqueiro com a ciência ocidental moderna. Apesar de evocar o caráter etnográfico em muitos trechos, essa obra é mais um tratado filosófico face a uma crítica ao modelo evolucionista da ciência moderna do que um texto antropológico em si.

Ao tratar de experiências de antropólogos com enteógenos e plantas de poder é impossível não fazer menção ao mais famoso e mais polêmico¹⁰⁴ dos antropólogos que se submeteram a experimentar psicoativos: Carlos Castañeda. Ao iniciar uma pesquisa sobre o uso de psicoativos entre indígenas mexicanos, no começo da década de 1960 na Universidade da Califórnia, Castañeda conheceu o “bruxo” Don Juan, um indígena Yaqui, e passou a receber os ensinamentos deste, tendo sido iniciado no uso do peiote, de cogumelos e da datura. Seu primeiro livro, fruto de sua dissertação de mestrado – *The teachings of Don Juan*, publicado no Brasil como *A erva do diabo*, ambos no mesmo ano de 1968 – é dividido em duas partes: a primeira parte é uma narrativa sobre os ensinamentos recebidos de Don Juan e das plantas de poder utilizadas, num estilo autobiográfico, com descrições detalhadas das experiências e ficções de diálogo entre o antropólogo-aprendiz e o xamã; a segunda parte, cunhada de “uma análise estrutural”, apresenta categorizações e conceituações acerca de Don Juan e o conhecimento das plantas.

A escrita de Castañeda possui particularidades. Na primeira parte, o autor se coloca como personagem central das experiências narradas, ao lado de Don Juan. Suas vivências com as plantas, as situações espetaculares, a relação com os espíritos do peiote, cogumelo e datura, com o xamã professor, é minuciosamente detalhada. Não há capítulos nomeados, apenas as datas dos acontecimentos relatados. Já na segunda parte, ele altera totalmente o estilo de escrita e o vocabulário, numa tentativa de apresentar categorias estruturais sobre o que conheceu com Don

¹⁰⁴ No documentário “Carlos Castaneda” (BBC, 2006), disponível no link <https://www.youtube.com/watch?v=PvzLKusEz8A>, são apresentadas diversas informações controversas sobre a vida e obra do antropólogo. Há quem o acuse de jamais ter ido ao México e de que Don Juan, o xamã yaqui descrito em seus livros, nunca teria existido – sendo, portanto, uma criação literária inspirada em outras obras. Outros afirmam que, embora Castaneda de fato tenha viajado ao México, não teria conhecido nenhum “bruxo” chamado Don Juan, e que grande parte de sua narrativa seria fruto de invenção. Ele também é responsabilizado por ter causado sérios prejuízos ao povo Yaqui, que passou a ser alvo da curiosidade de estrangeiros em busca do mítico mestre. Por fim, o documentário aponta um aspecto sombrio de sua trajetória: nos últimos anos de vida, Castaneda teria formado uma espécie de seita, reunindo em torno de si quatro mulheres com quem mantinha relações conjugais; após sua morte, três delas desapareceram misteriosamente, sugerindo um possível suicídio coletivo planejado.

Juan. Em nenhum momento, em toda a obra, Castañeda dialoga com a literatura antropológica e o livro não oferece referências bibliográficas.

A riqueza da etnografia de Castañeda não está somente no nível das situações experimentadas, isto é, um trabalho de campo antropológico realizado através da relação professor-aprendiz com um xamã conhecedor de plantas psicoativas, mas também no estilo de escrita adotado, em especial a explicitação dos acontecimentos, situações e experiências, assim como a aposta na subjetividade. Mas, talvez a principal peculiaridade de sua obra é o fato de ter se tornado rapidamente um *best-seller*, o que certamente o tornou – como disse sua esposa em um documentário da BBC sobre ele – “rico e famoso”. Castañeda continuou atuando como antropólogo, tendo escrito outro livro três anos após o primeiro (*A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan*), e em 1973 publica sua tese de doutorado pela UCLA (*Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*). No entanto, a partir daí, e já tendo influenciado toda uma geração de jovens na década de 1970, leitores assíduos de sua obra, Castañeda vai se tornando uma espécie de guru e escreve mais oito livros, todos de perfil autobiográfico. Assim como no caso de Harner, o projeto de conhecimento antropológico se desfez integralmente em Castañeda.

E no caso do Daime? Sabemos que as imersões etnográficas dos antropólogos nesta religião quase sempre resultaram em adesão, seja definitiva ou temporária, ou a própria imersão é fruto da adesão (ver capítulos 3 e 4). Como veremos no capítulo 5, esses antropólogos tecem densas tramas de relações com o Daime, e isso influi diretamente na produção antropológica sobre o tema. Mas como isso (a adesão à religião e as experiências extáticas) foi textualizado, ou melhor, quando começou a ser problematizado e textualizado nas etnografias? Farei um breve apanhado dos escritos sobre o Daime, propondo uma espécie de *história metodológica*, tendo como inspiração a *história teórica* de Peirano (1990; 1992).

Para Mariza Peirano, a história teórica é “uma história interna à prática da antropologia que indica a orientação e as questões centrais da disciplina, os refinamentos pelos quais passou e, não menos, os *insights* que, não tendo sido devidamente apreciados na época em que foram divulgados, inspiram a renovação de perguntas tanto empíricas quanto teóricas” (2004, p. 104). Desse modo, a “história teórica trata assim do exame dos problemas que se tornaram pertinentes e merecedores de investigação, e dos diálogos que antropólogos empreenderam e que constituem um repertório aberto e continuamente renovado de novas perguntas ou formulações. O movimento final é espiralado e dinâmico, em que questões prévias adquirem nova vida, afastando-se de uma ideia linear ou progressiva” (Idem, p. 108).

Elegi como marco separativo a publicação da dissertação de Beatriz Labate (2000; 2004) e, por isso, proponho a divisão entre uma primeira geração de antropólogos do Daime, anteriores à Labate, e as gerações posteriores, que escreveram no decorrer das últimas duas décadas.

2.3.1 – Primeira geração: os antropólogos do Daime nas décadas de 1980 e 1990

O autor da primeira dissertação sobre o Santo Daime, Clodomir Monteiro da Silva (1983), fala em observação participante e “prática participante”, mas não especifica como isso se deu: se experimentou a bebida (deixando apenas subentendido que sim), se aderiu à religião. Anos depois, em seu capítulo na coletânea *O uso ritual da ayahuasca*, o antropólogo discute noções muito caras ao Santo Daime – miração, irradiação¹⁰⁵ e incorporação¹⁰⁶ – mas também não explicitou qualquer experiência pessoal com a bebida ou com a religião daimista. Em conversas informais com colegas pesquisadores, obtive a informação de que Monteiro da Silva, que há décadas é professor da UFAC, realizou muitas visitas e frequentou diversos rituais entre os daimistas de Rio Branco.

Outro pioneiro nos estudos sobre o Daime é Fernando de La Rocque Couto. Ele conheceu o Daime em 1978, na Colônia Cinco Mil com Padrinho Sebastião; em 1983 fundou a igreja Céu do Planalto, em Brasília, uma das primeiras fora da região amazônica; em 1989 defendeu sua dissertação de mestrado pela UNB sobre o Santo Daime. É perceptível que esse “campo” foi um longo processo de vivências, de afecções, de engajamento enquanto dirigente de um centro, tendo se passado mais de uma década entre o início de sua relação com a religião daimista e a redação de seu principal trabalho acadêmico (Couto, 1989). Foi um trabalho que consolidou uma via interpretativa sobre o Daime: a sua estreita relação com o xamanismo¹⁰⁷. Algumas abordagens criadas – no sentido wagneriano (Wagner, 2010) – por Couto (1989), como a noção de que o Daime é um *xamanismo coletivo* e que os adeptos são *xamãs em potencial*, foram aprofundadas por MacRae (1992) e difundidas por outros pesquisadores.

Na introdução de sua dissertação, Rocque Couto debate a observação participante e afirma: “fazemos parte de nosso objeto de estudo” (1989, p. 11). Advoga a favor dessa perspectiva: “Pensamos que essa atitude de viver intensamente o outro aprofundará em muito a pesquisa, melhorando a qualidade do material etnográfico” (Idem, p. 10). Couto admite que o “outro” é ele mesmo também: “Pensamos que o pesquisador deve vivenciar e mergulhar fundo no outro. O outro sou eu e o eu é o outro. Idealisticamente o antropólogo deve ser transcultural” (Ibidem, p. 12). No entanto, somente no primeiro parágrafo de sua dissertação que ele se coloca, e ainda de forma bastante tímida. Dali em diante predomina a impessoalidade:

Em 1978, em viagem pelo Norte e Nordeste do Brasil, tivemos a oportunidade de tomar ayahuasca pela primeira vez, ocasião em que participamos do ritual de

105 Segundo os daimistas, os espíritos superiores “encostam” nos humanos e irradiam energia, que é compartilhada na *corrente*. Nesse caso, o médium não incorpora o espírito, apenas irradia sua energia.

106 Incorporação de espírito, típico da umbanda ou kardecismo. No Daime é utilizado o termo “atuação” para se referir à incorporação.

107 O título de sua dissertação já bastante significativo nesse sentido: “Santos e Xamãs”.

Hinário praticado na Colônia 5000 (zona rural de Rio Branco-AC). Ocorriam na ocasião festejos do dia de São Sebastião, onde se tomava ayahuasca, denominada ali de Santo Daime, desde o entardecer até o amanhecer do dia, dentro de um bailado musical que proporcionava uma coreografia muito simples, marcada pelo som de maracás, e pelo canto dos hinos sagrados em louvor de Jesus Cristo, à Virgem Maria, ao sol, à lua, às estrelas, e ao panteão de entidades dessa doutrina. (Idem, p. 6)

Todos os seus onze anos de experiência com o Daime, iniciada em 1978 até a defesa de sua dissertação, parecem se resumir a este parágrafo transcrito acima. Em seguida, o antropólogo afirma que esse fato (“tomar a bebida e participar dos rituais”) não trouxe “embaraços metodológicos”, mas sim “facilitou muito o nosso acesso, e o conseqüente registro do material etnográfico, melhorando bastante sua qualidade” (Idem, p. 6). Ora, desse modo o leitor jamais poderia saber que se tratava de um antropólogo com mais de década de intensa vivência e engajado na religião ao ponto de ser um dirigente de igreja. No entanto, Couto está indicando que os afetos com a bebida e a religião daimista são primordiais para a qualidade de seu trabalho.

Outro ponto a mencionar diz respeito ao uso, na escrita, da primeira pessoa no plural, mesmo falando claramente de si mesmo. Era uma forma de tentar manter o discurso mais neutro, uma tática que era praxe nos anos 1980. Já em seu artigo na já citada coletânea *O uso ritual da ayahuasca*, de 2002, não há uma única linha que expresse a relação estreita do autor com seu objeto de estudo. Apesar de ter lecionado em universidades privadas, Couto não fez carreira acadêmica na antropologia e não ingressou no doutorado. Sua igreja completou 40 anos no ano de 2023.

Edward MacRae, professor aposentado pela UFBA, é um dos maiores antropólogos em âmbito mundial sobre o Santo Daime e ayahuasca, tendo também uma extensa produção sobre uso de psicoativos e redução de danos. Como veremos no capítulo seguinte através de nossas interlocuções textualizadas, possui uma íntima relação com o Santo Daime, tendo sido inclusive fundador e dirigente por alguns anos do Brilho das Águas, primeiro *ponto* daimista da linha do Padrinho Sebastião na cidade de Salvador. Ademais, MacRae foi peça fundamental no processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil, atuando como antropólogo do GT Ayahuasca junto ao CONAD em 2006, assim como em outras iniciativas governamentais anteriores a isso (MacRae, 2021).

Em seu primeiro livro sobre o Daime (MacRae, 1992), de forma semelhante a Couto, MacRae dedica apenas alguns parágrafos finais de sua introdução para se inserir no texto. Afirma ter participado da implantação da igreja Flor das Águas em São Paulo, no ano de 1988, indo a um grande número de sessões com a bebida, compondo uma vertente de pesquisadores da ayahuasca. Aponta que “a ingestão da beberagem pressupõe uma disposição, mesmo que

mínima, de conversão” (1992, p. 24), mas não expressa o seu fardamento no Daime ocorrido naquele mesmo ano. Assim como Couto, que evoca uma espécie de distanciamento moderado, MacRae adverte que “é necessário evitar que categorias nativas contaminem o trabalho do pesquisador”, mas não pode manter-se demasiadamente afastado, “sob pena de perder importantes informações e *insights*”¹⁰⁸ (Idem, *ibidem*). Para manter a objetividade, dispôs dos recursos advindos de sua experiência como antropólogo em campo.

Outros elementos demonstram seu apreço pelo Daime, como as homenagens a vários padrinhos, madrinhas e adeptos na sessão de agradecimentos, ou a presença da partitura de hinos do Mestre Irineu como anexo e de uma foto sua com Padrinho Sebastião, ou ainda o fato de terminar o livro com as palavras que encerram um *trabalho* daimista:

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 (Idem, p. 146)

A despeito da impessoalidade na escrita que permeia todo o livro, MacRae foi ousado o suficiente para admitir ainda na introdução, ao menos brevemente, o “impacto pessoal deste trabalho”:

Quanto ao impacto pessoal deste trabalho, considero que tive experiências nem sempre prazerosas, mas que, em diversas ocasiões, me forçaram a encarar aspectos de minha vida e de minha personalidade que até então tendia a evitar. Sinto também ter entrado em melhor sintonia com uma espécie de voz interior, capaz de me apontar atitudes e condutas apropriadas em certos momentos de confusão e incerteza. Assim, a partir de minha própria vivência, considero positiva a participação nesses rituais, que sempre me lembram a importância de pautar a vida pelos princípios do Amor, da Harmonia, da Verdade e da Justiça. (Idem, p. 24)

Era necessário coragem para, num texto etnográfico redigido em fins de 1980 e início de 1990, uma confissão nesses moldes, afinal, não era esse o *modus operandi* da antropologia no Brasil na época, mesmo que os debates dos pós-modernos já estivessem chegando no país (Duhram, 1986; Caldeira, 1988). Tanto é que o parágrafo seguinte, que finaliza a introdução, é fulminante: “Neste livro, porém, procuro deixar de lado tais questões subjetivas e espero ter conseguido dar um panorama do culto do Santo Daime que seja condizente com os métodos e conceitos correntes da disciplina da antropologia social” (Idem, p. 25). E assim o faz: o livro contém importantes debates sobre a relação entre o Santo Daime e o Xamanismo, tendo se tornado uma indispensável referência no campo. No entanto MacRae não aparece como sujeito em nenhum outro momento de sua descrição etnográfica. De todo modo, a citação acima e os

¹⁰⁸ Como veremos no capítulo 5, MacRae afirma, nas entrevistas, que a maioria dos insights de pesquisa vieram sob o efeito do Daime nos rituais.

outros elementos que compõem a obra (homenagens, partituras, foto) são indícios/sinais (Ginzburg, 1990) dos intensos afetos / afecções com o Daime.

É importante dizer que, diferentemente de Couto, MacRae possui uma miríade de outros textos (livros, artigos, capítulos), que nem sempre mantiveram o estilo de escrita de *Guiado pela Lua* (1992). Convém lembrar que ele é coautor do livro *Eu venho de longe* (Moreira; MacRae, 2011), uma biografia do Mestre Irineu que, além de se tornar um *best-seller* entre os daimistas, possui um estilo de escrita que explicita as condições de construção e obtenção dos dados etnográficos¹⁰⁹. Já seu último livro – *A questão das drogas* (MacRae, 2021) – possui um capítulo alongado intitulado “confissões de um antropólogo fumador de maconha”¹¹⁰, na qual discorre sobre toda sua trajetória, apresentando declarações do tipo: “minha vida durante muitos anos teve o Santo Daime como uma referência central” (MacRae, 2021, p. 89). Após 30 anos de sua primeira pesquisa sobre a religião daimista, num gênero de retrospectiva, MacRae se coloca por inteiro num texto acadêmico. Outros tempos, outras epistemologias?

Walter Dias Jr defendeu sua dissertação de mestrado em 1992 sobre o Daime e, como seus antecessores, manteve como estilo de escrita a impessoalidade. No entanto, em sua introdução, intitulada “Diário de Viagem” (Dias Jr., 1992, p. 7-22), apresenta uma descrição da comunidade de Sebastião Mota a partir de sua experiência subjetiva com a ayahuasca na primeira vez que participou de um ritual e depois de um feitiço. Sua descrição alcança ares espetaculares, como aquelas de Michael Harner e Jeremy Narber, mencionadas acima. O próprio tema do trabalho – o imaginário no culto do Santo Daime – parece derivar dessas suas experiências mágicas, como por exemplo a chamada de atenção que o antropólogo recebeu do comandante do trabalho, mas que ocorreu “telepaticamente”; ou o fato de ter ficado em “viagem astral” por pelo menos 3 horas deitado na rede; ou ainda a capacidade de enxergar, na força do Daime, a fotossíntese sendo realizada nas plantas.

Dias Jr. (1992, p. 21), ao fim de sua introdução, afirma que, por mais que tentasse, não havia paradigmas que abarcassem tais experiências vividas com o Daime. Trava-se de “experiências que pareciam situar-se numa daquelas áreas nebulosas do nosso conhecimento, em que a própria ‘objetividade científica’ permanece obnubilada por insuficiência, não de fatos, mas, de instrumental teórico capaz de apreendê-los”. É uma crítica ao instrumental cartesiano, que seria uma “camisa de força (...) a ocluir a visão”. Walter Dias clama por novas / outras perspectivas quando diz que se faz necessário “resgatar para o conhecimento (...) aquilo que há de mais subjetivo e caótico, (...) a dimensão oculta”. Nos convida a “partilhar dessa estranha

109 Tecerei comentários sobre este livro nos três próximos capítulos.

110 MacRae faz referência, no título do capítulo, à obra *Confissões de um comedor de ópio*, de Thomas De Quincey (2001), publicada postumamente em 1862.

viagem” (textualizada em sua introdução), a ser “capazes de violar os limites da Razão, sem que para isso tenhamos que fragmentar nosso Eu ou destruir nosso próprio Universo”. Questiona-se talvez estar cometendo transgressões e heresias, e reconhece que o conhecimento científico “tanto quanto qualquer outra forma de se conhecer o real, possui, também, uma certa dose de qualidade mística, de adesão e fé”.

O trabalho de Dias Jr. (1992) foi publicado, curiosamente, no mesmo ano do já citado artigo de Rita Laura Segato (1992), e ambos levantam questionamentos parecidos, que dizem respeito ao discurso racional da antropologia perante o sagrado e as experiências extraordinárias com uma bebida cuja potencialidade é acessar o mundo espiritual. Mas é preciso ressaltar que Walter não acionou, nos capítulos de sua dissertação, o mesmo tom presente na introdução na qual mescla reflexões com suas descrições subjetivas. Também não menciona sua participação na implantação da igreja Flor das Águas na cidade de São Paulo, tendo atuado inclusive, por um certo período, como dirigente.¹¹¹

Seu texto não foi tão difundido quanto o livro *Guiado pela Lua* de Edward MacRae. Mas há de se convir que dedicar as 15 páginas iniciais colocando-se no texto, apostando em suas experiências subjetivas, foi um experimento metodológico de vanguarda, pois não foram, desta vez, apenas alguns parágrafos. Ao admitir suas dificuldades metodológicas e conchamar violar os limites da razão cartesiana, Dias Jr. reconhece que não tem a seu dispor as ferramentas necessárias para pensar seu objeto de estudo – parecia latente uma inquietude por algo a mais. Além disso, seu texto difere dos anteriores que versavam sobre o diálogo do Daime com o Xamanismo.

A antropóloga paulistana Sandra Lucia Goulart defendeu sua dissertação de mestrado sobre o Santo Daime em 1996, pela USP, mas este trabalho esteve restrito a um pequeno grupo de pessoas por muitos anos. Goulart ficou conhecida e se tornou uma das principais referências nesse campo de pesquisa através da sua tese de doutorado (Goulart, 2004) e de alguns capítulos em coletâneas, algumas das quais ela própria organizou ao lado de Beatriz Labate (Labate; Goulart, 2005; Labate; Goulart, 2019). Sua tese, por versar sobre os processos históricos de formação de dissidências nas três principais religiões ayahuasqueiras (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal) – e também por se tratar de uma pesquisa aprofundada e um texto muito bem escrito – é um dos trabalhos mais citados em artigos, capítulos, dissertações e teses sobre este tema nas duas últimas décadas. Justamente pelo fato de não ter circulado é que sua dissertação de mestrado (Goulart, 1996) acabou sendo bastante mencionada mas pouco referenciada.

111 Como veremos no próximo capítulo, Walter Dias fundou a igreja Céu do Vale em Pindamonhangaba em São Paulo, lecionou muitos anos em universidades particulares, mas não ingressou no doutorado. Recentemente, retomou suas pesquisas acadêmicas e passou a frequentar congressos e encontros.

Neste texto da década de 1990, Goulart possui um extenso capítulo (“Mapeamento inicial do povo do Padrinho Sebastião”) em que promove uma descrição do Céu do Mapiá a partir de sua própria experiência de campo. Em suas referências bibliográficas não consta autores pós-modernos, mesmo que sua narrativa, neste capítulo, pareça ter tido algum tipo de influência nesse sentido: a autora se coloca como personagem no texto, constrói uma narrativa diacrônica dos acontecimentos, apresenta seus interlocutores, explicita em alguns momentos as circunstâncias de como obteve dados – características que, como aponta James Clifford (2011; 2016), eram relacionadas aos proponentes desse movimento na década de 1980. É preciso ressaltar, entretanto, que Goulart não oferece descrições subjetivas de suas próprias experiências com a bebida e oculta algumas particularidades de sua trajetória, como o seu fardamento no Céu do Mapiá e a quase desistência da pesquisa (ver capítulo 3).

O último caso a citar é, a meu ver, o mais emblemático. Trata-se da obra *Eu venho da floresta* (1999) de Alberto Groisman, fruto de sua dissertação de mestrado (1991). Emblemático por dois motivos: primeiro pela própria escrita do texto e pelas mudanças da dissertação ao se transformar em livro, e segundo pelas reflexões que o antropólogo publicou recentemente (Groisman, 2022a; 2022b). Quando Groisman defendeu sua dissertação, havia somente os trabalhos de Monteiro da Silva (1983) e Couto (1989), e ambos relacionavam o Daime ao Xamanismo. Ele então seguiu na mesma linha de pensamento¹¹², adotando a ideia de que a religião daimista não era um sistema xamânico em si, mas que se constituía ali uma “práxis xamânica”. Também argumentou que no Daime havia um “ecletismo evolutivo”, onde coexistiam elementos de várias tradições: indígenas, afro-brasileiras, espíritas, católicas.

O mais intrigante destes trabalhos de Groisman (1991;1999) é a mudança do texto. Digo “destes” porque se tratam de dois textos diferentes. “Este livro é o resultado de uma adaptação de minha dissertação de mestrado”, diz o autor (1999, p. 11). Mas a dissertação é muito maior, mais completa, mais detalhada nas descrições, com mais profundidade analítica. Grande parte da dissertação foi resumida e reescrita para se tornar o livro. Não há, no livro, nenhum indício de sua relação com o Daime; consta apenas esse trecho: “Coletei os dados de minha investigação na cidade de Rio Branco e na vila do Céu do Mapiá, no interior do estado do Amazonas, em duas etapas, nos anos 1988 e 1989” (1999, p. 11). Já a dissertação conta com uma apresentação no estilo poético, onde Groisman se coloca como um antropólogo aventureiro. Dedicou todo o primeiro capítulo aos “mapas teóricos e caminhos metodológicos”, no qual debate o trabalho do

¹¹² Também é importante mencionar o fato de que Groisman cursou mestrado na UFSC sob orientação de Esther Jean Langdon, antropóloga que durante décadas pesquisou, publicou e orientou pesquisas sobre Xamanismo. Desse modo, encontrar o Xamanismo no Daime era a intenção desde a elaboração e submissão do projeto de pesquisa.

antropólogo e se coloca no texto, ao menos brevemente e sem descrições subjetivas, explanando sobre o seu próprio trabalho de campo.

Afirma que essa pesquisa se deu na perspectiva participativa e vivencial, mas adverte: “É importante ressaltar aqui que essa participação não incluiu o ‘fardamento’, cujos deveres e responsabilidade poderiam, a princípio na minha visão, prejudicar a investigação proposta” (1991, p. 84). Groisman escolheu deliberadamente não fardar, mas não deixou de ser afetado. Seus trabalhos contém um tom simpático a esta religião, que foi inclusive seu tema de doutorado, e de diversos artigos. Na sua dissertação, cada capítulo é aberto com um hino daimista. Nos apêndices, transcreve os hinários de Cura e a Oração do Padrinho Sebastião, e o Cruzeirozinho do Mestre Irineu. Com efeito, o antropólogo estabeleceu uma estreita relação com o Daime, tendo inclusive conhecido Sebastião Mota de Melo, mas somente em seus escritos recentes que é possível mensurar melhor essas afecções / afetos.

Sua dissertação e seu livro, assim como os trabalhos de Monteiro da Silva (1983), Couto (1989) e MacRae (1992), estão fundamentados nas autoridades experiencial e interpretativa, segundo o modelo proposto por James Clifford (2011), não possuindo “ficções de diálogo” com seus interlocutores – o que pressupõe uma autoridade dialógica –, e nem inscrevendo vários interlocutores no texto, atitude típica da autoridade polifônica.¹¹³ Além disso, Groisman usa e abusa do “autor generalizado” (Clifford, 2011), isto é, já que pessoas específicas não são citadas, utiliza-se genericamente a expressão “os daimistas” para se referir aos autores das práticas culturais. Em muitos trechos, o antropólogo parece personificar o que é ser um daimista, o que torna a escrita um tanto quanto subjetiva mesmo que esta não seja sua intenção. Trago como exemplo, um trecho em que ele descreve o uso da Santa Maria (cannabis/maconha) no Céu do Mapiá:

Ela transforma a cena severa, quase implacável do Daime, num ambiente de conforto e relaxamento. Ela, muitas vezes, vem como bálsamo, clareando a cena interior e tranquilizando. Muitas vezes ela vem como disciplina, potencializando o medo e as dúvidas, brincando com a concentração e criando realidades lúdicas. Muitas vezes ela desequilibra e até derruba no chão. Seu momento ritual é de dissolução das tensões, de construção de lealdades imediatas, da camaradagem silenciosa das rodas de amigos. Nestes momentos, o exército da rainha descansa, reúne forças para a próxima batalha. (1999, p. 104)

113 Segundo Clifford (2011), há quatro modelos de autoridade etnográfica nos escritos antropológicos. A *autoridade experiencial* foi fundada com Malinowski, e denota a experiência em campo: “eu estive lá”. Já a *autoridade interpretativa* foi iniciada com Clifford Geertz e seguida por seus discípulos, e indica a preponderância da interpretação do antropólogo. A *autoridade dialógica*, que pressupõe a utilização de diálogos entre antropólogos e interlocutores, e a *autoridade polifônica*, que diz respeito à inclusão de muitas vozes diferentes no texto, são típicas de etnografias mais recentes. Clifford (2011) acaba por admitir que grande parte das etnografias inclui os quatro tipos de autoridades etnográficas. Dentre essa leva de pioneiros, Dias Jr. (1992) e Goulart (1996) utilizam dos quatro modos de autoridade (experiencial, interpretativa, dialógica e polifônica), pois além de evocarem a experiência que tiveram e de interpretarem aquele “contexto cultural”, também se utilizam das falas de seus interlocutores no texto.

Essa citação parece ser deliberadamente ambígua, pois Groisman não se coloca no texto, não apresenta descrições subjetivas de suas experiências, não afirma ter experimentado a Santa Maria, mas torna visível sua subjetividade. Com esse tom quase poético, fica subentendido que o antropólogo usou a Santa Maria, fato que ele admite, sem receio, em textos recentes (2022a; 2022b), afirmando inclusive que a Santa Maria lhe deu instruções em seu trabalho de campo de 1989 (2022b).

Depois de 30 anos de sua primeira pesquisa sobre o Daime, o autor revisita sua memória e seu caderno de campo para repensar as imponderabilidades do seu trabalho de campo no Céu do Mapiá a partir do diálogo com autores contemporâneos. Como resultado, reflexões instigantes, alguns desabafos, e experimentos de análise e escrita – como as propostas de se comparar o médium ao etnógrafo¹¹⁴ (2022a) ou de atribuir, inspirado em Viveiros de Castro, um perspectivismo daimista / amazônico a Sebastião Mota de Melo.

Apesar de não textualizado em suas pesquisas fruto do mestrado (Groisman, 1991; 1999), seu já clássico trabalho de campo de fins de 1980 foi volumoso em afecções / afetos. Participou de quatro trabalhos espirituais no período de uma semana no Céu do Mapiá – uma situação atípica que ocorre apenas em retiros ou festividades. Participar de quatro sessões de Daime em uma semana, para um iniciante, é um tanto quanto intenso, tanto é que Groisman acreditou estar entrando em uma crise pessoal da segunda para a terceira cerimônia. Essa experiência inicial é digna de nota.

Groisman narra e analisa uma importante questão ocorrida em sua primeira incursão ao Céu do Mapiá: durante uma gira de Umbanda com Daime na presença da mãe-de-santo Baixinha, o antropólogo *atuou* (o termo equivale à incorporação) o orixá Oxóssi ou um Caboclo de Oxóssi – isso não ficou exatamente claro em sua descrição (2022a, p. 78-79). Além de uma extraordinária experiência pessoal durante um efetivo trabalho de campo antropológico, toda a participação na gira também apresentava “fundamentais conteúdos sobre mediunidade, alianças espírito-políticas e doutrinação” (Idem, p. 69). No entanto, segundo ele, a devida atenção não foi dada, pois estava “amarrado por demais formalmente a um projeto de mestrado de focar a controvérsia Santo Daime/xamanismo” (Idem, *ibidem*). Assim Groisman desabafa em uma nota de rodapé:

(...) minha dissertação de mestrado (...) era inspirada por um projeto-interrogação sobre se o Santo Daime era uma religião *xamânica*, argumento que encontrava na emergente literatura da época. Assim, eu estava digamos *subordinado* a um projeto de pesquisa recortado academicamente. E eu estava interessado em investigar elementos do xamanismo amazônico que porventura estivessem presentes no Santo Daime, no Céu do Mapiá. E a noção clássica de

114 Outros autores também arriscaram em comparar o etnógrafo ao médium, como Stelio Marras (2018) que, em artigo seminal em que apresenta uma “antropologia do entre”, faz uma associação instigante entre essas duas figuras.

xamanismo não considerava que no xamanismo houvesse *incorporação de espíritos*. Muito problemáticamente, eu devo dizer, a literatura considerava o argumento corrente que o xamã se deslocava por outros planos de existência e era de certa forma uma caracterização de seu poder não se deixar incorporar por espíritos. (Idem, p. 73)

O autor confessa que estava munido de uma motivação geertziana, isto é, uma disposição de “recolher e interpretar *dados* sobre a dinâmica e a gramática da *cultura* do Daime, a fim de *interpretar e de compreender o texto cultural*”, haja vista que a “antropologia no início dos anos de 1990 era diferente da que partilhamos hoje. Na altura, não havia nenhum perspectivismo ameríndio, *afecções*, ou um antirrelativismo consolidado, como condicionamentos de análise” (Idem, p. 84). Os textos de Groisman (1991; 1999) – seja pelo estilo, seja pelas motivações e tendências da época – não comporta o bombardeio de *afecções / afetos* que foi seu trabalho de campo no Céu do Mapiá em 1989.

Havia também razões pessoais “para desprezar essa experiência como legítima para fazer parte de uma etnografia”, que dizem respeito ao “senso comum e das conversas que havia no Céu do Mapiá” (2022a, p. 80). O fato de ter tido uma “experiência *forte* como essa” – a “sensação de ter incorporado a força ou a energia de um orixá” – poderia ser vista como suspeita de uma “autoexacerbação do próprio ego”. Também era recomendado evitar comentar com os outros “as experiências extraordinárias com o Daime”. Diz o autor: “Por mais que tivesse impulso de perguntar para as pessoas o que tinha acontecido comigo, não o fiz” (Idem, *ibidem*). Ou seja, os potenciais constrangimentos junto às pessoas com quem conviveu na comunidade serviram, também, para inibir uma reflexão a fundo sobre esse imponderável: a *atuação* de um Orixá na *força* do Daime e da Santa Maria.

O fato é que, por razões pessoais e acadêmicas, Groisman não deu a devida importância para aspectos de seu trabalho de campo que hoje ele considera como centrais. Centrais tanto pela experimentação do transe mediúnico em si, quanto pela significação das alianças espirituais que estavam germinando naquele momento – o encontro entre o Santo Daime de Sebastião Mota com a Umbanda de Mãe Baixinha. Em pesquisa de campo posterior, no doutorado, ele participou da primeira Gira de Umbanda com Daime na Europa, também comandada por Baixinha, e declara: “Não incorporei, não me senti afetado. Talvez minha armadura de cientista estivesse fazendo efeito” (Idem, *ibidem*). Apesar de todo apreço que o antropólogo tem pelo Daime, sendo seu campo de pesquisa há três décadas e tendo orientado novos pesquisadores sobre o tema no programa de pós-graduação de antropologia da UFSC, Alberto Groisman não adotou o estilo de vida ayahuasqueiro.

Foi necessário um olhar crítico para a obra desses antropólogos mencionados acima, por se tratar de um (sucinto, incompleto e parcial) experimento analítico que, inspirado em Mariza Peirano (1992), proponho chamar de *história metodológica* da antropologia do Daime. Acionei o *paradigma indiciário* de Carlo Ginzburg (1990) – método que se utiliza de indícios e sinais para conjecturar possibilidades e criar narrativas sobre o passado¹¹⁵ – para investigar a presença e ausência de textualizações acerca dos afetos dos pesquisadores em relação ao Daime. Quase todos os textos aqui analisados seguem um padrão que, segundo Clifford (2011) e Crapanzano (2016), perdurou de Malinowski a Geertz: os antropólogos se colocam rapidamente na introdução e a impessoalidade prevalece no restante de todo o texto. As exceções são Dias Jr. (1992) e Goulart (1996), que dedicam um capítulo inteiro às experiências pessoais.

Mary L. Pratt, uma das colaboradoras da coletânea *A escrita da cultura* (Clifford; Marcus, 2016 [1986]) – obra tida como ícone do movimento pós-moderno na antropologia –, destacou:

A narrativa pessoal media essa contradição entre o envolvimento exigido pelo trabalho de campo e o autoapagamento exigido pela descrição etnográfica formal, ou ao menos suaviza parte de sua angústia, por meio da inserção, no texto etnográfico, da autoridade da experiência pessoal a partir da qual a etnografia é feita. Recupera, assim, pelo menos alguns fiapos daquilo que foi exorcizado na conversão do encontro de campo face a face em ciência objetificada. (Pratt, 2016, p. 70)

Neste campo de pesquisas, como ficará ainda mais perceptível na próxima seção, parece haver uma espécie de refinamento nas descrições subjetivas das próprias vivências / experiências / experimentações, assim como uma maior presença do antropólogo e sua trajetória no texto inteiro. Se o trabalho do antropólogo é textualizar as experiências vividas pelo “outro” (o pesquisado) a partir de uma experiência pessoal (do antropólogo), como nos diz Goldman (2006), na antropologia do Daime tal experiência pessoal diz respeito também à fricção entre corpo humano e corpo vegetal. A relação entre antropólogo e bebida professora proporciona, ao pesquisador, uma multiplicidade de encontros com outras ontologias, outras epistemologias, outros conhecimentos, outros mundos, outros encantos.

No rastreamento dessa história, é pertinente ressaltar a importância desses antropólogos pioneiros que, como disse o psiquiatra da Unicamp Luis Fernando Tófoli¹¹⁶, “abriram o caminho” para que houvesse um florescimento dos estudos sobre ayahuasca no Brasil, nas mais diversas áreas do conhecimento. Além disso, se trata de obras robustas, com análises potentes, e que estavam sintonizadas com o estilo de antropologia praticado no Brasil nos anos 1980 e 1990,

¹¹⁵ No capítulo 5 discorro um pouco mais sobre esse método.

¹¹⁶ A palestra de Tófoli, ocorrida no evento “Comciência – Santo Daime e ciência” de forma remota, pode ser acessada no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=A76JcnRdUOM>.

sendo, portanto, ainda hoje referências primordiais no assunto. Dando continuidade à *história metodológica* da antropologia do Daime, irei mencionar alguns trabalhos realizados a partir da publicação do livro de Labate (2004).

2.3.2 – As gerações posteriores: os antropólogos do Daime no século XXI

A dissertação de mestrado de Beatriz Labate (2000), publicada posteriormente como livro (2004), é considerada um marco nesse campo de estudos. O tema – a reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos – antecipou o que seria uma das maiores tendências na expansão das religiões ayahuasqueiras para fora da região amazônica: o surgimento de grupos denominados por ela de “neoayahuasqueiros”, que empreenderam movimentos religiosos e espiritualistas não vinculados a nenhuma das vertentes institucionalizadas (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal), num campo recheado de (re)invenções de tradições e criações de novos rituais. O que Labate chamou em 2000 de Neoxamanismo é hoje um dos setores ayahuasqueiros que mais crescem, na formação das “redes xamânicas contemporâneas” (Rose, 2010; Oliveira, 2012; Fernandes, 2018; Meneses, 2020) [ver capítulo 1].

Além de apresentar toda uma diversidade de novos usos da ayahuasca nas cidades, Labate (2004) nos presenteou com uma etnografia instigante, na qual acionou dispositivos que naquele momento ainda não eram tão difundidos, como por exemplo a diluição da autoridade no processo de construção da etnografia. Os quatro modos de autoridade (Clifford, 2011) aparecem no texto: ela afirma sua experiência em campo, interpreta e debate hermenêutica, representa ficções de diálogo, evoca várias vozes (a partir de uma rede de interlocutores). Mas a antropóloga vai além, experimentando talvez aquilo que George Marcus (1994) chamou de “textos confusos”¹¹⁷, haja vista que negociou com vários de seus interlocutores os trechos de suas falas que iriam para o texto final e, ademais, incluiu no livro (2004) trechos escritos pelo líder ayahuasqueiro Janderson¹¹⁸ – por iniciativa dele próprio, num formato nominado por ela de “box” –, após a leitura minuciosa que ele havia feito de sua dissertação (2000).

117 “Textos confusos são confusos porque insistem em se manterem abertos, incompletos e inseguros quanto ao modo de finalizar um texto ou uma análise. Tal abertura sempre marca uma preocupação com a ética do diálogo e do conhecimento parcial; um trabalho é incompleto sem as reações críticas e diferentemente posicionadas de seus (esperados) vários leitores” (Marcus, 1994, p. 17). Contudo, George Marcus não é citado no trabalho de Labate (2004).

118 Janderson, que na época liderava o grupo neoayahuasqueiro Caminho do Coração, foi o principal interlocutor de Labate, já que grande parte da sua obra é um estudo de caso deste centro. Alguns anos depois, Janderson se transformou no famoso guru espiritual Prem Baba que, apesar da fama, continuou imerso no universo da ayahuasca. Em agosto de 2018 estourou um escândalo no qual Prem Baba foi acusado de abuso sexual por uma de suas seguidoras. Labate, em uma conversa que tivemos por chamada de vídeo no primeiro ano de pandemia durante a realização de um evento, afirmou-me que tinha raiva por ter ajudado Janderson a angariar fama através de seu livro, justamente por se tratar, segundo suas palavras, de um “abusador”. Após alguns anos, o caso foi estabilizado na seguinte narrativa: Prem Baba teria tido um caso extraconjugal com a esposa de um de seus principais seguidores, num momento em que já se declarava celibatário; no entanto, alguns seguidores me relataram que o caso teria

A meu ver, uma das principais contribuições de Labate (2004) foi forjar a categoria “antropólogo ayahuasqueiro” e abordar o trabalho de campo antropológico em que se bebe ayahuasca. A antropóloga ressaltou que há uma “forte conexão ideológica” entre os pesquisadores e a ayahuasca, que resulta em muitos casos de conversão, seja anterior, concomitante ou posterior ao encontro com a bebida e a religião. No entanto, “não há uma reflexão sistemática satisfatória a respeito destas questões; muitas vezes, elas nem mesmo aparecem no texto, ou figuram de forma escamoteada” (Labate, 2004, p. 46). Foi a partir das proposições de Labate que outros pesquisadores passaram a se inscrever no texto, debater (ao menos brevemente e geralmente na introdução ou capítulo inicial) o lugar do pesquisador que utiliza ayahuasca e evocar esse duplo lugar de fala, isto é, de antropólogo e ayahuasqueiro (ou de daimista).

Podemos aferir uma diversidade de casos de “antropólogos que são mais ou menos ortodoxos ou apegados a seu pertencimento pessoal”, podendo até sugerir um “contraste entre *antropólogo simpatizante* e *daimista antropólogo* – o último pode eventualmente terminar por abandonar a antropologia, ou exercê-la apenas burocraticamente” (Labate, 2004, p. 53). É este o caso, como vimos, de Fernando Rocque Couto e de Walter Dias Jr., que se afastaram da antropologia no decorrer de suas carreiras como *padrinhos*¹¹⁹. O contrário também ocorre: antropólogos que, no decorrer de suas carreiras, aderem e posteriormente se afastam do universo ayahuasqueiro. E há aqueles casos em que as duas carreiras, na antropologia e na ayahuasca, é trilhada simultaneamente no decorrer da vida (ver capítulo 3).

Trata-se de uma forma de se fazer antropologia em que o contato com outras realidades e outras ontologias se dá através da mudança radical de sensibilidade provocada pelo uso da bebida. Não há como separar pesquisa e vida pessoal, pois no efeito da ayahuasca o pesquisador vai passar por sensações, reflexões, insights que ultrapassam o limite da pesquisa – e não há como fugir disso. Ao beber ayahuasca, reitero, não há como escapar de “ser afetado” no sentido favretiano. Labate não cita Favret-Saada em sua obra, mas suas reflexões são condizentes com as da pensadora francesa. E se Labate considera a possibilidade de “êxito de uma antropologia nativa” (Idem, p. 30), ela também assegura que a análise do pesquisador não “pode ser comprometida ou reduzida em nome ou função de um engajamento pessoal” (Idem, p. 37). Afinal, e isto sou eu que estou afirmando, na expressão “antropólogo ayahuasqueiro” a palavra “antropólogo” vem antes da palavra “ayahuasqueiro”.

ocorrido antes do celibato. De todo modo, o guru mantém-se como importante líder espiritual e possui amizade próxima com diversos dirigentes de igrejas daimistas da ICEFLU e CEFLI.

119 No entanto, ambos são frequentemente homenageados em eventos da ICEFLU por serem os primeiros antropólogos do Daime. Além disso, Walter Dias retornou, nos últimos anos, para o universo das pesquisas antropológicas sobre religiões da ayahuasca, com participações em congressos acadêmicos e publicações (Dias Jr., 2022; 2025).

Em 2005, Isabel de Rose defendeu sua dissertação de mestrado sobre experiência e cura na igreja daimista Céu da Mantiqueira, localizada na região sul de Minas Gerais, local onde ela já era fardada e já havia realizado trabalho de campo para o TCC da sua graduação em Ciências Sociais. Importante notar que, apesar do trabalho de campo prévio, durante o mestrado Rose aprofundou as técnicas de pesquisa, indo inclusive residir na comunidade por alguns meses. Afirma que os interesses pessoal e antropológico estiveram sempre indissolavelmente ligados (Rose, 2005, p. 10), e “a inserção no campo foi marcada por uma relação extremamente dinâmica de sucessivas aproximações e distanciamentos, questionamentos, conflitos e tensões internas” (Idem, p. 18). Tomar o Daime durante a pesquisa foi primordial, pois facilitou a interação com os interlocutores, foi usado como embasamento para compreender as expressões de experiências dos outros, e foi uma forma de respeitar o ponto de vista êmico, que considera o Daime como um professor que transmite grandes conhecimentos (Idem, *ibidem*). Ser fardada também proporcionou olhar para os rituais a partir de diferentes funções (Idem, p. 19).

Além de entrevistas, coleta de desenhos dos interlocutores, intervenções fotográficas¹²⁰, Isabel de Rose evoca a técnica tradicional da observação participante “acompanhada pelo registro do que estava sendo observado e também das minhas próprias experiências – além de impressões, dúvidas, anseios, emoções, no diário de campo” (Idem, p. 36). Em sua participação integral, Rose experimentou todas as ferramentas de cura disponíveis no Céu da Mantiqueira, inclusive a vacina do kambô, o que demandou certa dose de coragem.¹²¹ Os participantes da igreja, por um lado, a viam como pesquisadora, mas por outro lado, também requeriam dela os “deveres” de fardada, isto é, “participar dos rituais e tomar daime” (Idem, p. 44). Após algumas experiências difíceis, como ficar deitada durante o ritual, sem conseguir se mover ou voltar para a corrente, fez com que Rose negociasse com o dirigente a quantidade de Daime a ser ingerida, para que ela pudesse levar em frente a observação (Idem, p. 45). Em nota de rodapé, a antropóloga declara: “Apesar de não ter incluído explicitamente minhas próprias experiências e as transformações que passei devido à experiência de campo, considero que elas estão implícitas

120 A antropóloga menciona os constrangimentos envolvidos na atividade da fotografia, como sua presença em rituais majoritariamente masculinos, como a maceração dos cipós durante os feitiços, ou a tentativa de fotografar um momento do ritual em que parte dos adeptos estavam incorporados (2005, p. 41-42).

121 Como explanado no primeiro capítulo, o kambô se popularizou nos circuitos do Daime e Xamanismos na última década. Muitos pesquisadores com quem conversei não tiveram coragem de experimentar o kambô, haja vista que os efeitos corporais são intensos e difíceis de lidar, como possíveis vômitos, diarreias, taquicardia, desmaios. Eu mesmo demorei alguns anos, por uma espécie de receio do que poderia acontecer, até que em 2018 em fiz um tratamento com a “vacina do sapo”, visando aumentar a imunidade e sair dum estado depressivo que me encontrava. Usei o kambô por três vezes num período de cinco meses, e os objetivos foram alcançados. A partir daí perdi o medo dessa medicina, e passei a recomendar para alguns amigos ayahuasqueiros. Não cheguei a vomitar em nenhuma das vezes. Na segunda experiência, eu tive diarreia líquida, haja vista que fiquei as quinze horas que antecederam a aplicação da vacina bebendo apenas água e mais nada. Na última vez, tive a impressão que ia desmaiar, e o amigo que aplicou o kambô lavou os pontos na pele, que diminuíram instantaneamente os sintomas. Em 2025 eu usei kambô novamente e, embora achei que fosse desmaiar – o que acabou não acontecendo –, eu não passei por efeitos purgativos.

no texto e nas reflexões” (Idem, p. 47). Ela teve acesso à dissertação de Labate (2000) que deu origem ao livro (Labate, 2004), mas não se refere à categoria “antropólogo ayahuasqueiro”, se posicionando como antropóloga e fardada.

O antropólogo Marcelo Mercante defendeu sua tese de doutorado em Ciências Humanas pelo Saybrook Graduate School and Research Center, nos EUA em 2006, que foi revisada, traduzida e publicada como livro no Brasil em 2012 (Mercante, 2012). É uma tese sobre imaginação e cura com ayahuasca no contexto da Barquinha, que dialoga com várias disciplinas tendo como eixo o trabalho de campo antropológico. Embora o livro de Labate (2004) tenha sido uma das referências para Mercante, em seu capítulo sobre “experiência e trabalho de campo” ele também não menciona a categoria “antropólogo ayahuasqueiro”. Ele dá ênfase ao “método experiencial” e descreve seu processo em que se livra dos preconceitos acerca dos aspectos cristãos da Barquinha, acabando por escolher fardar nesta religião no decorrer da pesquisa. Afirma que ter optado por essa inserção possibilitou formular questões e perceber complexidades que não teria sido possível mantendo-se “de fora”. Declara ter assumido a perspectiva do centro estudado, como ferramenta metodológica, em relação à existência dos seres espirituais (Caboclos, Pretos-velhos, Encantados etc).

Lucas Kastrup Rehen fardou no Santo Daime em 2002, quando cursava o último ano de Ciências Sociais na UERJ. Juntando sua experiência prévia em estudos sobre a dádiva, sua iniciação no Daime, e o fato de ser músico profissional, elegeu como tema de estudo para o mestrado a natureza dos hinos no contexto daimista, que são *recebidos* diretamente do *Astral*, e muitas vezes são ofertados pelo receptor a outras pessoas, funcionando como um dispositivo de alianças. É um trabalho pioneiro, que se tornou importante referência para pesquisas posteriores sobre a música no Santo Daime, tema caro a esta religião. Rehen se coloca como “daimista e antropólogo” e não menciona, assim como Rose e Mercante, a categoria “antropólogo ayahuasqueiro”. Afirma que sua inserção trouxe “a possibilidade de estar familiarizado com certas categorias internas que um pesquisador inexperiente poderia demorar certo tempo para perceber” e que ser fardado foi uma “senha importante” na pesquisa (Rehen, 2007, p. 20). Faz uma breve discussão sobre o trabalho do antropólogo a partir de autores como Clifford Geertz e Roberto Da Matta, e certifica que assina seu texto na condição de antropólogo “distanciado”.

José Erivan de Oliveira defendeu uma tese de doutorado em sociologia (mas referida como de antropologia, usando o arsenal teórico-metodológico desta), no ano de 2008, sobre a transmissão de conhecimento através dos hinos. Zerivan, como era conhecido (faleceu em 2023), apresenta sua própria trajetória, inclusive aspectos demasiado pessoais, como problemas com álcool e drogas químicas e sua passagem pelo AA (Alcólicos Anônimos). Descreve subjetivamente seu primeiro trabalho, o momento em que *recebeu* seu primeiro hino – algo

percebido por ele como bem diferente da produção literária de cordel que ele já empreendia anteriormente – e seus estágios como fiscal¹²², feitor¹²³, músico, e por fim dirigente. Se coloca como um antropólogo nativo – “não tenho nenhuma intenção de negar o meu lugar de nativo” (2008, p. 26) – e afirma ser esse um lugar privilegiado para “ver as coisas” e uma “vantagem metodológica na coleta de dados”, mas que alguém que não é nativo também tem condições de realizar uma boa pesquisa.

Um dos trabalhos nesse campo de estudos que mais se destacou recentemente foi a tese de doutorado em sociologia de Glauber Assis (2017). É uma das obras mais completas sobre o Daime, que aborda toda uma diversidade de temas e fenômenos acerca da religião daimista. Em sua dissertação, também sobre o Daime (Assis, 2013), Glauber Assis se manteve como “pesquisador-simpatizante” e não como membro efetivo – ele fardou no decorrer do mestrado. Já em sua tese, o sociólogo amplia a noção de “antropólogo ayahuasqueiro” de Labate (2004) para “sociólogo ayahuasqueiro”, “cientista social ayahuasqueiro” e mais amplamente “pesquisador ayahuasqueiro”. Apoiado em Howard Becker (1997), Assis (2017, p. 23) propõe uma “virada epistemológica” na qual se coloca como “pesquisador-insider”, mesmo reconhecendo que ser ayahuasqueiro não determina a qualidade final de uma pesquisa sobre religiões ayahuasqueiras.

Segundo Assis (2017), a posição *in between* dos pesquisadores, isto é, uma posição *na fronteira* entre acadêmico e adepto/ayahuasqueiro, demanda desafios nos dois universos frequentados: nos circuitos ayahuasqueiros a presença do antropólogo pode ser tida como suspeita, principalmente se este não for filiado ao grupo pesquisado, enquanto que entre os pares acadêmicos pode haver “desconfiança” devido à adesão pessoal do pesquisador a algum segmento ayahuasqueiro. Assis expõe, ainda, a existência de um “preconceito epistemológico”, que se manifesta “na atribuição automática de viés ideológico e ausência de cientificidade e rigor acadêmico em trabalhos realizados por *insiders*” (2017, p. 23). O sociólogo problematiza e defende o posicionamento “de dentro” dos pesquisadores.

A título de exemplo de uma densa presença no texto, Assis (2017) narra a formação de sua própria igreja, com ênfase nos conflitos que marcaram o início de sua trajetória como dirigente. Sua narrativa transparece uma espécie de denúncia às posturas altamente questionáveis do casal dirigente da igreja daimista Flor de Jagube (local que Assis era fardado e que fez sua pesquisa de mestrado) quando souberam, através de uma liderança do Céu do Mapiá, de sua iniciativa de iniciar trabalhos de concentração em sua residência. Transparece também uma tentativa de autodefesa dos seus próprios posicionamentos nesse processo. Apoiado em Pierre Bourdieu, Assis empenha-se em sociologizar esses acontecimentos.

¹²² Cargo ritual cuja função é auxiliar visitantes e colaborar com o dirigente na condução do trabalho.

¹²³ Comandante do processo de produção da bebida.

Paulo Caminha Ramos Filho foi o cientista social que debateu com maior profundidade, a partir de Labate (2004), a figura do antropólogo que também é ayahuasqueiro / daimista: “constatei a necessidade, enquanto antropólogo e daimista, de debater as nuances envolvidas em uma etnografia onde o antropólogo é também nativo – ou o nativo também é antropólogo – e dos efeitos práticos para a pesquisa da ingestão de uma substância psicoativa” (Ramos Filho, 2016, p. 12). Afirma estar “escolhendo por, ao invés de omitir minha experiência pessoal para ‘fugir’ da crítica tangente ao ‘envolvimento’, exacerbá-la com o intuito de grifar a experiência pessoal e subjetiva como um possível instrumento do conhecimento” (Idem, p. 22).

Ramos Filho não chegou a fardar no Daime mas se considera daimista, e ressalta que sua pesquisa nasceu de sua primeira experiência ritual com a bebida, em que recebeu milagrosamente a cura de uma amigdalite que o perseguia há anos: “saí de lá decidido a (...) estabelecer uma relação acadêmica com o campo de estudos sobre o Santo Daime, mas, concomitantemente, também estava determinado a viver mais amplamente as experiências religiosas com o daime” (Idem, p. 33). Entre os religiosos era visto como um cientista; no universo acadêmico questionado como religioso; mas foi na academia que enfrentou maiores dilemas, pois teve que “omitir fatos e experiências que considerava relevantes, por não se enquadrarem dentro dos paradigmas acadêmicos” (Idem, p. 37).

Inspirado em Deleuze e Guatarri, o antropólogo dá ênfase e defende esse lugar “entre” – pesquisador e adepto: “o antropólogo, nessa situação, não consegue descolar a visão antropológica do olhar daimista, ou vice-versa, como sendo apenas uma transição de pensamentos” (Idem, 2016, p. 37). Assim sendo, “caso o pesquisador se situe adequadamente neste espaço *entre*, uma visão múltipla e mixada do objeto pode vir à tona” (Idem, p. 38). Se a pesquisa de Caminha nasceu na “potencialidade do entre”, admite ser “difícil precisar, certamente, o que é formulação etnográfica e o que é construção pessoal” (Idem, p. 111). Todavia, o antropólogo faz questão de sublinhar: “os conceitos aqui expostos são de responsabilidade e construção do antropólogo; mas, de um antropólogo, cujo maior interlocutor, durante a pesquisa, foi um sujeito não humano, isto é, o próprio daime” (Idem, *ibidem*).

Pietro Benedito, pesquisador homem trans, defendeu uma tese de doutorado em sociologia em 2019, assinando o trabalho como Camila, seu antigo nome. É uma pesquisa pioneira nesse campo de estudos, em que analisa o “sagrado feminino” e as relações de gênero no Santo Daime, a partir de sua imersão etnográfica na já citada igreja Céu do Gamarra, da qual foi fardada¹²⁴ desde antes do início de sua pesquisa de doutorado até pouco antes do final desta,

124 Aos acontecimentos anteriores a transição de gênero de Pietro refiro-me no feminino, haja vista que a pesquisa foi realizada enquanto Camila e essa inserção como mulher fez toda diferença no desenvolvimento do trabalho de campo, como a participação em “trabalhos de mulheres”.

se colocando como uma “pesquisadora ayahuasqueira” – em menção às categorias “antropólogo ayahuasqueiro” de Labate (2004) e “sociólogo ayahuasqueiro” de Glauber Assis (2017) – e ex-fardada (Benedito, 2019). O próprio tema da pesquisa, o *feminino* no Santo Daime, parece ter sido motivo de seu desligamento do grupo.¹²⁵ Hoje Pietro não é ligado formalmente a nenhum coletivo ayahuasqueiro¹²⁶, porém atua como pesquisador externo ao grupo de pesquisas e extensão ICARO (Interdisciplinary Cooperation for Ayahuasca Research and Outreach), da Unicamp, chefiado por Luis Fernando Tófoli. Pietro também foi um dos fundadores do MovAya, grupo de militância que vem se destacando no circuito urbano da ayahuasca¹²⁷, não fazendo mais parte deste.

Benedito menciona Labate (2004) e Assis (2017), e vai mais a fundo com Paulo Caminha (2017), para se colocar nesse lugar do “entre” – pesquisador e daimista. Se inspira em Isabel de Rose (2005) para pensar esse lugar de adepta que escolhe residir na comunidade estudada, situação comum a ambas, e que difere da realidade de muitos antropólogos que, como no meu caso, realizam pesquisa permanente há anos na condição de adepto, mas que nunca moraram de forma comunitária. Também evoca as figuras de Favret-Saada (2005) e o sociólogo aprendiz de boxe Loïc Wacquant (2002) e então afirma: “me entreguei de corpo e alma, deixando-me afetar até a observação participante tornar-se apenas participação” (Benedito, 2019, p. 27). No decorrer da pesquisa, continua, “a experiência de purgas – vômitos e diarreia –, de mirações – as visões extáticas da ayahuasca – e de sensações corpóreas diversas e intensas, eram a mim incontroláveis e subjugavam tentativas de observação racional” (Idem, p. 28). Mas assegura: “escrevo a partir do rigor metodológico das ciências sociais, buscando interpretar o culto e suas categorias êmicas de gênero nos dados colhidos ‘entre’ a daimista e a pesquisadora” (Idem, *ibidem*).

O último texto a ser citado é a dissertação de mestrado de Fernando Feital Bordião, intitulada “‘Eu tomo essa bebida’: etnografia em uma coletividade de Daime” (Bordião, 2023). Bordião é fardado no Céu do Vale em Pindamonhagaba-SP, igreja dirigida pelo já citado Walter Dias Jr, e cursou graduação e mestrado em ciências sociais na Unifesp. Se nas primeiras etnografias do Daime a impessoalidade predominava, aqui ocorre o contrário: quase não há impessoalidade na narrativa e a subjetividade e presença do autor compõe todo o texto. Dialogando com autores contemporâneos, que estão na ordem do dia da antropologia no Brasil,

125 “Permaneci como filiada ativa da comunidade durante a maior parte do desenvolvimento da pesquisa, até meu afastamento em outubro de 2018, em decorrência de um adoecimento. A princípio pensado como um breve afastamento, ele acabou se tornando definitivo. Pesou que no decorrer da pesquisa de campo, como será explorado, o tema da tese foi polemizado. Análises investigativas que pontuavam um conservadorismo em relação às concepções de gênero foram barradas, no centro da comunidade, por serem consideradas reflexos da ‘infelicidade com o feminino’, do ‘radicalismo’ e de uma ‘racionalidade excessiva’.” (Benedito, 2019, p. 20)

126 Em conversa informal, Pietro afirmou-me não beber ayahuasca desde meados da pandemia, principalmente pelo fato de não conhecer nenhum local perto de sua região em que se sentiria acolhido como homem trans.

127 Movimento Nacional de Combate ao Abuso no Meio Ayahuasqueiro, fundado em 2020.

Bordião investe num estilo de escrita experimental e caótico, cujas experiências pessoais transparecem a todo momento. Ele se coloca como “de natureza viado” e dedica o terceiro capítulo a pensar o Daime através de uma ótica que não seja heteronormativa, com títulos de subcapítulos como: “de que lado baila a trans?”, “a doutrina saindo do armário”, “bem vindes ao Vale”.

* * *

Neste capítulo propus a criação da categoria “antropólogos do Daime” para designar estes antropólogos/as que possuem estreita relação com o Daime. Essa categoria não se contrapõe à categoria “antropólogo ayahuasqueiro” de Beatriz Labate (2004), ou “sociólogo / cientista social / pesquisador ayahuasqueiro” de Glauber Assis (2017). Ao contrário, se entrecruzam e se complementam. Todo “antropólogo do Daime” é um “antropólogo ayahuasqueiro”. A minha proposta é enfatizar “do Daime”, seja pela acentuada relação com a religião na trajetória de muitos destes antropólogos e antropólogas (ver capítulos 3 e 4), seja pela minha intenção deliberada de enfatizar a agência da bebida, do Daime (ver capítulo 5). Procurei argumentar que são muitos os afetos desses pesquisadores/as para com a bebida e a religião em si. Nesse campo de pesquisas, a experiência pessoal envolve também a interlocução com um agente não humano, um corpo vegetal, uma bebida professora, que muda radicalmente a sensibilidade do pesquisador. Intentei demonstrar, através do que denominei – inspirado em Peirano (1992; 2004) – de *história metodológica* da antropologia do Daime, uma espécie de refinamento, com o passar do tempo, quanto às descrições subjetivas e a presença do autor no texto.

Eis o que quero sustentar aqui: todos os autores analisados, sem exceção, afirmam ter utilizado a técnica da observação participante, intrínseca ao trabalho antropológico. Mas, como vimos, os indícios nos levam a crer que foi muito além disso. Como disse Labate (2004), chega um momento em que a observação se desmonta, e o antropólogo acaba participando integralmente, perdendo (ao menos temporariamente) seu controle sobre a pesquisa. Não há como fugir dos afetos – sejam bons ou ruins, positivos ou negativos, prazerosos ou aterrorizantes – que chegam em multiplicidades quando, por exemplo, se está na força. Em situações como esta, em que acessamos outras realidades, mundos, perspectivas, seres, sensações, através da ingestão desse poderoso preparado vegetal dentro de um ritual, ou melhor, no contexto da prática de uma performance ritual-musical, muitas vezes nossos projetos de conhecimento se desfazem momentaneamente, como prevê Favret-Saada (2005). Mas não, eles não se desfazem

completamente nessas aventuras. Pelo contrário, o projeto de conhecimento se potencializa e muitas etnografias são possíveis (ver capítulo 5).

CAPÍTULO III

ENTRE O DAIME E A ANTROPOLOGIA: AS TRAJETÓRIAS DOS PESQUISADORES

Para a construção dessa tese, foram entrevistados dezessete antropólogos e antropólogas, um sociólogo, e uma pedagoga, que pesquisaram sobre o uso religioso da ayahuasca, sendo a maioria sobre o Santo Daime, alguns sobre a Barquinha, alguns sobre usos indígenas e redes xamânicas, e uma sobre Vegetalismo peruano. O roteiro dispunha de onze perguntas enviadas previamente (Ver quadro 1). Todas as entrevistas foram realizadas remotamente através da plataforma Microsoft Teams e gravadas, com apenas uma exceção, que foi respondida por escrito. Algumas entrevistas se deram em mais que uma sessão, e algumas não foram finalizadas. Paralelamente, fui construindo dados em interlocução com outros pesquisadores que também são daimistas, de variadas disciplinas acadêmicas. Algumas dessas interlocuções, para além dos entrevistados, aparecem nos capítulos seguintes.

ROTEIRO DE ENTREVISTA

- 1) Conte-me sobre sua trajetória acadêmica, suas filiações institucionais e titulações.
 - 1.1) Fale-me um pouco sobre suas preferências teórico-metodológicas no decorrer das suas pesquisas.
- 2) Qual é sua adesão / pertencimento aos movimentos religiosos da ayahuasca?
 - 2.1) Conte-me sobre como conheceu e seu processo de entrada, ou a história da sua relação, ou o seu envolvimento com o Daime / Barquinha / UDV / Xamanismos etc.
 - 2.2) Você tem ou teve experiências em outras religiões? Elas continuam depois de ter entrado no Daime / Barquinha / UDV / Xamanismos etc? Fale um pouco sobre isso.
- 3) Você utiliza outros psicoativos? Quais? Há quanto tempo?
 - 3.1) Como entende que essas substâncias se relacionam com a ayahuasca?
- 4) Você é ativista no movimento antiproibicionista?
 - 4.1) Como se envolveu nele ou porque não se envolveu nele?
- 5) Qual é a sua perspectiva em relação à adesão do antropólogo ao movimento religioso (ayahuasqueiro) que ele pesquisa?
 - 5.1) Quais são as consequências dessa adesão?
- 6) Você enfrentou dificuldades em sua pesquisa devido a sua adesão ou não adesão? Quais?
- 7) Como poderia ser feita uma pesquisa sobre religiões ayahuasqueiras sem o antropólogo consumir ayahuasca?
- 8) Você poderia narrar experiências com a ayahuasca e as outras medicinas que a acompanham (Santa Maria, Rapé etc)? Experiências visionárias, mirações, situações de “peia” etc.
- 9) Fale sobre o diálogo (se existente) entre você e a ayahuasca no que está relacionado com sua pesquisa. Você teve insights sobre sua pesquisa durante o efeito da bebida? Quais? A ayahuasca influenciou de alguma forma nos rumos que a pesquisa tomou?
- 10) Você acha que sua relação com a ayahuasca mudou o tipo de pesquisador que você é?
 - 10.1) Você acha que sua relação com a ayahuasca mudou o tipo de pessoa que você é?
 - 10.2) Você acha que sua relação com a antropologia mudou o tipo de pessoa que você é?
- 11) O que é etnografia?

* Esse é o roteiro padrão para todos(as) os(as) antropólogos(as) / pesquisadores(as) entrevistados(as). No entanto, eventualmente foram formuladas perguntas particulares para cada caso.

QUADRO 1 – ROTEIRO DE ENTREVISTA

Conforme discutido no capítulo anterior, as relações entre os antropólogos e o universo do Santo Daime são atravessadas por uma vasta gama de afetos e afecções, que ultrapassam a

própria ingestão da bebida e se estendem a todo o arsenal simbólico e ritual da doutrina: a religião, a espiritualidade, a irmandade, os cânticos, a estética cerimonial, a coletividade e os modos de vida compartilhados. Trata-se de um campo no qual o envolvimento direto e pessoal dos pesquisadores com seus interlocutores religiosos – humanos e não humanos – é amplamente recorrente, frequentemente resultando em transformações significativas em suas trajetórias de vida e perspectivas epistemológicas. Como já advertia Labate (2004, p. 46), é comum que haja, entre os antropólogos / pesquisadores “a conversão anterior, simultânea ou posteriormente à realização da pesquisa”.

No caso do Daime, essa tendência é especialmente pronunciada: muitos dos antropólogos e antropólogas que se dedicam ao estudo dessa religião acabam por se tornar, em alguma medida, adeptos ou praticantes, assumindo a veste branca da *farda*, consagrando a bebida e, em alguns casos, galgando posições de liderança dentro das igrejas. São, simultaneamente, pesquisadores e religiosos, tensionando fronteiras ontológicas e metodológicas entre o olhar analítico e a entrega espiritual. No entanto, é importante frisar que essa dupla pertença não constitui uma regra absoluta: há também pesquisadores que optaram por não aderir à religião, que mantiveram uma postura mais distanciada, ou que vivenciaram o pertencimento de forma pontual e transitória – restringindo sua vinculação ao período de pesquisa, ou a etapas específicas do trabalho de campo.

Diante dessa diversidade de vínculos e posicionamentos, observa-se o entrelaçamento de dois modos de subjetivação que, embora distintos, frequentemente se imbricam: de um lado, a construção da carreira acadêmica no campo da antropologia (e outras áreas); de outro, a inserção progressiva (ou às vezes abrupta) no universo religioso do Daime. Trata-se de trajetórias marcadas por dinâmicas complexas de autoconstituição e assujeitamento, nas quais a formação identitária como antropólogo não se dá à margem da experiência espiritual, mas frequentemente em diálogo com ela – e, em muitos casos, mediada por ela. A bebida, nesse contexto, não é apenas objeto de observação ou prática de campo, mas também uma matéria de afetação que atua diretamente na constituição do sujeito, seja pela via das visões, das emoções, dos rituais, das relações de irmandade ou das orientações morais.

O exercício antropológico, assim, se realiza simultaneamente ao engajamento religioso: o antropólogo vai a campo, toma o Daime, canta hinos, vê, sente, compreende, escreve. O campo torna-se, nesse sentido, uma experiência formadora de subjetividade, em que as categorias analíticas se fundem com as vivências espirituais. O resultado é um entrecruzamento de formas de pertencimento e de produção de sentido, no qual o sujeito da pesquisa e o sujeito religioso se constroem mutuamente. A experiência visionária, longe de ser apenas um dado etnográfico,

passa a constituir também um vetor epistemológico e existencial no próprio processo de pesquisa (ver capítulo 5).

3.1 – Trajetórias em profundidade

3.1.1 – Edward MacRae

Filho de pai escocês e mãe brasileira, foi criado na Grã-Bretanha. O ensino regular se deu em um colégio antroposófico.¹²⁸ Na Inglaterra, cursou Psicologia Social pela Universidade de Sunsex¹²⁹, e mestrado em Sociologia da América Latina pela Universidade de Wessex.¹³⁰ Ainda em território inglês, passou “a fazer amizade com pessoas mais de esquerda” e a se envolver em manifestações contra a Guerra do Vietnã. Em uma viagem para os EUA em 1966, começou a fumar maconha, conheceu o movimento Hippie e, após ler uma entrevista de Timothy Leary na Playboy publicada neste mesmo ano, buscou a experiência com LSD: “Eu tomei ácido e me identifiquei com essa coisa hippie. Quase fui pra França no maio de 68. Estava antenado com essa vibração.”¹³¹ Durante o mestrado, em 1969, residiu em uma república que era uma espécie de “centro feminista”.¹³²

Iniciou um doutorado na Inglaterra, mas após uma “crise pessoal”, veio para o Brasil e “acabou ficando”, primeiramente como professor de língua inglesa na Cultura Inglesa. Em 1976 entrou no mestrado em antropologia na Unicamp sob orientação de Peter Fry, com pesquisa sobre o Movimento Homossexual no Brasil da abertura política, movimento da qual ele próprio era militante. Como já havia cursado mestrado na Inglaterra, acabou mudando para o doutorado na USP, com o mesmo tema e sob orientação de Eunice Durham.¹³³ Defendeu sua tese de doutorado em 1986.¹³⁴

Eu tinha uma série de amigos, gente do teatro, estava numa relação gay, fumava maconha. Sempre fui contra a hipocrisia, gostava de colocar o dedo na ferida. [...] Eu quis estudar algo que tivesse a ver com isso. Quando eu estava na universidade, na Inglaterra, até 1967, a homossexualidade era crime. Hoje a

¹²⁸ “A escola antroposófica que eu havia frequentado me ajudou a desenvolver um certo interesse por questões espirituais e esotéricas”, afirma o autor (Entrevista via meet em 08/10/2022)

¹²⁹ “Inicialmente, eu fui lá para estudar economia, porque eu estava sendo criado para ser um grande executivo multinacional. Mas daí logo descobri que não era isso que eu queria fazer, e comecei a estudar psicologia social.” (Entrevista via meet em 08/10/2022)

¹³⁰ “Eu sentia uma curiosidade e falta de conhecimento sobre o Brasil e fui fazer esse mestrado.” (Entrevista via meet em 08/10/2022).

¹³¹ Entrevista via meet em 08/10/2022.

¹³² “Quando eu fazia mestrado na Inglaterra, morava numa república, e a principal pessoa dessa república era uma feminista, quando o feminismo estava começando. Minha casa era um centro feminista, em 1969. Eu achava isso muito interessante.” (Entrevista via meet em 08/10/2022)

¹³³ A mudança para a USP se deu pelo fato de que não havia, naquele momento, doutorado em antropologia na Unicamp.

¹³⁴ “Naquela época as coisas eram muito mais demoradas. As pessoas passavam dez anos fazendo um doutorado.” (Entrevista via meet em 08/10/2022) O título de sua tese é “O Militante Homossexual no Brasil da Abertura” (MacRae, 1986).

gente vive num mundo bem diferente daquela época. Fui estudar homossexualidade, que era uma coisa inusitada na época.¹³⁵

Após brigas internas no movimento social que estudou,¹³⁶ continuou “contra a hipocrisia” e foi estudar a “questão da maconha”, que também era algo, assim como a homofobia, que o “incomodava”. Com esse intuito, foi visitar a biblioteca do Instituto de Medicina Social e de Criminologia de São Paulo (IMESC) e descobriu que “estavam querendo um doutor para assinar projetos e coisas assim” cuja remuneração seria uma bolsa de pós-doutoramento vinculada à USP.

Nessa época surgiu também a questão da AIDS. Quando começou a se falar da AIDS em 1982, eu já comecei a militar, para uma abordagem mais respeitosa e positiva para com os doentes. Eu perdi amigos, perdi inclusive um irmão para a AIDS e fiquei muito envolvido com isso. Um dos focos de preocupação [do IMESC] era a transmissão através do uso de agulhas, equipamento de injeção, que as pessoas injetavam cocaína. Eu era o diretor do IMESC nessa questão das drogas, então eu era chamado pra tudo que era coisa oficial para discutir drogas. Ia pra Brasília, ia para reuniões em tudo quanto é lugar. Mas meu interesse não era drogas injetáveis. Eu defendia a maconha. [...] Eu queria fazer algo sobre maconha, mas não tinha ninguém interessado. A maconha era proibida, todo mundo sabia que não era uma coisa muito importante, mas continuava proibida. Avaliavam que não valia a pena nem discutir. Eu queria botar o dedo na ferida. Eu queria levantar essa discussão. Mas não tinha muita possibilidade de falar sobre maconha.¹³⁷

Representando o IMESC, participou de um congresso internacional sobre drogas no Rio de Janeiro em 1987, e lá entrou em contato com aquilo que marcaria profundamente a sua vida pessoal e profissional: o Daime. Assistiu a uma mesa em que estavam o “pessoal do Alto Santo” (vertente daimista mais tradicionalista) e o também antropólogo Walter Dias, com quem fez amizade.

Eu achei hiper interessante, porque eu tinha todo esse lado místico. E desde que eu tinha saído da Inglaterra, não tinha tido mais a oportunidade de tomar ácido. Eu tive interesse por essa história do Daime. Eu já tinha ouvido falar, porque quando teve a queima dos jardins de Santa Maria [cannabis] na Colônia Cinco Mil, acho que foi em 1983, eu li um artigo no Estadão se não me engano. E pensei: “se um dia eu for participar de uma religião, tem que ser essa” [risadas].¹³⁸

Contactado por Walter Dias, MacRae participou do segundo trabalho daimista realizado na cidade de São Paulo, promovido por Marco Gracie Imperial e Vera Fróes¹³⁹, na época

¹³⁵ Entrevista via meet em 08/10/2022.

¹³⁶ “Eu pesquisei o movimento gay na época, a gente falava de novos movimentos sociais. Mas como todo movimento social tem muitas brigas internas, quando eu defendi já estava de saco cheio, não queria mais saber.” (Entrevista via meet em 08/10/2022)

¹³⁷ Entrevista via meet em 08/10/2022.

¹³⁸ Entrevista via meet em 08/10/2022.

¹³⁹ Marco e Vera foram casados por alguns anos e divorciaram. Apesar de ter tido bastante prestígio com o Padrinho Sebastião Mota, e sua igreja ter sido o local que este faleceu, Marco Imperial acabou se tornando um *outsider* e figura polêmica no circuito daimista; ainda hoje é dirigente da igreja Rainha do Mar, no Rio de Janeiro. Já Vera

dirigentes da igreja Rainha do Mar, no Rio de Janeiro. Logo se formou a igreja Flor das Águas em solo paulistano, da qual MacRae foi o primeiro *fardado*. Foi ao Céu do Mapiá, conheceu o Padrinho Sebastião¹⁴⁰, e passou a pesquisar a ayahuasca:

Eu estava trabalhando nesse ambiente de se discutir redução de danos, e geralmente era discutido em termos de uso de drogas injetáveis, como para reduzir os danos para HIV. Achava importantíssima a questão da redução de danos, mas ao invés de falar sobre drogas injetáveis, eu falava sobre ayahuasca. Minha abordagem era, vamos ver como o ritual do Daime ajuda a controlar os efeitos da ayahuasca, que era uma molécula similar ao ácido. A gente achava que seria uma loucura um monte de pessoas tomando ácido, mas eu falava, “olha, às vezes tem até 400 pessoas tomando Daime e tudo bem”.¹⁴¹

O antropólogo começou “a estudar o Daime por um interesse pessoal e espiritual, e por outro lado, uma coisa de trabalho, de ganhar bolsa”. Seu relatório de pós-doutoramento, finalizado em 1989, acabou dando origem ao livro *Guiado pela Lua*, publicado em 1992, até hoje uma das principais referências no campo de estudos sobre a religião daimista (ver capítulo 2). MacRae afirma que se tornou um “daimista fervoroso e uma espécie de intelectual orgânico do Daime”. Por outro lado, assim como no movimento homossexual que estudara no doutorado, também no Daime ajudou a “constituir o campo que iria estudar”. Ia “regularmente ao Mapiá todo ano”, pelo interesse pessoal e de pesquisa, e fez parte da implantação da igreja Flor das Águas, em São Paulo.

Algo muito importante, de natureza pedagógica e experiencial tanto em sua carreira de daimista quanto de antropólogo, ocorreu entre 1992 e 1994, nas três primeiras viagens da comitiva de Padrinho Alfredo pela Europa, em que MacRae atuou como tradutor do líder religioso:

Foi um momento absolutamente marcante da minha vida. E onde o Daime realmente entrou. Porque eu compartilhava um quarto com o Padrinho Alfredo. A gente ia de cidade em cidade, fazendo trabalhos. Eram cinco, seis trabalhos por semana. E viajando nesse meio tempo. Eu tive essa oportunidade de estar muito próximo do padrinho, das pessoas com o padrinho, da vivência deles. [...] O que o padrinho basicamente estava fazendo era ensinar as pessoas a abrirem pontos de Daime na Europa. A minha posição lá era de intérprete, porque eu falo inglês, francês e espanhol, e eu sou antropólogo. Então eu não só era intérprete do padrinho, eu era intérprete do Daime. Porque essas pessoas eram [...] europeus, pessoas com quem eu já eu tinha um *rapport*, porque eu era um deles também.¹⁴²

Fróes ficou conhecida por ser a autora do primeiro livro publicado sobre o Santo Daime (Fróes, 1986) e ter sido uma das primeiras seguidoras vindas de outras localidades de Sebastião Mota. Mesmo residindo no interior do Rio de Janeiro, possui boas relações com os membros da família Mota de Melo e as lideranças do Céu do Mapiá.

¹⁴⁰ “A primeira vez que eu fui pro Mapiá, eu conheci o Padrinho Sebastião. Eu pitava [cannabis] com Padrinho Sebastião, de manhã cedinho. Tinha uma cozinha geral, e o Padrinho ia lá cedinho, umas 5h da manhã. As pessoas iam lá, ficavam conversando com ele, pitando com ele.” (Entrevista em 08/10/2022)

¹⁴¹ Entrevista em 08/10/2022.

¹⁴² Entrevista via meet em 18/03/2023.

O antropólogo atuou como uma ponte entre dois mundos: os caboclos amazônicos (Assis, 2017) e classe média europeia. Ele próprio era uma figura híbrida – meio brasileiro, meio europeu; daimista e antropólogo. Não dominava apenas a língua, mas compartilhava uma familiaridade com seus pares europeus; afinal, “era um deles também”. Por outro lado, já residia no Brasil há quase duas décadas e havia se iniciado no Daime há alguns anos, inclusive com visitas frequentes ao Céu do Mapiá. Nesse processo de implantação do Daime na Europa, a tradução acionada por MacRae ia além das palavras: era uma mediação cultural. Ele se tornou, assim, um “intérprete do Daime”. Os europeus precisavam entender não apenas a linguagem, mas sobretudo as categorias e práticas daquele universo:

Então eu interpretava o Daime para essas pessoas, mostrava que não tem que ficar obcecado com o Pai Nosso, Ave Maria, porque você acha careta e não sei o quê. Essa coisa dos três dias antes, três dias depois.¹⁴³ Esse tipo de visão, que era uma visão mais compreensível e palatável para eles.¹⁴⁴

O Daime já passava por um processo de expansão para as cidades brasileiras, de um regionalismo amazônico para uma classe média urbana. Agora a alteridade estava em outro plano: uma classe média europeia. A participação de MacRae, junto ao Padrinho Alfredo, foi fundamental. Sentia que “estava trazendo essa mágica da Amazônia para a Europa, [...] essa coisa da Nova Era. Hoje isso está muito banalizado, mas no início dos anos 1990, era tudo muito novidade ainda”. Conheceu “pessoas incríveis, tanto do lado dos acadêmicos psicodélicos, quanto de pessoas do Esoterismo. Todos os bruxos e bruxas da Europa vieram falar com Padrinho Alfredo, e eu lá de intérprete”.¹⁴⁵

Além da mediação cultural, havia uma dimensão pedagógica intrínseca na relação entre o antropólogo e o líder espiritual: “eu interpretava o padrinho, então da mesma forma como ele ficava ensinando as pessoas, também fiquei aprendendo”. Essa troca não se limitava à transmissão de conhecimentos, mas assumia um caráter iniciático – algo que o próprio MacRae comparou a “uma coisa meio Don Juan e Castaneda”. A referência ao famoso par literário, no qual o discípulo absorve o saber xamânico por meio da convivência e da observação, não era casual: ao traduzir as palavras do padrinho, o antropólogo internalizava não apenas os ensinamentos doutrinários, mas também como ser uma liderança espiritual.

De fato, ao atuar como intérprete, MacRae estava sendo iniciado, ainda que indiretamente, nos saberes práticos e simbólicos que Padrinho Alfredo transmitia. O processo incluía desde aspectos técnicos – como organizar um centro daimista, conduzir rituais ou orientar neófitos – até lições mais sutis, ligadas à autoridade moral e ao papel de um guia

¹⁴³ MacRae está se referindo à abstinência de álcool, sexo e carne vermelha.

¹⁴⁴ Entrevista via meet em 18/03/2023.

¹⁴⁵ Entrevista via meet em 08/10/2022.

comunitário. Essa aprendizagem dupla, simultaneamente intelectual e experiencial, revelava o paradoxo de sua posição: enquanto facilitador para o público europeu, ele próprio era um aprendiz, assimilando os códigos da tradição que ajudava a traduzir. A fronteira entre intérprete e discípulo tornava-se porosa e, assim, o antropólogo consolidava seu duplo pertencimento.

Sensibilizado com a questão da AIDS após perder seu irmão e alguns amigos para a doença, pediu permissão para o Padrinho Alfredo para realizar trabalhos de Daime para soropositivos em fase terminal. Passou a fazer algumas *sessões de cura*, cujo objetivo seria apresentar “uma dimensão espiritual” a estes amigos, “pessoas que estavam desenganadas e iam morrer dentro de poucos meses”.¹⁴⁶ Assim como entre os europeus, aqui também ocorreu uma relativização das categorias daimistas: “essa visão de que você pode ser espiritualizado e dar a importância para as formas religiosas, mas que pode transcender um pouco essas formas. Porque também esses meus amigos que estavam morrendo, era todo mundo meio ateu”.¹⁴⁷ MacRae afirma que foi um período bastante difícil, que ficou bastante deprimido, “bastante pesado”, que o afetou profundamente.

Após sua passagem pelo IMESC, ingressou em um pós-doutorado na Escola Paulista de Medicina (UNIFESP), onde atuou sob a orientação do psiquiatra Dartiu Xavier entre 1989 e 1993. Foi durante esse período no IMESC que conheceu Antônio Nery Filho, fundador do CETAD – Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas, vinculado à UFBA. Em 1994, deu continuidade à sua trajetória acadêmica com um novo pós-doutorado, desta vez no CETAD, supervisionado por Nery Filho. No ano seguinte, em 1995, foi aprovado no concurso para professor de antropologia da UFBA, fixando residência em Salvador e consolidando sua carreira na instituição. No mesmo ano, iniciou um grupo de Daime na cidade:

Eu vim pra Salvador, comecei um grupo de Daime, que se reunia aqui na minha casa. Fiquei uns quatro ou cinco anos. Um grupo basicamente de amigos, mas começaram a vir bastante gente de fora. Foi muito interessante para meu ingresso em Salvador. Porque o Daime, principalmente naquela época, atraía pessoas de um nível muito alto, tanto financeiro quanto intelectual. Eu comecei a receber na minha casa pessoas importantes, intelectuais, artistas, publicitários, pessoas interessantes. O Daime me deu isso, me ajudou a conhecer a Bahia. O Daime me levou pra Amazônia, me levou a muitos lugares, aprendi muito sobre o Brasil. O Daime é Brasil puro. É cultura brasileira.¹⁴⁸

O *ponto*¹⁴⁹ fundado por MacRae em 1995, chamado Brilho das Águas, foi o primeiro centro daimista da Bahia. Em 2000 passou o comando para o também antropólogo Marcos Luciano. Os rituais continuaram ocorrendo em sua casa, até que o grupo se alojou em outra localidade. Situada atualmente no município de Mata do São João, litoral norte da Bahia, a igreja

¹⁴⁶ Entrevista via meet em 08/10/2022.

¹⁴⁷ Entrevista via meet em 18/03/2023.

¹⁴⁸ Entrevista via meet em 08/10/2022.

¹⁴⁹ Ponto é a expressão usada para se referir a pequenos grupos daimistas, antes de chegar ao status de igreja.

Brilho das Águas é dirigida desde 2006 pela Madrinha Catarina Knoedt e se tornou importante referência do Umbandaime no Brasil. MacRae explica os motivos de deixar o comando do grupo daimista:

As minhas obrigações acadêmicas foram crescendo, tomando mais tempo, e cheguei à conclusão que eu não tinha vocação pra ser padre, pastor. Começou a vir gente do Daime de fora, que trazia aquela ideia mais tradicional do Daime. E eu sempre fui de questionar a autoridade, até autoridades acadêmicas. Eu sempre fui meio anarquista. E tinha gente que vinha aqui e começava a me colocar numa posição de padrinho, de pai. E eu achava que era uma grande furada, porque elas vêm e querem que você diga o que pode fazer, e o que não pode fazer. Eles exigiam que eu introduzisse regras. E eu sabia muito bem que no momento que eu começasse, eles iriam se rebelar. Aquela tradicional rebelião do filho contra o pai. Eles te colocam na posição de pai pra depois se rebelar contra. Tinham também umas pessoas, que não eram desse grupo de meus amigos originais, que eram muito caretas. Eu vi que não era pra mim. Gosto muito do Daime, acho muito importante, mas não quero ser padrinho, não tenho tempo pra fazer isso, e não tenho o espírito pra isso.¹⁵⁰

A fala de MacRae evidencia a tensão entre dois regimes de autoridade distintos: a hierarquia acadêmica e a hierarquia religiosa. Sua postura “anarquista” mostrou-se viável de ser sustentada no ambiente mais flexível da universidade, onde sua trajetória como pesquisador do campo das drogas – com foco no uso cultural dos psicoativos e em constante questionamento às ciências biomédicas – já representava um confronto direto ao establishment acadêmico. No entanto, no contexto do Daime, assumir a posição de padrinho implicaria aceitar uma função de autoridade, disciplina e exemplaridade perante a irmandade, algo incompatível com sua inclinação a resistir a hierarquias e a contestar regras. Sua escolha em se dedicar às “obrigações acadêmicas” e a recusa a manter-se como padrinho / dirigente expressa a dificuldade de conciliar uma subjetividade crítica com a lógica hierárquica e normativa que estrutura a religião. Uma carreira na antropologia – essa ciência indisciplinada, como diz Oscar Calavia Sáez (2011) – revelou-se mais coerente com sua trajetória.

Em 2001 MacRae foi membro fundador do NEIP – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, ao lado de Beatriz Labate e Sandra Goulart, dentre outros pesquisadores. Em 2008 fundou a ABESUP – Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos. Dentre as associações das quais participa, o antropólogo destaca a ABRAMD – Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos Sobre Drogas, da qual também foi membro fundador – por ser “a associação mais respeitada entre acadêmicos e profissionais que discutem redução de danos para o uso de psicoativos”.¹⁵¹

Como professor na UFBA, reuniu um grupo de orientandos nos programas de pós-graduação em antropologia e em ciências sociais da instituição, com pesquisas sobre psicoativos

¹⁵⁰ Entrevista via meet em 08/10/2022.

¹⁵¹ Arguição ao exame de qualificação da presente tese, ocorrido em 08/11/2024.

em geral. O antropólogo ressaltou, em entrevista, a importância de seu amigo e orientando Paulo Moreira, com quem escreveu, em coautoria, dois dos principais livros sobre o Daime (Ver adiante).

MacRae é citado como um dos antropólogos diretamente envolvidos no processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil (Labate, 2005). Sua participação foi marcada por uma defesa do reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como prática legítima de comunidades religiosas brasileiras. Essa experiência é relatada com profundidade, em primeira pessoa e em tom íntimo, em seu livro mais recente (MacRae, 2021), no qual ele compartilha tanto suas vivências acadêmicas quanto espirituais, revelando o entrelaçamento entre sua trajetória intelectual e sua adesão à doutrina daimista. Prestes a completar oitenta anos (dados de 2025), MacRae continua vinculado à prática, mantendo uma rotina anual de visita ao Céu do Mapiá, na Amazônia, onde participa ativamente dos rituais, ingere o Daime e reafirma seu compromisso com os saberes tradicionais da floresta, que tanto influenciaram sua obra e sua perspectiva crítica sobre o uso de psicoativos.

3.1.2 – Paulo Moreira

Formou-se em ciências sociais pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) em 1994. Ainda durante a graduação, em 1992, concluiu uma especialização em zooarqueologia pela mesma instituição, o que lhe permitiu, anos mais tarde, atuar por um período em um laboratório de arqueologia. Sua monografia abordou o uso de plantas medicinais entre o povo Cariri-Xocó, de Porto Real do Colégio, em Alagoas – experiência em que desempenhou, pela primeira vez, o papel de antropólogo em campo. Segundo ele: “De alguma forma já estava meio pré-ayahuasca, não é? Eu não conhecia ainda.”¹⁵² Nesse mesmo período, enfrentou uma grave enfermidade que afetou suas pernas e o deixou sem conseguir andar por quase dois anos. Seu avô e seu pai cogitaram enviá-lo para tratamento nos Estados Unidos, mas ele optou por buscar cura com um curandeiro no interior de Pernambuco: “Passei três meses no sertão pernambucano e voltei a andar. Foi a primeira vez que ouvi falar da ayahuasca”.¹⁵³ Foi nesse contexto que adotou o vegetarianismo, decisão que permanece como parte de seu modo de vida até os dias de hoje.

Durante a estadia na universidade, teve “contato com amigos que conheciam a União do Vegetal” e esperou por anos uma sessão de adventício¹⁵⁴, mas acabou não conhecendo a ayahuasca através desta religião. Em 1994 foi passar uma temporada no Vale do Capão, na

¹⁵² Entrevista via meet em 12/04/2023.

¹⁵³ Entrevista via meet em 12/04/2023.

¹⁵⁴ Sessão de adventício é a reunião ritualística destinada a pessoas que não são membros da União do Vegetal. Geralmente ocorre poucas vezes ao ano e recebem apenas pessoas convidadas.

Chapada Diamantina, na Bahia, onde residiu por alguns anos, e lá que conheceu, enfim, a bebida:

Alguém do Acre, um tal de Capitão Juarez, tinha passado por lá alguns anos antes de 94. Ele levou uma quantidade de cipó num caminhão, e fez um feitiço. Fez uma produção de ayahuasca e essa ayahuasca meio que circulou no Vale do Capão. Uma amiga, a Riomar, tinha um pouco e foi quando eu tomei a primeira vez. Eu vi algumas coisas, vi algumas imagens, tinha muita curiosidade de ver algumas imagens. Meio que ainda no mistério, cheguei a tomar outras vezes. [...] Foi sozinho, ela me deu uma garrafa, e eu tomei só. Guardei, tomei outra vez. Foi em ritual não. Aliás, esse pessoal todo lá do Capão, era um pessoal muito alternativo. Quando fizeram essa produção, esse feitiço lá, o pessoal estava vivendo uma época de naturismo no vale do Capão, as pessoas andavam nuas, tomavam banho de rio nus. Aí no meio dessa história chegou o camarada com o cipó, e houve uma interação cultural bem diferente, né? A ayahuasca com um arcabouço, um conteúdo moral bem específico, em contato com uma comunidade alternativa. Parece que no final desse feitiço estava todo mundo nu em volta da fogueira [risadas]. Eu soube, através de amigos. Depois eu vim a saber que foi o Mauro, que você conhece, da Fortaleza,¹⁵⁵ que cortou esse cipó para o Capitão Juarez quando ele passou pelo Acre. Mauro até brincou: “rapaz, no final então fui eu que te pesquei”.¹⁵⁶

Foi nesse contexto mais “alternativo” – sem ritualística definida ou vínculo com doutrinas religiosas específicas – que Paulo teve seu primeiro contato com a ayahuasca. No entanto, como ele próprio narra, a primeira vez em que vivenciou uma “miração de verdade” ocorreu em 1995, durante uma temporada em Goiânia (GO): “Teve uma sessão com chá, era meio Daime, meio música indiana. Um misto entre hino e música tocada.” Pouco tempo depois, conheceu formalmente o Santo Daime na igreja Céu do Abadia, localizada em Abadiânia (GO), onde fardou.¹⁵⁷ Essa igreja é vinculada à vertente do Padrinho Sebastião, e mais especificamente ao trabalho do Padrinho Nonato, filho de Wilson Carneiro, fundador do centro Pronto Socorro (ver Capítulo 1). Ao retornar à Bahia, por volta de 1997, passou a frequentar o grupo que se formava em torno de Edward MacRae, o Brilho das Águas. Foi nesse momento que conheceu aquele que viria a ser seu orientador de mestrado e doutorado – algo que se concretizaria quase uma década depois.

Na passagem de 1997 para 1998, Paulo e sua esposa passaram a “distribuir Daime”, isto é, fazer rituais de Daime, na região de Feira de Santana (BA). Em 1999 o grupo formado passa a ser chamado formalmente de Céu do Beija Flor. De início, o Daime era proveniente do Padrinho

¹⁵⁵ Mauro Castro é feitor oficial da vertente daimista fundada por Luiz Mendes do Nascimento, o CEFLI (ver capítulo 1), o qual sou filiado a uma de suas extensões.

¹⁵⁶ Entrevista via meet em 12/04/2023.

¹⁵⁷ “Eu me fardei em Abadiânia, nessa igreja do Wilson. A igreja existe até hoje, mas não é mais no mesmo lugar. Quando eu me fardei, era na mesma rua do centro do João de Deus. Eu nunca fui no centro do João de Deus. O nome da igreja é Céu da Abadia. Quem estava na época lá era o Raimundo Nonato, filho do Wilson Carneiro. Era quem fornecia o Daime. Ele veio com alguns parentes, deixou músicos lá, como Washington e Janaína, músicos vinculados ao Nonato, passaram a morar em Abadiânia. Ele vinha fazer essas visitas, fazer alguns feitiços, e vinha também trazendo a bebida. Isso foi onde eu me fardei. Comecei a frequentar até me fardar”. (Entrevista via meet em 12/04/2023).

Raimundo Nonato, mas neste mesmo ano Paulo vai a Rio Branco (AC) e busca outra fonte de fornecimento da bebida. Conheceu a Barquinha da Madrinha Chica (ver capítulo 1), tendo frequentado por um tempo o local. Em seguida, conheceu as diversas igrejas no bairro Alto Santo:

Aí nessa época eu passei a distribuir o chá do Zé, que é CEFLIMAVI (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira). Alto Santo é um bairro, e nesse bairro tem alguns centros, muito próximos um ao outro. Eu passei a trabalhar com o Daime do Zé porque eu gostava do Alto Santo. Tinha uma coisa que me incomodava no CEFLURIS, que era o serviço de Daime. Às vezes eu não queria tomar aquela quantia de Daime, eu queria tomar menos, e o Padrinho meio que lhe servia goela abaixo, colocava assim meio forçado, era uma coisa que você não queria, tinha uma coisa meio de forçar a barra. Aí eu gostei muito do Alto Santo, da forma de condução. A pessoa botava o Daime, quem estava servindo botava o quanto você queria, então aquilo ali já me encantou desde o início.¹⁵⁸

Paulo foi conhecendo diversas lideranças daimistas na cidade de Rio Branco, e em pouco tempo passou a frequentar o centro da família Granjeiro – que havia acompanhado o Mestre Irineu –, localizado na estrada denominada AC 40. Nesse período, Paulo avança em seus conhecimentos sobre o Daime:

Passei a trabalhar com esse centro chamado Centro Livre Caminho do Sol. A dona Adália Granjeiro ainda estava viva. Estavam os filhos também. Eu passei a frequentar e a aprender a fazer Daime. Porque no Zé eu pegava com ele e distribuía. Aí depois, na AC 40, eu passei a estudar feitio, eu passei a ir atrás de cipó, reconhecer cipó na mata, reconhecer folha, reconhecer tudo isso. Fazer o feitio. A fervura, como concentrar o Daime, fazer o apuro, como bater. Toda essa parte de ritual. Passei uns 4 ou 5 anos fazendo feitiões frequentes no Acre. Com esse pessoal me repassando a forma de trabalho de feitio de Daime. Foi onde eu aprendi e fui trabalhando autonomia.¹⁵⁹

Após esses anos de envolvimento e aprendizado com as tradições daimistas do Alto Santo no Acre¹⁶⁰, passou a produzir a bebida que servia em seu próprio centro na Bahia. Essa produção seguia os rituais e os preceitos aprendidos com as comunidades daimistas mais antigas, garantindo a preservação dos saberes tradicionais ligados ao preparo do Daime. Em 2002, consolidou sua trajetória ao se estabelecer definitivamente em Camaçari (BA), onde aprofundou seu trabalho espiritual e reorganizou sua comunidade. Foi nesse período que decidiu rebatizar sua igreja, adotando o nome CICLU/BAHIA – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal da Bahia. Essa mudança não era apenas simbólica, mas também indicava uma afiliação formal a uma das vertentes daimistas vinculadas ao Alto Santo, linha tradicional fundada por Mestre Irineu no Acre.

¹⁵⁸ Entrevista via meet em 12/04/2023.

¹⁵⁹ Entrevista via meet em 12/04/2023.

¹⁶⁰ É importante mencionar que Paulo não frequentou o centro dirigido por Peregrina Gomes Serra, viúva de Mestre Irineu.

A amizade com Seu Daniel Serra, sobrinho do Mestre Irineu, serviu de estímulo para que Paulo iniciasse pesquisa sobre o Daime:

Eu em 2005 eu fiz uma amizade muito grande com Seu Daniel Serra. Eu tive no Acre, no CICLUJUR¹⁶¹, com seu Ladislau, onde Seu Luiz também fez parte.¹⁶² Eu conheci a Dona Percília¹⁶³, conheci esse pessoal todo. Me deu vontade de escrever, eu já tinha a graduação. Aí o Seu Daniel Serra disse: “rapaz, você gosta tanto de estudar, gosta tanto de pesquisar sobre o Daime, porque você não pesquisa sobre o Mestre Irineu? Tem muita coisa escrita aí, mas não falando muito do Mestre, precisa alguém falando do Mestre Irineu.” Aí eu me incentivei com aquela voz de seu Daniel Serra, me tornei muito amigo, tanto que toda vez que eu ia para Rio Branco, eu ficava na casa do Seu Daniel Serra.¹⁶⁴

Ao retornar para a Bahia, em 2005, entrou em contato com Edward MacRae, expondo seu interesse em realizar uma pesquisa sobre a vida de Raimundo Irineu Serra, a nível de mestrado. Na ocasião, MacRae “não botou muita fé, não achava que aquilo ia dar em alguma coisa”.¹⁶⁵ Paulo cursou uma disciplina como aluno especial, e ingressou efetivamente em 2006 sob orientação de MacRae.

Minha intenção era escrever a biografia do Mestre Irineu, que eu sabia que não existia. O Mestre Irineu estava muito dentro nas narrativas que se falava do Sebastião, do CEFLURIS, mas não se falava do Alto Santo. Como eu passei anos indo pro Alto Santo, desde 98, eu sabia que tinha uma diferença, de ritualística, de condução, estrutural, entre um ritual e outro. E aí eu me arvorei a querer escrever uma espécie de biografia do mestre Irineu. Teoricamente me interessava carisma, eu fui pra Max Weber.¹⁶⁶

Todos estes anos de imersão nas igrejas do Alto Santo, assim como a amizade com Seu Daniel Serra – que se tornou seu “interlocutor privilegiado”, no sentido proposto por Clifford (2011) –, foram essenciais para que Paulo conseguisse realizar algo de tão ampla envergadura: a biografia do Mestre.

O Edward foi se surpreendendo, porque ele conhecia muito do Mapiá, do Padrinho Sebastião, mas do Alto Santo não. Eu estava trazendo um universo totalmente diferente, muita novidade. Quando começou o mestrado, ele não achava que ia pra canto nenhum. A minha pretensão de fazer a biografia do Mestre era muita soberba, muita pretensão. Mas ao final ele já estava também apaixonado pela história, engajado e tudo. E me chamou para a gente escrever junto, para lançar junto o *Eu venho de longe*.¹⁶⁷

Paulo Moreira concluiu sua dissertação de mestrado em 2008 (Moreira, 2008), pesquisa que posteriormente foi ampliada e publicada em formato de livro em coautoria com seu

¹⁶¹ Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã, localizado em Rio Branco (AC).

¹⁶² Seu Ladislau Nogueira foi uma das lideranças do CICLUJUR, seguido por Luiz Mendes do Nascimento, que depois viria a fundar o CEFLI (Ver Moreira; MacRae, 2023).

¹⁶³ Foi uma das principais seguidoras de Mestre Irineu, tendo possuído cargos importantes no Daime no período em que o fundador esteve vivo (Ver Moreira; MacRae, 2023).

¹⁶⁴ Entrevista via meet em 12/04/2023.

¹⁶⁵ Entrevista via meet em 12/04/2023.

¹⁶⁶ Entrevista via meet em 12/04/2023.

¹⁶⁷ Entrevista via meet em 12/04/2023.

orientador, Edward MacRae, em 2011 (Moreira; MacRae, 2011). A obra se destaca por sua abordagem metodológica plural, articulando história oral – com entrevistas e relatos de discípulos diretos de Mestre Irineu – com uma análise etnográfica cuidadosa da cosmologia do Santo Daime. Além disso, os autores reconstroem de maneira minuciosa os principais eventos da vida de Raimundo Irineu Serra, desde suas origens no Maranhão até sua consolidação como líder espiritual no Acre, oferecendo um panorama histórico detalhado sobre a fundação e os primeiros desenvolvimentos da doutrina daimista. A riqueza narrativa do livro não apenas documenta fatos biográficos, mas também contextualiza as influências culturais e religiosas que moldaram o movimento, incluindo elementos indígenas, afro-brasileiros e cristãos, fundamentais para a compreensão do Santo Daime como fenômeno religioso singular.

Em 2009, Paulo ingressou no doutorado em antropologia na UFBA, novamente sob a orientação de Edward MacRae, com o objetivo de dar continuidade às investigações iniciadas no mestrado. Desta vez, seu foco recaiu sobre um período particularmente delicado e decisivo para a história do Santo Daime: os anos que sucederam a morte de Raimundo Irineu Serra, em 1971. A pesquisa concentrou-se na forma como as comunidades daimistas lidaram com o vazio de liderança deixado pelo Mestre e nos processos de reorganização interna, sucessão espiritual e consolidação de novas vertentes doutrinárias. O recorte temporal estende-se até 1985, ano da morte de Francisco Fernandes Filho, o Tetéo, uma das figuras centrais na linhagem do Alto Santo. Com seu olhar weberiano, Paulo narra que seu objetivo era compreender “como é que continuava o carisma, mas com ele [o Mestre] morto. A continuação desse carisma, como esse carisma se rotinizou”.¹⁶⁸

A tese propôs compreender esse intervalo como um momento de transição marcado por disputas simbólicas, redefinições doutrinárias e reconfigurações institucionais, em que foram gestadas as principais “estilísticas” – formas rituais, modos de organização, discursos de legitimidade – que viriam a caracterizar as diferentes expressões do Daime nas décadas seguintes. Nas palavras do próprio Paulo: “esse foi o período onde foram gestacionadas as estilísticas que você encontra no Daime hoje”.¹⁶⁹ Assim, o trabalho se destaca por iluminar um capítulo ainda pouco explorado da história daimista, contribuindo para o entendimento da pluralidade interna do movimento e das continuidades e rupturas que moldaram sua trajetória contemporânea. Além de seu valor documental e analítico, a pesquisa revela também a escuta comprometida de um antropólogo que transita entre os papéis de pesquisador, praticante e herdeiro afetivo de uma tradição viva – afinal, ele próprio, dirigente de uma igreja do Alto Santo na Bahia.

¹⁶⁸ Entrevista via meet em 12/04/2023.

¹⁶⁹ Entrevista via meet em 12/04/2023.

A tese de doutorado de Paulo (Moreira, 2008) também foi publicada em coautoria com Edward MacRae, resultando no livro *Estou aqui, eu não estando como é* (Moreira; MacRae, 2023). Assim como o volume anterior, *Eu venho de longe* (Moreira; MacRae, 2011), ambos os títulos são extraídos de frases de hinos de Mestre Irineu, sinalizando uma escolha estética e simbólica que remete diretamente ao universo espiritual do Santo Daime. Segundo MacRae, sua participação no primeiro livro restringiu-se à “reescrita e reorganização” do texto original da dissertação de mestrado, atuando principalmente como orientador e editor. Já no segundo volume, derivado da tese, seu envolvimento foi mais profundo: além de acompanhar o desenvolvimento da obra, escreveu diretamente parte do conteúdo. Como relata, a tese de Paulo era “muito focada no Alto Santo”, e coube a ele abordar a vertente do Padrinho Sebastião, oferecendo uma ampliação temática e histórica do estudo. “O segundo livro foi bastante refeito”, afirma MacRae. “*O Eu venho de longe* foi mais uma questão de reescrever, reorganizar. Já no segundo teve muita coisa nova.”¹⁷⁰ Ambas as obras se destacam pela riqueza de detalhes históricos, pela articulação entre documentos, relatos e memórias, pela contraposição de narrativas e pela profundidade analítica com que exploram a formação e os desdobramentos das comunidades daimistas no Brasil.

Paulo Moreira lecionou em duas universidades privadas na Bahia, de 2013 a 2019. Desistiu da carreira quando observou que “começou o movimento de aulas gravadas online, aí os professores passaram a ser tutores”. Já “os concursos se tornaram cada vez mais raros, bati na trave em alguns”, afirma.¹⁷¹ Atuou como terapeuta, na área de iridologia, e hoje é proprietário de uma fábrica de *kombucha* (bebida fermentada). O nome da sua marca de *kombucha* é *Unaqui*, título do décimo primeiro hino do hinário *O Cruzeiro* de Mestre Irineu. Paulo, no entanto, ressalta que se mantém ativo academicamente: “Não parei de produzir. Participo de bancas de mestrado e doutorado, publico artigos em livros organizados”.¹⁷² Mantém, com sua esposa, a igreja CICLU-BAHIA, hoje chamada, segundo suas palavras, “poeticamente” de Lua Branca.

3.1.3 – Marcelo Mercante

Carioca, cursou graduação em Biologia na UFRJ, tendo concluído em 1994. No ano seguinte ao início do curso, em 1991, conheceu o Daime na igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro. Afirma que o contato com a religião daimista acabou o levando para a Antropologia:

Eu comecei na biologia em 1990 e no Daime em 1991. O Daime me virou de cabeça para baixo. E uma das coisas que começou a me interessar, que eu só consegui chegar nisso lá no doutorado, foi a coisa dos trabalhos de cura. O que é cura espiritual? Eu via um monte de gente doente chegando lá no Céu do Mar,

¹⁷⁰ Entrevista via meet em 08/10/2022.

¹⁷¹ Entrevista via meet em 12/04/2023.

¹⁷² Entrevista via meet em 12/04/2023.

com tudo quanto é tipo de problema. Como espiritualmente acontece essa transformação, essa cura? Isso começou a me levar pra fora da biologia. Eu comecei a vivenciar, inclusive em mim. Eu tinha uma vivência espiritual, mas ao mesmo tempo eu tinha uma mente que era analítica em relação àquele fenômeno. Eu queria pensar sobre aquele fenômeno. Não me bastava só vivenciar ele. Eu queria pensar sobre. Uma hora isso me cansou também, mas eu queria pensar sobre e a biologia não era lugar pra isso. Quando eu terminei a biologia, eu tinha certeza do que eu não queria. As questões que eu queria trabalhar intelectualmente, não cabiam mais na biologia. Eu fui chegar na antropologia.¹⁷³

Mercante chegou ao Daime aos vinte e um anos, buscando a experiência psicoativa da bebida, sem um foco espiritual. Após enfrentar várias dificuldades para obter contato, conseguiu o telefone do Céu do Mar por meio de uma “série de acasos”. Nas duas primeiras visitas à igreja, não teve mirações, mas saía de lá com uma “paz absurda”. Na terceira experiência, teve sua primeira miração e continuou frequentando o local por mais dois anos, até fardar em 1993. Contudo, após fardar, participou apenas por mais dois anos:

Não durei muito tempo, eu era muito novo. Eu não aguentei o tranco. Era muito exótico, muita coisa diferente acontecendo. Uma abertura para espiritualidade que realmente eu não estava preparado. Não sei como estão as igrejas hoje em dia, mas naquela época era cada um por si. Então você tem que bater a cabeça para descobrir como é que as coisas funcionam. Começa a acontecer um monte de coisa contigo e ninguém te dá muito ajuda. Se vira aí, bebe o Daime e entra no bailado. Isso foi muito difícil numa igreja que era enorme, com mais de quatrocentas pessoas. Eu sumia lá dentro. Eu fui ficando bem fora da casinha e lá pelas tantas eu cansei.¹⁷⁴

Após sair do Céu do Mar, participou de alguns rituais na União do Vegetal, no entanto não se adaptou e acabou desistindo também.¹⁷⁵ Ficou um tempo sem beber Daime e acabou indo em uma *sessão* daimista na região da Serra do Matutu, em Minas Gerais. Apesar de naquele período ter o hábito de “fumar maconha” na universidade, Mercante afirma que não misturava com o Daime, pois a única vez que havia feito isso, teria tomado um “cacete” no trabalho. Durante a cerimônia no Matutu, realizada com apenas quatro participantes, Mercante teria entrado em uma peia devido ao uso do pito (cannabis):

Aí eu cheguei de paraquedas lá no Matutu. Seu Paulino estava lá, e ele organizou um trabalho na casa dele, com mais dois caras. Lá pelas tantas ele acendeu o pito no trabalho. Eu fiquei apavorado. Eu saí do trabalho, fui pro segundo andar da casa, um Daime forte pra caramba. E foi pior porque eu fiquei em cima da onde eles estavam fumando, eu fiquei imerso no meio do negócio. Eu queria sair correndo dali, aquilo me apearando de um jeito. “Preciso em ir embora”. Entrei

¹⁷³ Entrevista via meet em 03/05/2023.

¹⁷⁴ Entrevista via meet em 03/05/2023.

¹⁷⁵ “Eu larguei, saí do Céu do Mar, fui pra União do Vegetal, bebi um tempo o Vegetal, não me adaptei. Eu já sou um cara racional por característica. Última coisa que eu quero ao tomar Daime é pensar. Aquele papo de elevação mental. Quando eram as chamadas eram massa. As chamadas são lindíssimas, são fantásticas. As músicas que colocavam pra tocar, às vezes era legal. Mas quando a galera começava a tagarelar, aí não dá. Eu conseguia me descolar da música, bebia o vegetal, o chá me levava. Mas eu voltava no final da sessão quando começava o bate papo. Eu lá pegadão, Daime fortão, e preso na conversa. A última coisa que eu quero é pensar. Eu quero louvar, eu quero cantar, eu quero fazer tudo, menos pensar.” (Entrevista via meet em 03/05/2023). Uma das características das cerimônias na União do Vegetal é a sessão de perguntas e respostas entre mestres e discípulos.

numa peia gigantesca, dessa vez sem fumar. No final, eu virei pro Seu Paulino e falei que nunca mais ia beber Daime na minha vida. O Seu Paulino deu risada e disse: “o Daime está te trazendo, o Daime está te levando, e quando ele quiser, ele te pega de novo”.¹⁷⁶

A fala de Seu Paulino – que demonstra a crença dos adeptos na agência do Daime no transcurso da vida das pessoas – previu o que de fato ocorreria no futuro. Mercante entrou para um terreiro de Umbanda, onde conheceu sua esposa, tendo se afastado definitivamente do Daime por pelo menos dois anos. Mas ao iniciar o mestrado em Antropologia na UFSC, a bebida tornou a encontrá-lo. Teve aulas com Luis Eduardo Luna¹⁷⁷, importante pesquisador desse campo de pesquisas, com quem bebeu Daime novamente:

Eu fui aluno do [Luis Eduardo] Luna, nessa época ele estava dando aula na UFSC. No final da disciplina que ele estava dando, ele fez um ritual pros alunos. E aí eu voltei a beber o chá. Curiosamente, naquela época, ele já pegava Daime lá da madrinha Chica. Só que eu não tinha nem ideia quem era madrinha Chica. Depois eu bebi de novo na casa da Jean Langdon¹⁷⁸, eu estava lá tomando conta, e pedi pro Luna servir pra mim. Eu tinha ficado uns dois ou três anos sem tomar Daime, e bebi essas duas vezes, e fui fazer campo do mestrado com os Manchineri lá no Acre.¹⁷⁹

Quando estava indo para o Acre, um amigo fardado no Daime lhe recomendou uma visita ao centro da Barquinha da Madrinha Chica (Ver capítulo 1). Consegui fazer uma visita quando passou por Rio Branco (AC), rumo a terra indígena do povo Manchineri. Em seu trabalho de campo, teve a oportunidade de beber ayahuasca com uma anciã desta etnia (ver capítulo 5). No seu retorno a capital acreana, participou de alguns trabalhos no referido centro da Barquinha e as afetações deste encontro teria redirecionados os rumos da sua vida:

A academia e a espiritualidade nunca andaram separados. [...] Desde 1999, que foi a primeira vez que eu participei de um trabalho na Madrinha Chica, teve toda essa coisa acadêmica. De olhar e falar: “nossa, que coisa exótica, curiosa, diferente, isso aqui dava um puta de um trabalho de doutorado”. É, mas também teve uma sensação muito grande de, tipo assim: “eu cheguei em casa, agora eu cheguei, agora eu achei”. [...]

Na ocasião de sua primeira visita, durante uma viagem ao Acre para trabalho de campo no mestrado com o povo Manchineri, Mercante comunicou à Madrinha Chica sua intenção de realizar uma pesquisa e recebeu sua autorização. No ano seguinte, em 2000, retornou ao centro da Barquinha em Rio Branco para confirmar essa autorização e informar que iria para os Estados

¹⁷⁶ Entrevista via meet em 03/05/2023.

¹⁷⁷ Antropólogo e escritor, é conhecido pelas suas obras sobre ayahuasca, em especial o livro pioneiro sobre o Vegetalismo peruano (Luna, 1986). Foi professor de Antropologia da UFSC entre 1994 e 1998.

¹⁷⁸ Antropóloga norte-americana, professora da UFSC desde o fim da década de 1980. Com uma carreira acadêmica brilhante (quase duas centenas de artigos e capítulos de livros), realizou pesquisas em diversos temas, em especial relacionado aos Xamanismos, tema de uma importante e pioneira coletânea da qual foi organizadora (Langdon, 1996). Recentemente foi publicado um livro em sua homenagem, no qual sua orientanda Isabel de Rose publicou um capítulo cujo título é “Meio século de pesquisa sobre xamanismo” (Rose, 2023).

¹⁷⁹ Entrevista via meet em 03/05/2023.

Unidos cursar o doutorado; nesse momento, ficou por três semanas. Em janeiro de 2004, ele finalmente iniciou seu trabalho de campo no centro da Barquinha, onde também se fardaria poucos meses depois, ao final da "romaria de maio".¹⁸⁰ Ele passou dez meses em Rio Branco, frequentando a Barquinha da Madrinha Chica como fardado e realizando suas atividades de pesquisa e imersão nesse universo.

Mercante defendeu sua tese de doutorado em ciências humanas pelo Saybrook Graduate School and Research Center em 2006. A pesquisa foi publicada posteriormente no formato de livro (Mercante, 2012), em língua portuguesa, e se configura como um dos mais importantes trabalhos acadêmicos sobre a Barquinha – como é em ciências humanas, ele associa abordagens da antropologia e da psicologia. Com o título *Imagens de cura: ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*, o livro aborda como o uso ritual da ayahuasca está relacionado a processos de cura – tanto simbólicos quanto físicos – focalizando as mirações, isto é, como ele próprio categoriza, as visões ou imagens mentais que os participantes experimentam durante o consumo da bebida nos rituais da Barquinha.

Se o centro de Madrinha Chica foi o grupo religioso onde Mercante sentiu-se verdadeiramente em casa, a distância geográfica logo se impôs como desafio, já que ele sempre residiu em cidades do Sudeste e do Sul do país. Desde sua primeira visita ao Acre, passou a levar Daime consigo, que bebia em casa ao som de gravações em fita cassete com hinos e salmos da Barquinha. Após se fardar, mantinha-se abastecido com a bebida – fosse ele próprio buscando, fosse por intermédio de amigos que vinham do Acre. Em 2007, já mais familiarizado com os rituais da Barquinha, iniciou suas primeiras sessões em casa, na cidade de São Paulo. Reunia alguns amigos para realizar os trabalhos, e, com o tempo, formou-se um pequeno grupo de pessoas que passaram a comungar o Daime com ele regularmente.

“Eu nunca quis abrir igreja; eu queria tomar Daime e, se alguém quisesse me acompanhar, beleza”, afirma o antropólogo. “Eu digo que a igreja caiu no meu colo”.¹⁸¹ Pouco depois da resolução da CONAD¹⁸² que passou a restringir o transporte de ayahuasca apenas a centros com CNPJ, Mercante decidiu se mudar para uma casa onde pudesse realizar os trabalhos e acolher mais pessoas, já contando com um pequeno grupo que frequentava os rituais. Em 2013, uma das filhas da Madrinha Chica passou alguns meses em sua casa, em São Paulo, acompanhando o tratamento da própria filha. A presença de alguém nascida na Barquinha,

¹⁸⁰ As romarias são festas religiosas e devocionais dedicadas a santos do panteão católico, no contexto da Barquinha. Nessas ocasiões os adeptos passam semanas realizando rituais com hinos e ingestão do Daime. A Romaria de Maio, realizada do primeiro ao último dia desse mês, é dedicada a São Sebastião, São José, São Francisco, Virgem Maria e Jesus Cristo.

¹⁸¹ Entrevista via meet em 03/05/2023.

¹⁸² Resolução Nº 1 DE 25 DE JANEIRO DE 2010: Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam.

profundamente experiente e filha da líder espiritual, marcou uma nova etapa na organização do grupo dirigido por Mercante. Em 2016, ele finalmente consegue regularizar o CNPJ de seu centro. Dois anos depois, em 2018, a própria Madrinha Chica vai a São Paulo para oficializar a filial paulista sob sua condução.

Entre 2007 e 2012, Mercante realizou dois pós-doutoramentos em antropologia, pela UFSC e pela USP, nos quais investigou grupos que utilizavam a ayahuasca no tratamento de dependências. Os grupos estudados foram: o Céu da Nova Vida e o Céu Sagrado, localizados em Curitiba (PR) e Sorocaba (SP), respectivamente, ambos pertencentes ao universo do Daime; o centro Caminho de Luz, em Rio Branco (AC), simbolicamente vinculado à União do Vegetal; o grupo conduzido pelo médico Wilson Gonzaga, em São Paulo, que trabalha com pessoas em situação de rua; e o Centro Takiwasi, em Tarapoto, no Peru, referência internacional no uso da ayahuasca em contextos terapêuticos. A articulação dessas duas pesquisas culminou no livro *Reflexos: ayahuasca, espiritualidade, imaginação e dependência* (Mercante, 2021). Em um terceiro pós-doutorado, realizado entre 2018 e 2019 na área de saúde pública, pela UNIFESP, voltou-se ao estudo de um grupo em Rondônia (RO), vinculado à Barquinha, que empregava a ayahuasca no processo de recuperação de pessoas encarceradas. O livro resultante dessa pesquisa está em fase de editoração e será publicado em coautoria com a psicóloga Maria Hercília Junqueira.

Lecionou na UNISINOS entre 2014 e 2017, período em que orientou algumas dissertações de mestrado, e, por breve tempo, atuou como professor substituto na UFSCar. Com o tempo, porém, acabou se desencantando tanto com a vida acadêmica quanto com a própria antropologia. Decidiu então direcionar-se integralmente, na esfera profissional, ao trabalho com o tratamento de dependentes químicos (tema central de seus pós-doutoramentos):

Teve uma hora que eu comecei a ver que eu precisava é de uma coisa muito mais prática na minha vida. Se eu falasse que a academia não presta, eu estaria cuspiendo no prato. O que é feito dentro das universidades é fantástico. Se você quiser acabar com um país, você acaba com as universidades, que vai acabar com a parte crítica, com a produção de mentes, vai acabar com tudo. Mas a antropologia foi me cansando com essa coisa de olhar pro fenômeno, criticar, e nunca propor algo que seja efetivo. E eu fui sentindo muita necessidade de uma coisa mais prática na minha vida. De eu fazer uma coisa que eu vejo dar resultado aqui e agora para as pessoas que estão em volta de mim. Isso foi me empurrando para um outro lugar, que é o que eu faço hoje, o tratamento de dependentes, que eu venho atendendo as pessoas. [...] Dei uma brochada grande com a universidade e fui largando de mão. Chegou uma hora que eu disse chega, acabou. Passei a trabalhar com atendimentos para pessoas com dependência química. Agora minha renda eu posso dizer que vem disso, mas tem mês que mal dá pra pagar a sala que eu alugo. Tem mês que bate legal, que eu atendo um monte de gente. Tem cursos que eu vou dando, outras coisas que eu vou inventando. Aí vai dando pra me manter. Hoje eu desencanei da academia.¹⁸³

¹⁸³ Entrevista via meet em 03/05/2023.

O vínculo de Mercante com o universo da pesquisa acadêmica ainda persiste, embora de forma cada vez mais esporádica. Paralelamente à sua atuação profissional no tratamento de dependentes químicos, ele segue à frente da filial paulistana da Barquinha da Madrinha Chica. Por questões de vizinhança, o centro funciona atualmente na residência de Guilherme Meneses – também antropólogo e interlocutor desta pesquisa –, que, ao lado de Mercante e de sua esposa, é o membro mais antigo do grupo.

3.1.4 – Maria Betânia Albuquerque

Nascida em Óbidos, interior do estado do Pará. Estimulada pela mãe que também era professora, mudou-se para a capital Belém com objetivo de cursar pedagogia, ingressando na UFPA em 1986. Ressalta que era um curso “bem politizado, marxista, de esquerda” e, embora não fosse atuante, “estava nesse meio”.¹⁸⁴ Durante a graduação, se encantou pela disciplina filosofia da educação, tendo concluído uma pós-graduação nessa área em 1992. Neste mesmo ano, realizou concurso público para professora em duas universidades públicas paraenses, a UFPA e a UEPA, tendo sido aprovada em ambas. Acabou escolhendo a UEPA, instituição que se mantém até hoje como professora e orientadora na graduação em ciências da religião e no mestrado e doutorado em educação.

Em 1994, foi aprovada simultaneamente no mestrado em filosofia da PUC-SP e no mestrado em educação da UFMG. Embora tivesse preferência pela primeira opção, optou por cursar o programa da UFMG, uma vez que seu marido, Edson Xavier, que a acompanhava, não desejava residir em São Paulo. Em 1998, ingressou no doutorado em educação pela PUC-SP, passando então, finalmente, a viver na capital paulista ao lado do companheiro. Tanto a dissertação, defendida em 1996, quanto a tese, concluída em 2002, foram dedicadas a temas ligados à filosofia da educação. Betânia afirma ter se tornado uma militante nesse campo de pesquisa.¹⁸⁵

Ao iniciar o doutorado em São Paulo, conheceu o Daime na igreja Céu de Maria, fundada pelo cartunista Glauco Villas Boas.¹⁸⁶ Esse encontro com a religião daimista teria transformado a

¹⁸⁴ Entrevista via meet em 21/10/2022.

¹⁸⁵ “Me tornei uma militante da filosofia da educação, participando dos eventos, principalmente do GT de filosofia da educação da ANPED (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação), por muitos anos. Sempre fui crítica a essa disciplina, achando muito elitizado o ensino, muito pautado na história da filosofia pura, muito desconectado da educação e da cultura brasileira, do pensamento filosófico brasileiro e latino-americano. Que também não considerava a existência de uma filosofia amazônica, de povos ancestrais, povos africanos. Uma filosofia americana e europeia. Me tornei uma pedra na filosofia da educação. O meu discurso sempre foi de crítica a esse campo de conhecimento, quanto que ele era um campo elitizado e distanciado da realidade Brasileira, do pensamento brasileiro, da cultura local, no caso aqui da Amazônia.” (Entrevista via meet em 21/10/2022).

¹⁸⁶ A igreja Céu de Maria foi iniciada por Glauco Villas Boas em 1993, na cidade de São Paulo, se estabelecendo definitivamente no Pico do Jaraguá-SP em 1996. É a igreja paulista com maior número de membros atuantes, e a

sua carreira enquanto pesquisadora, tendo em vista que esse passou a ser seu “campo de conhecimento”. Ficou bastante impactada em sua primeira experiência no Daime, tendo vislumbrado, desde então, um novo “horizonte epistemológico”:

Eu fiquei bastante impactada com aquela experiência. Foi um impacto mais cognitivo do que espiritual, ou então espiritual-cognitivo. Era uma coisa ao mesmo tempo espiritual, de estar na força daquela bebida, mas ao mesmo tempo era um descortinar de um horizonte epistemológico, de produção de conhecimento. Vi todo um campo de estudos na minha frente. Vi ali a pedagogia, uma pedagogia do Santo daime, ali expressa. Me chamou muito a atenção a gente cantar hinos que diziam que o Daime era o professor. Eu sendo uma professora, fazendo um doutorado em pedagogia, educação, no sentido de trabalhar na formação de outros professores, e estar ali diante de um professor vegetal. Então eu fiquei muito impactada. Que professor é esse? Foi um impacto cognitivo, porque eu fiquei muito curiosa de querer compreender essa bebida professora não só do ângulo espiritual, de viver a experiência espiritual, mas de um ângulo cognitivo, de querer estudar mais, de conhecer, despertar para esse conhecimento dessa religião.¹⁸⁷

Betânia pontua que sua identificação “foi mais de pesquisadora mesmo”, diferente de seu marido, cujo encontro espiritual com o Daime “transformou toda a existência dele”.¹⁸⁸ Ainda assim, o interesse acadêmico não se sobrepôs à vivência espiritual e à devoção que passaram a ocupar um lugar central em sua vida. Passou a frequentar o Céu de Maria como se fosse o “quintal de casa”, visitando o local todos os fins de semana, mesmo quando não havia cerimônias. Varria, limpava os “santinhos”, molhava as plantas – um gesto de cuidado que ela define como “serviço devocional”. Ao lado do marido, participava dos mutirões e das reuniões, momentos em que ambos aprenderam “muito sobre a fiscalização, sobre o canto, as normas de ritual”. O Céu de Maria foi a sua “escola” no Daime.

Retornaram a Belém, fardados, e passaram a frequentar as igrejas da região:

Um dado interessante nessa história é que quando a gente saiu de São Paulo para Belém, o Glauco deu uma garrafa de Daime pra gente, e a gente ficou até surpreso. Ele falou: “leva, pode ser que vocês tenham alguma dificuldade de adaptação em Belém, e ficam com essa garrafa de sobreaviso, um suporte caso precisarem”. Guardamos a garrafa, chegamos em Belém e passamos a adentrar as fileiras dos batalhões aqui das igrejas. E essas dificuldades que o Glauco falou acabaram aparecendo, de modo que a gente acabou saindo, se desligando das igrejas daqui.¹⁸⁹

Frequentaram por alguns anos três igrejas, duas das quais eram grupos que estavam se formando. A experiência de Betânia e Edson foram fundamentais como apoio na estruturação desses *pontos* que estavam iniciando os trabalhos, no entanto, acabou gerando atritos:

Nós viemos do Céu de Maria, que é uma escola muito disciplinada, graduação bem elevada. Na música, fiscalização, organização, do calendário, da farda, da

mais antiga ainda em funcionamento. Glauco e seu filho Raoni foram assassinados por um ex-membro em 2010, tragédia que colocou a religião daimista em evidência nas mídias em âmbito nacional.

¹⁸⁷ Entrevista via meet em 21/10/2022.

¹⁸⁸ Entrevista via meet em 21/10/2022.

¹⁸⁹ Entrevista via meet em 21/10/2022.

estética. A gente veio desse lugar. Quando chegamos nessas igrejas, sobretudo no Céu de Belém, a gente se depara com um grupo ainda muito carente de informação e de tudo. A gente começa, então, a querer dar essas informações, e isso começa a se chocar com a irmandade local que estava construindo esse lugar. Esse excesso de informações vindas do nosso lado, às vezes até soavam como críticas e até eram críticas mesmo, embora construtivas. Assim, tinha muito a nossa inexperiência também, de querer falar aquilo que o outro não quer ouvir.¹⁹⁰

Nesse período, em que deixaram definitivamente de frequentar as igrejas daimistas da região, adquiriram um sítio na Ilha de Colares (PA), por terem uma “ligação previa com o local”.¹⁹¹ Começaram, então, a realizar pequenos rituais:

Foi quando lembramos do Glauco, que se a gente tivesse dificuldade, poderíamos tomar o Daime. Começamos a tomar o Daime, eu e o Edson. Aí um amigo de Colares começou a tomar com a gente. Passamos um tempo só nós três, fazendo pequenos trabalhos. [...] E quando fomos vendo, já foram chegando algumas pessoas, as coisas se espalham naturalmente. Um dia uma pessoa tomou um Daime lá com a gente, e nesse primeiro dia falou que queria fazer parte dessa religião, que queria fardar. E daí a gente se surpreendeu, nosso primeiro fardamento. Foi virando um ponto. Não foi uma coisa desejada, planejada. Foi uma coisa natural mesmo.¹⁹²

O *ponto* daimista, cuja gênese remete ao ano de 2008, se tornou a igreja Estrela D’Água que, nas palavras de Betânia, é “uma casa de estudos e oração. Não é só oração, mas também de estudos desse trabalho espiritual. Eu estimo muito que as pessoas pesquisem sobre o Santo daime”. A pesquisadora afirma que há “uma relação forte com a UEPA também, pois muitos ouvem falar do Daime nas palestras, na universidade e conhecem através de mim, na igreja”.¹⁹³ Afirma que, mais que uma igreja daimista, é um local de produção de conhecimento sobre a religião:

E nesse incentivo de os alunos estudarem, nós temos uma aluna que fez uma dissertação sobre a estrela D’água. A Sabrina Arrais, fardada na igreja.¹⁹⁴ E agora outro aluno que é fardado que está pesquisando a relação educação e religião, uma pesquisa que o Daime entra também. A gente procura então, cultivar esse lugar, fazer dele uma escola, não só uma escola espiritual, no sentido de você consagrar a bebida, mas um lugar de produção de conhecimentos. Estou incentivando estudos sobre o feitio. Vamos produzir conhecimento sobre a doutrina.¹⁹⁵

A igreja conta hoje com dez fardados e realiza apenas uma cerimônia por mês, devido à distância – a Ilha de Colares fica a aproximadamente duas horas de Belém. Não é filiada à ICEFLU (apenas Betânia é filiada individualmente), mas possui uma filiação que é “ideológica e

¹⁹⁰ Entrevista via meet em 21/10/2022.

¹⁹¹ “Pelo Edson eu conheci uma xamã da Ilha de Colares, que me colocou com uma diversidade de conhecimentos que ela tinha. Ela era espírita, umbandista, pajé, da Fraternidade Branca. [...] Por causa dessa xamã, a gente tinha essa ligação com Colares, e compramos um sítio lá.” (Entrevista via meet em 21/10/2022).

¹⁹² Entrevista via meet em 21/10/2022.

¹⁹³ Entrevista via meet em 21/10/2022.

¹⁹⁴ Ver Arrais (2021).

¹⁹⁵ Entrevista via meet em 21/10/2022.

não institucional”. “Seguimos Padrinho Sebastião, seguimos Padrinho Alfredo”, afirma a pesquisadora / dirigente.¹⁹⁶ Um diferencial da Estrela D’água é o *feitio*.¹⁹⁷ Apesar de poucos membros fardados e um calendário simplificado dos *trabalhos*, a igreja possui uma *casa de feitio* bastante estruturada¹⁹⁸, e realiza os rituais de produção de bebida com certa frequência:

A gente faz o nosso Daime. Construímos uma *casa de feitio*. Desenvolvemos esse saber, que é o saber fazer o Daime. Sobretudo o Edson, em parceria com seu Nilton Caparelli, um importante feitor de Daime. Ele nos conheceu, gostou muito de Colares, e propôs pra gente a construção da casa de feitio. Ele que nos ensinou a fazer o Daime. Hoje a gente já consegue fazer o Daime sem o Seu Caparelli. Já fizemos dois ou três feitos somente a irmandade, e tem sido uma experiência muito interessante. Nossa autonomia é ainda um pouco limitada, porque o solo de Colares é praia, é areia, um solo muito ácido. Temos bastante rainha e alguns cipós. Material do feitio vem da redondeza, nós compramos. Vamos plantando aos pouquinhos, mas apenas um membro da irmandade mora na ilha, o restante na capital. Acho que isso vai acontecer quando eu me aposentar.¹⁹⁹

Betânia desenvolveu os saberes práticos da religião daimista – dirigir trabalhos, cantar hinários, produzir a bebida –, mas também se dedicou aos saberes acadêmicos ligados ao Daime. Quando retornou a Belém, em 2002, passou a realizar pesquisas sobre o Daime no âmbito da educação e a participar de palestras, conferências e mesas-redondas proferindo sobre o tema. Depois de uma carreira de pesquisa e diversas publicações na área da filosofia da educação, se empenhou em buscar “abrir um campo de conhecimento, que diz respeito à relação Daime e educação”.²⁰⁰ Envolvida com esta temática, passou a propor grupos de trabalhos em diversos eventos, coordenou projetos de pesquisa no programa de pós-graduação que está vinculada, reuniu toda uma leva de orientandos e coorientandos, e publicou livros, capítulos e artigos.

O primeiro livro sobre o Daime publicado por Betânia – *O ABC do Santo Daime* (Albuquerque, 2007) – foi concebido como uma iniciativa de caráter pedagógico, orientada pelo propósito de “reunir um corpus de conhecimento básico e sistematizar” informações até então dispersas em múltiplas fontes. Segundo a autora, tratava-se de oferecer “tudo aquilo que você queria saber, em bases simples, introdutórias, pedagógicas, didáticas”.²⁰¹ Desde essa obra inaugural, como será aprofundado no capítulo 5, o Daime já se apresentava não apenas como objeto de estudo, mas como instância ativa de formação e produção de saber – uma “bebida professora” cuja agência atravessa e molda a atuação de Betânia enquanto pesquisadora e escritora da tradição daimista.

¹⁹⁶ Entrevista via meet em 21/10/2022.

¹⁹⁷ Ritual de produção da bebida (Ver capítulo 5).

¹⁹⁸ Grande parte das igrejas daimistas adquirem o daime através da própria instituição ICEFLU ou de outros polos fornecedores.

¹⁹⁹ Entrevista via meet em 21/10/2022.

²⁰⁰ Entrevista via meet em 21/10/2022.

²⁰¹ Entrevista via meet em 21/10/2022.

Em 2009, mesmo ano que publicou uma coletânea de frases / aforismos do Padrinho Sebastião Mota (Albuquerque, 2009), realizou pós-doutoramento na Universidade de Coimbra, em Portugal, sob supervisão de Boaventura de Souza Santos. Esta empreitada resultou no livro *Epistemologia e saberes da ayahuasca* (Albuquerque, 2011). A autora propõe uma reflexão sobre os saberes produzidos nas experiências com a ayahuasca, especialmente no contexto do Santo Daime, a partir de uma perspectiva contra-hegemônica. Com base em entrevistas, vivências e referenciais como Boaventura de Sousa Santos, a autora discute como a ayahuasca atua como “bebida professora”, gerando conhecimentos ecológicos, espirituais, estéticos e éticos. A obra desafia a epistemologia ocidental ao reconhecer mestres não humanos e modos de aprendizagem não escolares.

O livro *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial* (Albuquerque, 2012) representa um desdobramento natural do interesse de Betânia pela ayahuasca e de sua afinidade com os enfoques da história cultural. Pedagoga e filósofa da educação por formação, ela transita com desenvoltura pelos campos teórico-metodológicos da história e da antropologia. Embora não seja antropóloga de formação, realiza trabalho de campo, mergulha no universo daimista e incorpora recursos etnográficos em suas análises, construindo uma abordagem interdisciplinar singular. Pela amplitude dos escritos de Betânia, que dialoga com diversas áreas do conhecimento, classifico-a, neste trabalho, não como uma “antropóloga do Daime”, mas sim como uma “pensadora do Daime”.

Publicou um livro sobre o Daime na França (Albuquerque, 2016) e coorganizou uma coletânea sobre Daime e educação (Albuquerque; Kahmann; Silveira, 2018). Uma das suas principais obras, publicada em 2021, é o livro *Sabenças do Padrinho* (Albuquerque, 2021), na qual explana sobre os múltiplos saberes de Sebastião Mota de Melo, fundador de uma das principais vertentes daimistas. Essa obra revela não apenas o interesse de pesquisa de Betânia, mas também a sua afetividade com a figura deste líder espiritual. Pela primeira vez a autora escreve abertamente sobre a coautoria do daime em suas obras, ao narrar as experiências dos *trabalhos* que ocorriam de forma improvisada no contexto de pandemia:

O daime configurou-se, portanto, como coautor deste livro, na medida que, a cada sessão em que era ingerido, ele exercia sua *agência* sugerindo ideias, exigindo correções, apontando caminhos ou redirecionando a escrita. Subjaz a essa postura a perspectiva da ayahuasca (ou daime) como um saber científico, mas, sobretudo, como um saber vivido. (Albuquerque, 2021, p. 34)²⁰²

Em 2023 publicou a coletânea *Mestres da ayahuasca em contextos religiosos* (Albuquerque; Araújo, 2023), que conta com capítulos sobre diversos líderes espirituais das várias tradições ayahuasqueiras. Recentemente publicou, em coautoria com a socióloga Janaína

²⁰² Voltarei a este ponto no capítulo 5.

Capistrano Costa, a coletânea *Mulheres e Santo Daime* (Albuquerque; Costa, 2025), que tende a marcar esse campo de pesquisas pelo pioneirismo do tema. Enquanto escrevo estas páginas, encontra-se em vias de publicação a coletânea *Santo Daime e Diversidade*, coorganizada por Betânia, Glauber Assis, e por mim (Albuquerque; Fernandes; Assis, 2025). Importante mencionar a envergadura da carreira acadêmica de Maria Betânia Albuquerque: quarenta e quatro artigos em periódicos científicos, quatorze livros publicados, e trinta e um capítulo de livros.²⁰³ Os temas variam entre: educação e Santo Daime, saberes não escolares, saberes e religiões amazônicas, história filosofia da educação, entre outros.

Imersa entre o mundo das pesquisas e as vivências no Daime, Betânia se apresenta como uma *pesquisadora daimista*:

Minha grande contribuição ao universo do Santo Daime não é tanto como uma pessoa religiosa que tem uma igreja, produz e serve a bebida, ajudando, assim, no despertar da consciência das pessoas a partir da espiritualidade daimista. Para mim, a minha maior contribuição nesse universo religioso é pesquisando, é como pesquisadora, é como produtora de conhecimento no campo do Santo Daime. É escrevendo livro, artigo, esse é o meu lugar. Paralelo a isso, eu também tenho a igreja, que é como uma escola onde consagro essa medicina e obtenho os ensinamentos desse grande professor vegetal que é o Daime. Mas a minha identidade está mais marcada como uma pesquisadora daimista do que como uma daimista pesquisadora.²⁰⁴

* * *

Dentre quase duas dezenas de interlocutores que entrevistei ao longo da pesquisa, selecionei para apresentar em maior profundidade as trajetórias de quatro pesquisadores que ocupam – ou ocuparam por um período significativo – a função de dirigentes de igrejas daimistas. Essa condição – o “ser afetado” (Saada, 2005) desta forma – se configura como um patamar elevado de envolvimento e compromisso com a religião, pois exige não apenas participação regular nos rituais, mas também responsabilidade pela condução espiritual, organizacional e comunitária dos trabalhos. Mais do que fiéis ou adeptos, são sujeitos que assumiram o Daime como caminho de vida e missão, e que articulam sua vocação religiosa com sua atuação acadêmica. Em todas essas trajetórias, observa-se uma confluência marcante entre a vida intelectual e a vivência espiritual: entre a universidade e a igreja, entre a racionalidade crítica e as experiências visionárias, entre a pesquisa científica e o serviço devocional.

Esses pesquisadores podem ser compreendidos como *sujeitos liminares*, posicionados entre dois universos – o da espiritualidade daimista e o da produção acadêmica –, transitando por ambos de maneira fluida, embora nem sempre equilibrada. A condição liminar, nesse caso, não se refere a um estado provisório, mas a uma forma de existência que assume a interpenetração

²⁰³ Consulta ao curriculum lattes em 05/08/2025.

²⁰⁴ Entrevista via meet em 03/03/2023.

entre campos distintos de saber e prática. Há trajetórias nas quais a intensidade da atuação acadêmica levou a uma reconfiguração dos vínculos religiosos, como no caso de Edward MacRae, que chegou a fundar e dirigir uma igreja, mas optou por se afastar desse papel diante das exigências da vida universitária e do desapontamento com a função de padrinho. Já Maria Betânia Albuquerque permanece como dirigente de uma igreja, mas se refere à Estrela D'Água como uma “casa de estudos e oração”, profundamente marcada pela influência dos saberes pedagógicos e pela presença de estudantes e pesquisadores em sua comunidade. Ela mesma afirma que sua maior contribuição ao universo do Daime não é como dirigente, mas como pesquisadora e escritora – uma identidade mais vinculada à esfera intelectual do que à religiosa, embora ambas se imbricam em sua trajetória.

Outros casos evidenciam dinâmicas inversas, em que a atuação espiritual precede ou se sobrepõe à trajetória acadêmica. Paulo Moreira já era dirigente de igreja quando iniciou sua carreira universitária, e com o tempo passou a se dedicar mais à dimensão religiosa e menos à produção acadêmica. Da mesma forma, Marcelo Mercante, que lecionou e escreveu diversos livros em sua trajetória como antropólogo, afirma hoje ter deixado a academia, consolidando-se como dirigente de um centro religioso da Barquinha e dono de uma clínica para tratamento de dependência química. Em ambos os casos, o fato de não terem se efetivado por meio de concurso público em instituições acadêmicas pode ter contribuído para esse afastamento, evidenciando como condições estruturais e institucionais influenciam os modos de articulação entre pesquisa e religião, muitas vezes sendo relevantes nas escolhas profissionais. São trajetórias que revelam diferentes maneiras de habitar a fronteira entre o sagrado e o científico, reafirmando que a agência do Daime se expressa não apenas nos rituais, mas sobretudo nas formas de engajamento com o conhecimento.

3.2 – Os demais interlocutores da pesquisa

Além de Edward MacRae, Paulo Moreira, Marcelo Mercante e Maria Betânia Albuquerque, cujas trajetórias foram detalhadas acima, foram entrevistados os(as) seguintes pesquisadores(as):

3.2.1 – Sandra Goulart

Graduada em ciências sociais e mestre em antropologia pela USP, com doutorado em ciências sociais pela Unicamp, Sandra Goulart pesquisa religiões ayahuasqueiras há mais de três décadas, sendo uma das principais referências no tema. Sua dissertação de mestrado, defendida em 1996, figura como o sexto trabalho acadêmico dedicado ao Santo Daime (Goulart, 1996). Já sua tese de doutorado, defendida em 2004, tem como singularidade a análise comparativa das

três principais vertentes ayahuasqueiras – Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal – e tornou-se uma das obras mais citadas nesse campo de estudos (Goulart, 2004). Desde 2007, é professora de antropologia na Faculdade Cásper Líbero, em São Paulo.

Durante o trabalho de campo de seu mestrado, Sandra viveu por sete meses no Céu do Mapiá, chegando a fardar e a quase abandonar a pesquisa acadêmica para fixar-se definitivamente na comunidade. De volta a São Paulo, retomou a trajetória universitária e, ao longo dos anos, afastou-se da filiação religiosa, passando a consumir ayahuasca apenas ocasionalmente. Organizou, em parceria com Beatriz Labate, coletâneas fundamentais sobre o tema (Labate; Goulart, 2005; Labate; Goulart, 2019) e publicou inúmeros artigos e capítulos de livro. Além disso, tem participação constante em eventos acadêmicos, onde atua na proposição de mesas e grupos de trabalho dedicados à ayahuasca e ao uso ritual de psicoativos.

3.2.2 – Lucas Kastrup Rehen

Lucas Rehen possui graduação, mestrado e doutorado em ciências sociais (com concentração em antropologia) pela UERJ. Paralelamente à carreira acadêmica, é músico e, desde 1999, baterista da banda de reggae Ponto de Equilíbrio, da qual é um dos fundadores e que alcançou destaque no cenário musical brasileiro. Sua inserção no Santo Daime ocorreu em 2002, ainda como estudante de ciências sociais e músico de reggae, quando fardou na religião. Sua dissertação de mestrado, defendida em 2007, foi pioneira no campo da antropologia ao abordar a música no Daime, tornando-se referência para pesquisas subsequentes (Rehen, 2007). No doutorado, defendeu uma tese sobre a musicalidade daimista entre os praticantes holandeses (Rehen, 2011).

Durante a pandemia, realizou pós-doutorado em antropologia no Museu Nacional, ainda que sem bolsa institucional. Nesse período, pesquisou as origens maranhenses do Daime, região natal de Mestre Irineu. O Instituto Nova Era, ligado à ICEFLU, financiou uma bolsa em moldes semelhantes aos da universidade (em tempo de duração e valor), o que permitiu a continuidade da pesquisa. Em contrapartida, Lucas desenvolveu, em nome de ambas as instituições, uma série de palestras virtuais intitulada *Literatura Daimista*. Esse tipo de financiamento religioso para uma pesquisa acadêmica parece ter sido inédito no campo das religiões ayahuasqueiras no Brasil – ou pelo menos no circuito do Daime²⁰⁵. Os resultados de seus trabalhos na Baixada Maranhense, incluindo um ensaio fotográfico, foram apresentados no Céu do Mapiá durante a inauguração de uma nova catedral, evento que reuniu milhares de daimistas de diferentes países.

²⁰⁵ Não pude averiguar se algo semelhante ocorreu no âmbito da União do Vegetal.

Fardado inicialmente no Céu do Mar, no Rio de Janeiro, Lucas frequentou essa igreja por alguns anos antes de aproximar-se de Mãe Baixinha e integrar a Flor da Montanha, conhecida por articular elementos do Daime e da Umbanda (ver capítulo 1). Atualmente, dirige trabalhos de Concentração e Missa²⁰⁶ nessa igreja. Sua atuação também se relaciona, ainda que de forma indireta, ao processo de difusão do chamado rastadaime no Brasil (Farias, 2022). Além disso, recebeu seu próprio hinário, e alguns de seus hinos alcançaram ampla circulação entre daimistas da ICEFLU.

3.2.3 – Alberto Groisman

Graduado em ciências sociais e mestre em antropologia pela UFSC, com doutorado em antropologia pela Universidade de Londres, Alberto Groisman é um dos pioneiros no estudo acadêmico do Santo Daime. Sua dissertação de mestrado, baseada em trabalho de campo no Céu do Mapiá (ICEFLU), foi o terceiro estudo acadêmico sobre a religião (Groisman, 1991). Posteriormente publicada como livro (Groisman, 1999), a obra alcançou ampla circulação entre pesquisadores e adeptos. No doutorado, investigou a presença do Santo Daime na Europa, em especial na Holanda, embora sua tese não tenha sido traduzida e por isso pouca lida pelos demais pesquisadores.

Com mais de três décadas de dedicação ao tema, Groisman mantém produção contínua, sobretudo em artigos acadêmicos.²⁰⁷ É professor do departamento de antropologia da UFSC. Embora nunca tenha fardado e não frequenta rituais daimistas há muitos anos, mantém-se próximo do Santo Daime como simpatizante e amigo de diversos dirigentes, sobretudo em Florianópolis. Entre 1989 e 1990, conheceu pessoalmente o Padrinho Sebastião no Céu do Mapiá, experiência marcante em sua trajetória. Também esteve presente na primeira gira de Umbanda com Daime realizada na Europa, conduzida por Mãe Baixinha.

3.2.4 – Wladimir Sena Araújo

Graduado em história pela UFAC, mestre em antropologia pela Unicamp e doutor em história pela Unirio. Fez parte do movimento da contracultura em Rio Branco-AC na década de 1980, trabalhando com teatro. Conheceu o Daime ainda jovem, estudante de graduação, na Colônia Cinco Mil, de Sebastião Mota. Visava cursar mestrado em antropologia e estudar povos indígenas, mas foi estimulado por Alberto Groisman (professor da UFSC), a estudar a

²⁰⁶ No capítulo 5 apresento uma breve descrição dos diferentes rituais de Daime.

²⁰⁷ Em entrevista (via meet em 01/11/2022) Groisman afirmou, com certo tom de lamento, que os pesquisadores leem apenas o livro fruto de sua dissertação de mestrado (Groisman, 1999), desconhecendo seus outros artigos sobre o tema.

Barquinha. Sua dissertação de mestrado foi o primeiro trabalho antropológico sobre esta religião, publicado também como livro (Araújo, 1997; 1999).

Organizou muitos livros-coletâneas na temática da religiosidade, sendo coorganizador, ao lado de Beatriz Labate, do livro *O uso ritual da ayahuasca*, uma das obras mais importantes nesse campo de estudos (Labate; Araújo, 2002). Wladimir realiza pesquisa, continuamente, sobre a Barquinha desde a década de 1990, que resultou em muitos artigos e capítulos, e numa tese de doutorado iniciada mais de vinte anos após o término do mestrado. Nunca foi *fardado* na Barquinha e no Daime, mas é simpatizante, sendo bastante respeitado por lideranças destas religiões no Acre.

3.2.5 – Ana Gretel Echazú Böschemeier

Nascida na Argentina, Gretel é graduada em antropologia pela Universidad Nacional de Salta. Após emigrar para o Brasil, realizou mestrado em antropologia na UFRN e doutorado na mesma disciplina pela UNB. Teve duas primeiras experiências com a ayahuasca em solo brasileiro — uma no Santo Daime e outra na UDV — antes de se lançar em trabalho de campo na baixa Amazônia peruana, onde pesquisou o uso da ayahuasca e de outras plantas medicinais entre populações locais.

Nesse contexto, realizou dietas, bebeu ayahuasca e utilizou diversas plantas sob a orientação de diferentes *chamanes*, tendo como principal interlocutora a *curandera* Isabel. De sua pesquisa resultou a tese “*Corpo de planta*” (Böschemeier, 2015), que sistematiza categorias próprias ao uso local da ayahuasca e outras plantas no Peru, bastante distintas daquelas observadas no contexto das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Atualmente professora do Departamento de Antropologia da UFRN, Gretel não voltou a ter experiências com a ayahuasca desde seu trabalho de campo.

3.2.6 – Glauber Assis

Graduado em ciências sociais pela UFJF e mestre e doutor em sociologia pela UFMG, Glauber Assis dedicou sua trajetória acadêmica ao estudo do Santo Daime, tema de sua dissertação e de sua tese (Assis, 2013; 2017). Sua pesquisa de doutorado, voltada ao processo de diáspora daimista, tornou-se uma das mais citadas nos trabalhos recentes sobre o tema. Glauber também atua diretamente no universo religioso: ao lado de sua esposa – a também antropóloga daimista Jacqueline Rodrigues²⁰⁸ – fundou e dirige a igreja Céu da Divina Estrela, em Santa

²⁰⁸ Jacqueline Rodrigues é graduada em ciências sociais e mestra em antropologia pela UFMG, onde defendeu em 2019 uma dissertação sobre o Santo Daime (Rodrigues, 2019). Seu primeiro contato com a religião ocorreu em 2000, em Santa Luzia (MG), e dois anos mais tarde tornou-se fardada. Em 2015, cofundou ao lado de Glauber Assis

Luzia (MG). Há alguns anos alcançou visibilidade na ICEFLU, onde ocupa o cargo de diretor do Departamento Técnico-Científico, mantendo relação próxima com o Padrinho Alfredo Gregório. Por meio dessa posição, coordenou iniciativas como o ciclo remoto “Comciência – Santo Daime e Ciência” e palestras periódicas de Padrinho Alfredo, voltadas tanto ao público brasileiro quanto internacional.

Em parceria acadêmica com Beatriz Labate, escreveu textos de destaque sobre o Daime (Assis; Labate, 2014; Assis; Labate; Cavnar, 2017). Trabalhou ainda no *Chacrana Institute*, fundado por Labate, realizando viagens frequentes aos Estados Unidos. Nessas ocasiões, além de atuar profissionalmente no instituto, organizou retiros de ayahuasca e dirigiu trabalhos daimistas. Nesse período, ampliou seus interesses de pesquisa para o campo mais amplo dos psicodélicos, temática em ascensão em diferentes países. Após o rompimento com Labate, fundou a *Psychedelic Parenthood Community*, definida como uma rede internacional de famílias psicodélicas e voltada especialmente para o público estrangeiro. Atualmente, além das atividades religiosas daimistas, sua igreja também sedia retiros anuais de ayahuasca voltados a praticantes internacionais – as *Jornadas de Kura*.

3.2.7 – Walter Dias Jr.

É graduado em ciências sociais e mestre em antropologia pela PUC-SP. Sua dissertação de mestrado, dedicada a uma cartografia do imaginário no Santo Daime, figura como o quarto trabalho antropológico sobre essa religião (Dias Jr., 1992). Em 1978, interrompeu temporariamente a graduação e passou dois anos em Rio Branco, no Acre, onde trabalhou no Incra e em outras instituições. Nesse período, conheceu o Daime na Colônia Cinco Mil com Padrinho Sebastião, ainda antes da mudança da comunidade para o Céu do Mapiá (ver capítulo 1). De volta a São Paulo, permaneceu alguns anos afastado da religião. Já no mestrado em antropologia na PUC-SP, foi convidado a participar de um congresso sobre drogas no Rio de Janeiro, em 1987. A experiência nesse evento o levou a eleger definitivamente o Santo Daime como objeto central de sua pesquisa.

Em 1988, foi um dos articuladores da abertura da igreja Flor das Águas, em São Paulo. No ano seguinte, viajou ao Céu do Mapiá em caráter de pesquisa e, ao retornar, decidiu fardar na igreja paulistana após vivenciar uma peia que o marcou profundamente (ver capítulo 5). Três anos mais tarde, em 1991, assumiu a direção da Flor das Águas, cargo que manteve até 1997,

a igreja Céu da Divina Estrela, da qual é atualmente presidente. Mãe de três filhos com Glauber, Jacqueline também possui formação em artes cênicas pelo Palácio das Artes, em Belo Horizonte, e atua profissionalmente no Tribunal de Justiça de Minas Gerais. Além da igreja, é cofundadora, em parceria com Glauber, de outros projetos relevantes, como as *Jornadas de Kura* e a *Psychedelic Parenthood Community*.

quando se mudou para Pindamonhangaba. Nesse novo município, fundou a igreja Céu do Vale, da qual segue como padrinho e dirigente.

Sua trajetória religiosa é também familiar: sua esposa Ana Maria se destaca como pesquisadora e liderança entre mulheres da ICEFLU, enquanto seu filho Emilio Dias se tornou um músico reconhecido no circuito da ayahuasca. Após um hiato de vinte anos desde a publicação da introdução de sua dissertação como capítulo da coletânea *O uso ritual da ayahuasca* (Dias Jr., 2002), Walter Dias voltou a publicar textos sobre religiões ayahuasqueiras (Dias Jr., 2022; 2025) e a participar ativamente de eventos acadêmicos. Desde o fim da década de 1990, leciona sociologia e antropologia em faculdades particulares na cidade de São José dos Campos, próxima a Pindamonhangaba, onde reside e dirige sua igreja.

3.2.8 – Guilherme Meneses

É graduado em administração pela Fundação Getúlio Vargas e em ciências sociais, além de mestre e doutor em antropologia pela USP. Sua tese de doutorado aborda o uso da ayahuasca e de outras *medicinas da floresta* entre os *Huni Kuin* (Meneses, 2020), tema sobre o qual também publicou diversos artigos. Em parceria com indígenas dessa etnia, desenvolveu um jogo de videogame premiado em âmbito nacional. Sua atuação se estende a projetos em territórios indígenas no Acre, em colaboração com ONGs – algumas das quais ele é presidente –, voltados à implantação de energia solar e poços artesianos. Realizou amplo trabalho de campo junto às aldeias *Huni Kuin* e, paralelamente, participou, como adepto e pesquisador, do processo de consolidação das redes xamânicas na cidade de São Paulo, experiência que lhe possibilitou a produção de dados antropológicos. É também membro da Barquinha, exercendo funções de destaque no centro dirigido, em São Paulo, pelo pesquisador Marcelo Mercante.

3.2.9 – Vanessa Paskoali

Graduada em ciências sociais pela UFAC, foi uma das pioneiras nas pesquisas sobre a Barquinha. Apresentada ao Mestre Antônio Geraldo – líder já falecido de uma das vertentes dessa religião – pelo antropólogo Wladimir Sena Araújo, passou a frequentar a comunidade durante dois anos, período em que elaborou seu trabalho de conclusão de curso sobre o tema (Paskoali, 1998). Teve como orientador o antropólogo Clodomir Monteiro da Silva, professor da UFAC e autor da primeira dissertação de mestrado sobre o Daime (Monteiro da Silva, 1983). A defesa de seu TCC ocorreu em uma sessão da Barquinha, no próprio centro de Antônio Geraldo. Embora não tenha se tornado membro da casa, retornou ao convívio da comunidade por mais dois anos, já no mestrado em ciências sociais, quando produziu uma das dissertações pioneiras

sobre a Barquinha (Paskoali, 2002). Apesar de se declarar simpatizante, sua participação no centro esteve diretamente vinculada ao período de realização de suas pesquisas acadêmicas.

3.2.10 – Mateus Zotti Maas

É graduado em ciências sociais pela UFMS, período em que conheceu o Santo Daime na extinta igreja Céu do Beija-Flor, em Campo Grande-MS, onde se fardou e tornou-se genro da dirigente. Dessa vivência resultou seu TCC (Maas, 2016). Posteriormente, realizou o mestrado em antropologia na UFGD (Maas, 2018), em Dourados-MS, desenvolvendo trabalho de campo na igreja Céu do Gamarra, localizada na zona rural de Baependi-MG, ao acompanhar a mãe de suas filhas, então doutoranda em antropologia na UFSCar. Mais tarde, ingressou no mesmo programa de doutorado, conduzindo pesquisa sobre o Santo Daime a partir de seu campo no Céu do Gamarra, cuja tese defendeu recentemente (Maas, 2025). Atualmente, atua como professor do ensino básico, na rede estadual, em Campo Grande-MS. Embora não esteja filiado a nenhuma igreja daimista, mantém vínculos por meio de visitas frequentes à igreja Estrela Dourada e da participação eventual em trabalhos conduzidos pelo grupo remanescente do extinto Céu do Beija-Flor.

3.2.11 – Lígia Duque Platero

Graduada em história pela USP, conheceu o Santo Daime ainda nesse período, na igreja Céu de Maria, dirigida por Glauco Vilas Boas. Posteriormente, frequentou outras igrejas e passou a participar assiduamente do centro universalista Natureza Divina, uma dissidência da União do Vegetal. Em 2011, mudou-se para o México para cursar o mestrado e lá ingressou na igreja daimista Céu de Guadalupe, onde acabou fardando. De volta ao Brasil, passou a integrar a igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro, dirigida pelo psicólogo Paulo Roberto e por Madrinha Nonata, respectivamente genro e filha de Sebastião Mota. Ingressou no doutorado do PPGSA-UFRJ com um projeto voltado ao estudo dos indígenas Guarani-Kaiowá em Mato Grosso do Sul, mas logo percebeu a inviabilidade da proposta.

Por sugestão de sua companheira Klarissa, redirecionou a pesquisa para o movimento de aliança entre daimistas e indígenas *Yawanawá* que se desenvolvia na igreja que frequentava. Essa aproximação não apenas estimulava a criação de novos rituais no Céu do Mar, como também se materializava em vínculos familiares, exemplificados pelo casamento do filho do casal dirigente com a filha da cacique Mariazinha, da aldeia Mutum (AC), do povo *Yawanawá*. Nesse contexto, realizou trabalho de campo tanto no Céu do Mar, quanto nas terras indígenas do Rio Gregório, no Acre, e nas redes xamânicas do Rio de Janeiro. Um problema pessoal (ver capítulo 4), contudo, a levou a encerrar abruptamente o trabalho de campo e a se afastar da

religião daimista. Após a defesa da tese (Platero, 2018), concluiu pós-doutorado na UFRJ, atuando em um grupo de pesquisa sobre drogas e segurança pública, e posteriormente integrou a equipe do *Chacrana Institute*, a convite de Beatriz Labate. Atualmente, participa de trabalhos de Daime apenas de forma esporádica.

3.2.12 – Maicon do Couto Fecher

Graduado em biologia pela UENF, é mestre e doutor em antropologia, pela UFF e pela UFJF, respectivamente. No mestrado (Fecher, 2017), realizou trabalho de campo em diferentes contextos: a igreja daimista Luz da Floresta, em Juiz de Fora-MG; grupos de familiares e amigos que promoviam sessões de ayahuasca na região serrana na divisa entre Rio de Janeiro e Minas Gerais; aldeias Huni Kuin no Acre; além de entrevistas com o pensador indígena Ailton Krenak. Dessa experiência surgiu a proposta da “fitoantropologia da ayahuasca”, que tem como princípio compreender a miração como um processo dialógico entre humanos e plantas (ver capítulo 5). No doutorado (Fecher, 2025), voltou-se ao estudo do conceito de *amargo* entre os povos Pano. Embora não seja fardado no Daime, participa eventualmente de trabalhos em igrejas daimistas e se identifica como ayahuasqueiro, tendo passado por iniciações com pajés Huni Kuin no Acre. Define-se também como “erveiro”, em continuidade a uma tradição familiar, produzindo diferentes tipos de medicamentos de plantas – como florais, óleos e extratos – além de cultivar cogumelos psicoativos. Parte de sua renda provém dessas atividades. Fecher também é iniciado no culto de Isese Lagba (ver capítulo 1) para o orixá Ossaim.

3.2.13 – Francisco Araújo

Conheceu o Daime aos dezoito anos, em 2010, na igreja Flor de Jagube, em Macacos-MG. No ano seguinte, ingressou na graduação em antropologia na UFMG, já com interesse em pesquisar a religião daimista. Após seu fardamento na Flor de Jagube, em 2013, passou a frequentar o Centro Livre Nossa Senhora da Saúde, em Lagoa Santa-MG – experiência que gerou a escrita de seu TCC sobre a autoconhecimento e cura no Daime com estudo de caso nesta igreja, publicado posteriormente como artigo (Araújo; 2017; 2019). No ano seguinte do término da graduação, passou a cursar mestrado em antropologia na UFBA, sob a orientação de Edward MacRae, com um tema até então inédito: a aliança entre daimistas e rastafáris – o chamado circuito rastadaime (ver capítulo 1). Sua pesquisa (Araújo, 2021) consistiu em analisar a biografia de Ras Kadu, tendo-o como um representante dessa vertente (ver capítulo 4). Atualmente Francisco atua como professor do ensino básico no interior de Minas Gerais e, por questões familiares, vai esporadicamente ao Daime.

3.2.14 – Arthur Almeida

Fez graduação e mestrado em antropologia na UFMG, tendo escrito sobre as influências culturais Banto no campo das religiões afro-brasileiras (Almeida, 2016; 2019). Publicou suas pesquisas em coautoria com o pai-de-santo – também pesquisador – do terreiro que fez estudo de caso (Almeida; Santos, 2018; 2019; Almeida; Santos; Rose, 2019). Conheceu o Daime em 2012 e fardou no ano seguinte na Fraternidade Kayman, um famoso terreiro de Umbandaime em Belo Horizonte-BH, comandado por Pierry Caetano.²⁰⁹ Está cursando doutorado em antropologia na USP com pesquisa sobre as variações da relação entre Umbanda e Daime. Atualmente é membro e músico (violeiro) na igreja daimista Céu da Divina Estrela, de Glauber Assis.

3.2.15 – Paulo Caminha Ramos Filho

Graduado e mestre em ciências sociais pela UFJF. Sua dissertação de mestrado (Ramos Filho, 2016) versa sobre o acesso ao conhecimento na doutrina do Santo Daime e contém uma importante discussão sobre a categoria antropólogo ayahuasqueiro. Não é fardado, mas se considera daimista. Frequenta esporadicamente o Céu do Gamarra, local onde fez trabalho de campo durante o mestrado. Atua como gerente de setor em uma empresa de produção de material didático, em Belo Horizonte-MG.

* * *

Nas pesquisas sobre o Daime, a imersão – grande parte das vezes resultando em adesão religiosa – pode iniciar e transcorrer antes, depois ou concomitante com a trajetória acadêmica, variando conforme o caso. Nas trajetórias analisadas mais profundamente, tanto MacRae quanto Maria Betânia Albuquerque já eram pesquisadores em nível de doutorado quando iniciaram seus estudos sobre o Daime. O contato com a religião levou ambos à adesão pessoal – expressa no fardamento e, posteriormente, no engajamento como dirigentes da igreja – e redirecionou suas carreiras para esse campo de estudo. Embora MacRae e Betânia tenham começado pesquisando, respectivamente, homossexualidade e filosofia da educação, foi como estudiosos do Daime e da ayahuasca que consolidaram suas trajetórias acadêmicas, tanto em termos de publicações quanto na formação de orientandos nos programas de pós-graduação em que atuaram.

Paulo Moreira, embora formado em ciências sociais e com breve experiência antropológica junto ao povo Cariri-Xocó, permaneceu doze anos afastado da prática acadêmica

²⁰⁹ Pierry Caetano mudou-se para Barão de Guaicuí-MG, tendo fundado o Jardim dos Orixás. A antiga Fraternidade Kayman, em Belo Horizonte, tornou-se Casa de Cura Nossa Senhora da Conceição e é atualmente comandada por Igor Zellin.

até iniciar, no mestrado, a pesquisa sobre Mestre Irineu – já acumulando ampla vivência no Daime e atuando como dirigente de igreja na Bahia. A motivação para cursar mestrado e doutorado se deu a partir de seu engajamento com a religião daimista. Marcelo Mercante, por sua vez, relata que foi o próprio Daime que o conduziu à antropologia, uma vez que sua formação inicial é em biologia. Após a pesquisa antropológica, a nível de mestrado, entre o povo Manchineri, adentrou o campo de pesquisas sobre ayahuasca após contato com a Barquinha, um misto de interesse acadêmico e identificação pessoal com o centro.

Entre a primeira leva de pesquisadores do Daime (ver capítulo 2), observamos uma diversidade de casos. O pioneiro Clodomir Monteiro da Silva, autor da primeira dissertação de mestrado em antropologia sobre o Daime (Monteiro da Silva, 1983), não menciona com profundidade como teria ocorrido a sua imersão; no entanto, comenta-se, entre colegas pesquisadores, que ele nunca teria fardado.²¹⁰ Já Fernando Roque Couto teria se tornado daimista anos antes de se graduar em antropologia pela UNB (1984). Quando defendeu sua dissertação de mestrado (Couto, 1989), já havia fundado a igreja Céu do Planalto há seis anos e já era daimista há mais de década.

Alberto Groisman (1991) e Sandra Goulart (1996) iniciaram contato com o universo daimista já com intenção de pesquisa a nível de mestrado. No primeiro caso, a aproximação se deu somente na pesquisa, não resultando em adesão, isto é, no fardamento. No segundo caso, o fardamento se deu temporariamente, especialmente durante o trabalho de campo. Walter Dias Jr. chegou no Daime como pesquisador, e com o tempo se tornou dirigente de igreja, antes mesmo de defender sua dissertação de mestrado sobre a religião (Dias Jr., 1992); primeiramente da Flor das Águas – mesma igreja que MacRae teria fardado em São Paulo – e posteriormente fundou o Céu do Vale, em Pindamonhangaba, importante comunidade no circuito daimista do estado de São Paulo.

De todo modo, a adesão – anterior, simultânea ou posterior – é uma tendência. Entre os pesquisadores entrevistados nesta pesquisa, temos: 1) dirigentes de igreja, como Paulo Moreira (CICLU-Bahia), Walter Dias Jr. (Céu do Vale), Maria Betânia Albuquerque (Estrela D'Água), Glauber Assis (Céu da Divina Estrela), Marcelo Mercante (Barquinha – filial São Paulo); 2) ex-dirigente de igreja que manteve-se como fardado, como Edward MacRae (Brilho das Águas); 3) fardados no Daime / Barquinha, como Lucas Kastrup Rehen, Lígia Platero, Guilherme Meneses, Arthur Almeida, Francisco Araújo, Mateus Zotti; 4) de ex-fardados, como Sandra Goulart; 5) daimista não fardado, como Paulo Caminha Ramos Filho; 6) simpatizantes²¹¹, como Wladimir

²¹⁰ No decorrer da realização desta pesquisa não consegui contato com Clodomir Monteiro da Silva.

²¹¹ É necessário mencionar que os coloco arbitrariamente nessa categoria “simpatizantes”, tendo em vista que não foi exatamente como se autoidentificaram nas entrevistas. De todo modo, são pesquisadores, não praticantes (visitas

Sena Araújo, Alberto Groisman, Vanessa Paskoali; 7) ayahuasqueiro vinculado a tradições indígenas e africanas, como Maicom Fecher e 8) sem relação com Daime e outras vertentes, como Ana Gretel Böschemeier.

Como vimos, as trajetórias no Daime e na Academia encontram-se profundamente entrelaçadas. Alguns pesquisadores iniciaram esses caminhos de forma concomitante; outros já possuíam uma carreira acadêmica consolidada, em nível de doutorado, quando tiveram contato com o Daime; e há ainda aqueles que, sendo daimistas, posteriormente se tornaram antropólogos. A tessitura dessas trajetórias revela a imbricação de subjetividades construídas nesses dois universos distintos, mas que se afetam mutuamente, conformando modos singulares de experiência e de produção de conhecimento. Claro que suas vidas não se esgotam a essas dimensões, pois como bem ressaltou Stuart Hall (2005), todos nós possuímos identidades múltiplas e fragmentadas; contudo, a importância depositada a essas referências (antropologia e Daime) é notável, em maior ou menor grau, em todos os entrevistados: são antropólogos ayahuasqueiros, antropólogos daimistas, antropólogos fardados – ou sociólogos ayahuasqueiros, como Glauber Assis se coloca em sua tese (Assis, 2017), ou ainda pesquisadora daimista, expressão mencionada por Maria Betânia Albuquerque.²¹²

Outro aspecto relevante é que, na rede de pesquisadores aqui apresentada, emergem inúmeras amizades e parcerias, algumas consolidadas ao longo de décadas e outras mais recentes. No plano acadêmico, tais vínculos se concretizam na organização de coletâneas, publicações conjuntas, coordenação de grupos de trabalho e simpósios, além de processos de orientação e coorientação. No plano religioso, manifestam-se em visitas coletivas ao Céu do Mapiá, na organização conjunta de festivais daimistas, em intercâmbios diplomáticos entre igrejas, ou comungarem do mesmo centro. Mais do que coexistirem lado a lado, essas colaborações entrelaçam os campos acadêmico e religioso, borrando suas fronteiras e revelando como a produção científica e a vivência espiritual não se constituem como esferas estanques, mas como dimensões que se alimentam mutuamente, conformando formas singulares de sociabilidade e de produção de conhecimento.

ocasionais, no caso de Wladimir), que visivelmente admiram os coletivos religiosos ayahuasqueiros e publicam (menos no caso de Vanessa, que não escreve mais sobre a Barquinha ou outra religião ayahuasqueira) sobre o tema há décadas.

²¹² Entrevista via meet em 03/03/2023.

CAPÍTULO IV

TRABALHO DE CAMPO, IMERSÃO E ESCRITA NAS PESQUISAS SOBRE O DAIME

Como vimos no capítulo anterior, ser “de dentro” não se configura como uma escolha metodológica acionada somente para a pesquisa, isto é, os antropólogos não fardam no Daime para fazer trabalho de campo como se isso fosse apenas um dispositivo de pesquisa. Eles fardam porque são afetados ao ponto de se tornarem daimistas de fato, mesmo que essa condição de membro efetivo não dure muito tempo, como foram os casos, a título de exemplo, de Beatriz Labate e Sandra Goulart – duas das mais importantes referências no campo de pesquisas sobre a religião daimista. Desse modo, indago: como estes pesquisadores encaram a adesão ao Daime? Quais as facilidades e as dificuldades desse engajamento na religião? É necessário, por um lado, o fardamento para a realização de uma boa pesquisa de campo? É viável, por outro lado, uma pesquisa antropológica sobre o Daime sem consumir a bebida?

4.1 – “A primeira coisa é tomar Daime”

Tanto o veterano Edward MacRae quanto o então doutorando Arthur Almeida destacaram, em entrevistas concedidas a mim, o exemplo proveniente das religiões afro-brasileiras de antropólogos que se tornam iniciados no candomblé, chegando até a assumir o papel de babalorixás – uma tendência amplamente debatida por Vagner Silva em *O antropólogo e sua magia* (Silva, 2006). De fato, podem ser citados os casos do carioca José Flávio Pessoa de Barros e do baiano Júlio Santana Braga. Ambos antropólogos e professores na UERJ e na UFBA, respectivamente, tornaram-se sacerdotes paralelamente às suas carreiras acadêmicas, lideraram terreiros e publicaram diversos livros sobre a religião que vivenciaram. O próprio Vagner Silva (2006), embora não tenha se tornado pai de santo, já era iniciado há vários anos quando iniciou sua pesquisa sobre o Candomblé. A iniciação proporciona acessos a rituais que dificilmente um não iniciado teria (Silva, 2006).

No que toca ao Daime, os pesquisadores entrevistados defenderam uma participação plena nos rituais, o que exige ao menos ingerir a bebida. Para Paulo Moreira,

A primeira coisa é tomar Daime. Ele faz o meio de campo do social. É através do ato de tomar Daime, de você participar junto. Essa comensalidade de você tomar a bebida ali junto. Em um público, em um social, isso faz você se aproximar, você ser visto como alguém que quer ser de dentro. Alguém que está ligado àquele trabalho. Quando você chega num trabalho de ayahuasca e não toma a bebida, é a mesma coisa de ser convidado pra um almoço, ir na casa da pessoa, e não almoçar. Você chega como convidado e não participa, é muito mal visto né? Aquele que não partilha. Não faz a partilha da bebida. É muito mal visto.²¹³

²¹³ Entrevista via meet em 12/04/2023.

Paulo Moreira interpreta o ato de tomar Daime não apenas como um requisito ritual, mas como um mediador social – “faz o meio de campo do social”. Beber Daime, nesse sentido, funciona como um marcador de engajamento e pertencimento, uma forma de afirmar: “estou dentro”. É um gesto performativo que inscreve o corpo do participante na dinâmica ritual e na rede de relações do grupo. O ato de beber Daime também é investido de valor moral: “não fazer a partilha” é “muito mal visto”. Ou seja, cabe ao pesquisador corresponder a uma expectativa ética do grupo, na qual recusar a bebida complicaria a sociabilidade. Ademais, podemos considerar o próprio Daime como um agente social, que estabelece fronteiras entre “os de dentro” e “os de fora”. A partilha da bebida cria pertencimento; a recusa, distanciamento. Como disse MacRae, ingerir a ayahuasca possibilita estabelecer uma política de aliança e identificação com seus interlocutores.²¹⁴

No clássico *Os Ritos de Passagem*, publicado originalmente em 1909, Van Gennep (1978) aborda o tema da comensalidade (comer e beber em conjunto), considerando-a como um rito de agregação, de união propriamente material, que reforça vínculos. Trabalhos recentes reforçam essa propriedade: “A comensalidade, portanto, surge em Andamarca como um momento criador de sociabilidade e intercâmbio” – escreveu Indira Caballero, que realizou etnografia nos Andes peruanos –, “tanto no compartilhamento repetido e recíproco do cotidiano como durante as festas, momentos extraordinários de grande importância no que se refere à construção de laços e ao aprofundamento de vínculos” (2013, p. 140)

No Daime, a comensalidade não diz respeito apenas à ingestão da bebida, mas à própria participação no ritual, isto é, vivenciar a *jornada espiritual* junto às outras pessoas (e seres espirituais) presentes na sessão – essa experiência compartilhada cria relações de intimidade. Ademais, após os rituais, as pessoas se juntam para comer e beber, para confraternizar, para conversar e trocar experiências. Algumas igrejas promovem as “rodinhas de pito” – em que a cannabis é consumida coletivamente. Também é comum, após os trabalhos, o uso conjunto de outras medicinas da floresta, como o rapé (ver Fernandes, 2018; 2019). Essas “rodas” (de pito e rapé) após os rituais, se tornam, também, tanto vivências coletivas quanto espaços de sociabilidade.

Eduardo Vargas (2001), ao debater brevemente a comensalidade relacionada ao consumo de drogas ilícitas, evoca a reflexão de Norbert Elias (1994[1939]), acerca do “processo civilizador” e do progressivo controle das condutas corporais e sociais, com a leitura de Philippe Ariès (1981) sobre a emergência da vida privada e do individualismo moderno. Se, por um lado,

²¹⁴ Trecho da arguição de MacRae no exame de qualificação da presente tese, ocorrido em 08/11/2024.

a modernidade instituiu normas de etiqueta, higiene e distanciamento – materializadas, por exemplo, no uso individual de talheres e na criação de espaços privados / especialização dos ambientes domésticos –, por outro, os rituais de consumo de drogas, como a “rodinha de fumo” ou o compartilhamento de utensílios que fazem circular saliva, sangue e outros fluidos, subvertem esses controles ao instaurarem experiências de mistura, proximidade e coabitação corporal.

Vargas quer ressaltar que, no uso de drogas ilícitas, junto a “valores associados ao individualismo e ao hedonismo (como autonomia, liberdade e busca do prazer)” há agenciamentos outros, “que lhes são estranhos”, outras composições de corpos (2001, p. 471). Esse compartilhamento, tanto das drogas quanto dos utensílios usados no consumo, “tem um caráter eminentemente simbólico, sendo expressivo antes de ser utilitário”. Nas “redes de sociabilidade entre afins tecidas pelos usuários”, esses compartilhamentos são “processos de simbolização encorporados, isto é, inseparáveis de matérias corpóreas” (Vargas, 2001, p. 472).

No Daime, a comensalidade, na comunhão da bebida, estendia-se até o próprio copo. Desde que ingressei na religião, em 2009, até o início da pandemia, a prática era servir o daime em um único copo para todos os participantes – um destinado ao batalhão masculino e outro ao feminino. Entre um e outro, bastava limpá-lo rapidamente com papel-toalha ou pano. Embora algumas pessoas levantassem preocupações sanitárias ou sobre a possibilidade de transmissão de doenças, para a maioria dos daimistas a questão da doença sequer se colocava: naquele copo não estava apenas uma substância vegetal, mas a presença do Mestre Irineu e do Daime, compreendido como um ser divino, o que garantia uma confiança coletiva na sua potência espiritual. Somente depois da pandemia que as igrejas passaram a adotar múltiplos copos lavados ao longo da serventia, ou copos descartáveis²¹⁵ – que antes eram amplamente rejeitados por sua associação ao desperdício e à agressão ambiental.²¹⁶

Beber o Daime seria indispensável, também, pois algumas categorias não poderiam ser compreendidas sem a experiência, argumenta Francisco Araújo:

Se eu for fazer a pesquisa sem tomar o Daime, como eu vou entender por exemplo, a miração? Como que eu vou explicar o que é a miração a partir da explicação de outra pessoa? Sendo que a miração é uma coisa pessoal, uma coisa individual, sua própria compreensão cultural da miração, do efeito da bebida no

²¹⁵ É preciso mencionar que muitas igrejas daimistas e centros xamânicos já utilizavam copos lavados ou descartáveis desde antes da pandemia, provavelmente por questões sanitárias.

²¹⁶ Podemos mencionar também o uso do rapé no *Tepi* – artefato de origem indígena utilizado para aplicação da substância, assoprado nas narinas. Em uma roda de rapé, o mesmo *Tepi* é usado, em várias pessoas, sem desinfetar com álcool, ou outro produto. Durante a pandemia, a recomendação era o uso do *Kuripi* (aplicador individual de rapé), mas passado o período pandêmico, voltou-se a usar o *Tepi*. A utilização de álcool para desinfetar sequer é pensado como alternativa nesse uso do artefato. Trago esse dado não como crítica, até porque eu próprio sou adepto do uso coletivo de rapé.

nosso organismo, no nosso corpo. Para você entender o sentido que a religião atribui para esses efeitos, você tem que tomar.²¹⁷

Francisco enfatiza que fenômenos como a miração não podem ser plenamente compreendidos apenas por descrição verbal ou observação externa, por tratar-se uma experiência subjetiva e corporal, que envolve o efeito direto da bebida no organismo do participante. Além disso, o Daime se torna um agente epistemológico, pois media a compreensão antropológica. Afinal, o Daime é uma bebida professora que, mais do que se comunicar com humanos, ensina (ver capítulo 5). Desse modo, demanda-se dos antropólogos que pesquisam a religião daimista ao menos a disposição em ingerir a bebida e, conseqüentemente, empreender interlocução com esse ser vegetal.

Seguindo a premissa de Thomas Csordas (2008) de que o corpo é o lócus da experiência perceptiva, prática e existencial do sujeito estando no mundo, valorizo a prerrogativa de se beber Daime na realização de uma pesquisa antropológica sobre esta religião. Contudo, essa valoração da experiência não se restringe ao contexto daimista e nem mesmo a qualquer contexto religioso. Experiência e experimentação devem – ou deveriam – estar na ordem da vez em qualquer empreendimento antropológico, ao menos naqueles que envolvem pesquisa de campo. No caso das religiões ayahuasqueiras, essa experiência reivindica a ingestão da ayahuasca / Daime.

Ao indagar meus interlocutores sobre a viabilidade de uma pesquisa antropológica sem o consumo ritual da bebida, a maioria ressaltou que tal escolha poderia comprometer o empreendimento investigativo, na medida em que o antropólogo não teria acesso aprofundado à experiência, e sua observação / participação ficaria restrita a aspectos mais superficiais. Alguns, contudo, destacaram que essa necessidade de beber Daime depende da natureza da pesquisa: por exemplo, um estudo de caráter histórico, baseado em documentos e trajetórias institucionais, não exigiria necessariamente a ingestão da ayahuasca. No mapeamento dos trabalhos produzidos em programas de pós-graduação em antropologia brasileiros sobre religiões ayahuasqueiras, encontrei apenas uma pesquisadora que declara não ter ingerido a bebida. Trata-se de Giulliana Mandarino, que problematiza a obrigatoriedade da experiência, argumentando que seu objetivo “não é descrever os efeitos do chá no indivíduo, e sim fazer uma análise de como a ayahuasca está sendo usada e abordada diante a opinião pública” (2010, p. 10).

Claro que apenas participar de rituais bebendo Daime não é garantia de boa inserção etnográfica, como podemos inferir da fala de Ana Gretel Böschmeier: “Se a gente focar, colocar como pré-requisito, condição, para uma pesquisa sobre ayahuasca o pesquisador ingerir ayahuasca, mas o pesquisador não falar fluentemente a língua que as pessoas falam, aí também

²¹⁷ Entrevista via meet em 09/09/2022.

já está perdendo muita coisa”.²¹⁸ Böschmeier, que realizou pesquisa no Peru, não enfrentou o problema da língua, haja vista que, nascida na Argentina, possui o espanhol como língua materna. Já Alberto Groisman e Lucas Rehen, que pesquisaram em contexto europeu, especialmente entre daimistas holandeses, falavam inglês com fluência. De todo modo, para além da língua há outros fatores que precisam ser levados em consideração para a realização de uma boa pesquisa.

Segundo Mateus Maas,

O mais difícil é tornar isso etnografável. Porque geralmente, quando você vai descrever, é aquele negócio. Você vai descrever relações sociais? Quais relações? Quais são os tipos de relações sociais que são travadas aí? Geralmente a gente tem uma noção de que sociedade é um bocado de gente que se reúne, conversa, troca ideia, vive junto. Mas tem um outro nível de relação social, de relacionalidade ali, que se a gente não levar a sério o que os daimistas estão falando da existência de outro mundo, dos espíritos, dos Encantados, das forças e tudo mais, a gente faz uma antropologia pela metade. Então é ideal a pessoa estar tomando Daime pra isso. Se não é antropologia de fora. A ideia de diálogo da antropologia se perde.²¹⁹

Mateus Maas observa que existe um nível relacional que envolve espíritos, forças e mundos não-humanos, cuja compreensão depende de levar a sério a cosmologia dos participantes. “Os mundos em que as pessoas vivem são compostos, em vários sentidos. [...] São formados por componentes variados, partes adaptáveis, que se juntam de maneiras imprevisíveis, formando agenciamentos sempre em movimento” (Pires, 2025). Como afirmou Marilyn Strathern, “muitos povos não letrados parecem enxergar pessoas mesmo quando o antropólogo não as vê”. A antropóloga britânica ressalta que há “relações de parentesco entre entidades que os nativos de língua inglesa consideram francamente improváveis”; um exemplo, trazido da Papua Nova Guiné, seriam os tubérculos, “outros seres que lembram os humanos”, que “têm nomes próprios, dão à luz, dialogam, passeiam à noite” (2014, p. 276). Nos coletivos daimistas – e utilizo a palavra coletivo no sentido de Latour (2012): uma composição heterogênea de humanos e não humanos – as divindades, entidades, espíritos de mortos, e outras multiplicidades de seres possuem agência efetiva não só nos rituais, mas também no cotidiano dos adeptos.

Dessa forma, no Daime, o corpo do pesquisador torna-se instrumento de análise (Csordas, 2008), e a ingestão da bebida funciona como mediadora epistemológica, permitindo acessar sentidos e diálogos que seriam inacessíveis de fora. Há seres em relação, para além dos humanos, que, para serem etnografados, “é ideal a pessoa estar tomando Daime pra isso”, como afirmou Mateus Maas na narrativa citada acima. Assim, a participação plena (beber Daime) se apresenta como condição metodológica para uma etnografia completa, em que o conhecimento

²¹⁸ Entrevista via meet em 13/07/2022.

²¹⁹ Entrevista via meet em 11/04/2023.

não é apenas descrito, mas vivido e encarnado, articulando práticas corporais, experiências subjetivas e significados culturais em uma única dinâmica investigativa.

Para Edward MacRae “é muito importante a gente participar plenamente dos rituais. Ou seja, que a gente tome Daime. Porque se não fica muito difícil de você entender os seus interlocutores. O mundo deles, a visão deles e as motivações deles”.²²⁰ O antropólogo ressalta, contudo, que isso não implica que o pesquisador deva “aderir plenamente as crenças que são correntes nesse campo. Eu mesmo questiono um monte de coisa”.²²¹ Como exemplo, menciona Alberto Groisman, que participou das cerimônias daimistas no Céu do Mapiá durante sua pesquisa de campo, mas optou deliberadamente por não fardar. Sobre essa escolha, MacRae afirma: “Isso eu acho absolutamente compreensível e aceitável. Porque você se fardar é um compromisso que não necessariamente o antropólogo vai querer assumir”.²²² Apesar disso, o antropólogo defende uma Antropologia feita por nativos:

Você basicamente tem que ser nativo para poder realmente fazer uma boa antropologia. Daí você escreve a partir do seu conhecimento, da sua intuição. Quando eu escrevo sobre Daime, é eu enquanto daimista. Eu sei como as pessoas fazem as coisas, o que elas acham etc. Mas é muito vindo da minha experiência. Não sei se os meus colegas iriam concordar com isso, mas é a minha abordagem, e eu acho que ela funciona. Sempre tomando cuidado para não virar nativo completamente. Você tem que ter outros referenciais.²²³

A fala de MacRae evidencia uma posição metodológica que tensiona a clássica dicotomia entre “antropólogo nativo” e “antropólogo estrangeiro”, ao afirmar que “você basicamente tem que ser nativo” para produzir uma boa etnografia no contexto do Daime. Ao escrever “enquanto daimista”, ele reivindica a legitimidade do conhecimento situado, enraizado na própria vivência, mobilizando tanto a intuição quanto a experiência prática como fontes válidas de interpretação. Ao mesmo tempo, sua ênfase no “cuidado para não virar nativo completamente” revela uma consciência reflexiva sobre o risco de dissolução da distância analítica, indicando a necessidade de preservar “outros referenciais” que garantam o empreendimento antropológico. Dessa forma, MacRae propõe que haja um controle em “ser nativo”, haja vista que a imersão plena é condição para o acesso aos significados internos, mas deve ser equilibrada com a perspectiva de pesquisador. Como afirma Mariza Peirano no texto “Etnografia não é método” (Peirano, 2014), uma boa etnografia conjuga descrição vivida e insight analítico, isto é, o diálogo entre trabalho de campo e teoria.

Se beber Daime é visto pelos pesquisadores entrevistados como um requisito para se realizar uma pesquisa antropológica nos meios ayahuasqueiros, a adesão formal e completa, isto

²²⁰ Entrevista via meet em 18/03/2023.

²²¹ Idem.

²²² Idem.

²²³ Idem.

é, o fardamento, também possui as suas vantagens. Maria Betânia Albuquerque enfatiza o lado positivo da adesão:

Eu vejo como positivo essa adesão do pesquisador ao meio ayahuasqueiro. Acho que favorece, inclusive. Ser daimista te abre as portas para você acessar esse universo investigativo. Só te ajuda. Se você quer ser pesquisador do Santo Daime, e não é daimista, você tem algumas limitações para adentrar. Por exemplo, entrevistar o Padrinho Alfredo. Mesmo sendo daimista já não é fácil chegar em certas pessoas. Então você sendo do movimento, você tem mais facilidades de entrar nesse campo e acessar as informações que você está buscando.²²⁴

Em meu diálogo com Lucas Rehen, observa-se a relevância do fardamento em uma pesquisa. Ao perguntar sobre os benefícios de ser fardado, Lucas respondeu:

Lucas

Tem prós e contras, mas tem muitos prós. Eu conseguir entrevistar padrinho Alfredo, Paulo Roberto, entre outros. São pessoas que se eu não fosse um adepto, dificilmente eu chegaria até elas. Acho que é isso. Tem uma entrada maior, ajuda muito.

Saulo Conde

E o que seria contra?

Lucas

Eu não sei, acho só tem a favor mesmo. Também participar de conversas, não só entrevistas, mas conversas informais. Pessoal esquece que você é pesquisador, então age naturalmente. Se você é um pesquisador de fora e tal, os caras sempre vão saber. Aquele é o pesquisador, hora que você tiver perto, vão se comportar de um jeito não natural. Mas agora quando você é um cara que já estava ali, pessoal esquece que é pesquisador. A coisa vai, vai fluindo. Consegue perceber mais coisas.²²⁵

Arthur Almeida, antropólogo doutorando na USP com pesquisa sobre o diálogo entre Umbanda e Daime, expressa sua perspectiva sobre a adesão – ele próprio fardado há mais de uma década:

Em relação ao campo, ao acesso às pessoas, as entrevistas, o acesso aos rituais, aos pormenores de entender o que está acontecendo no campo, eu acho que é uma grande vantagem, que adianta muito. É um atalho, muito maior do que se fosse uma pessoa do lado de fora, que chega e tem que entender aquilo, o que está acontecendo, para depois visualizar o que ela vai falar, trazer pra sua pesquisa. Então, em termos etnográficos, é uma grande riqueza, você estar imerso no campo, é um tesouro mesmo.²²⁶

O daimista cria vínculos de confiança na igreja, como afirma Francisco Araújo:

O daimista que pesquisa o Santo Daime, a pesquisa é a vida dele, não tem jeito. Eu acho que ajudou muito para criar vínculos com as pessoas na igreja, eu ser fardado, participando ativamente dos trabalhos, eu acho que as pessoas confiavam mais em mim. Viam eu participando, viam eu ajudando, na rotina, no

²²⁴ Entrevista via meet em 21/10/2022.

²²⁵ Entrevista via meet em 26/05/2022.

²²⁶ Entrevista via meet em 22/06/2023.

cotidiano, no calendário da igreja, nos mutirões, no feito, então a pessoa vai se abrir pra mim, confiar mais.²²⁷

A fala desses pesquisadores permite identificar um padrão recorrente na etnografia do Santo Daime: o fardamento, longe de ser apenas um ato formal de adesão religiosa, constitui-se como dispositivo de acesso, produção de confiança e integração profunda ao campo. No plano pragmático, Maria Betânia Albuquerque e Lucas Rehen destacam que ser fardado amplia consideravelmente as possibilidades de aproximação a figuras centrais, como o Padrinho Alfredo. Por outro lado, a farda dá acesso a contextos restritos, como conversas informais e rituais internos – muitos diálogos entre daimistas são evitados na presença de visitantes ou frequentadores não fardados, assim como há rituais restritos a fardados, como os trabalhos com Santa Maria (cannabis). Nesse sentido, o fardamento funciona como uma espécie de “capital social-ritual” – experimentando proposições com Bourdieu (2012) –, cujo valor simbólico e relacional abre portas que permaneceriam fechadas a um pesquisador externo.

Lucas Rehen e Arthur Almeida enfatizam ainda que a inserção total no circuito daimista dissolve barreiras entre “pesquisador” e “membro da comunidade”, permitindo que interações se deem em um registro mais espontâneo, no qual interlocutores deixam de se autorregular para “falar com um pesquisador”. Essa naturalização da presença do etnógrafo, ao reduzir a performance de papel social, amplia, ao menos potencialmente, a densidade das observações e das narrativas recolhidas; afinal, os interlocutores não se veem na presença de um pesquisador, mas sim de um membro fardado da *irmandade*. Francisco Araújo reforça, também, que o fardamento também é um mecanismo de produção de confiança cotidiana, derivada não apenas da participação em rituais, mas do engajamento em tarefas coletivas – mutirões, feitos, manutenção da igreja –, que evidenciam um pertencimento prático e afetivo. Geralmente essas atividades são realizadas apenas por fardados.

Desse modo, podemos dizer que o fardado possui um *status* diferenciado do não fardado. Há casos – raros, diga-se de passagem – de participantes que optaram não fardar e que alcançaram *status* semelhante, seja por frequentar a religião por muitos anos, ou por desenvolver habilidades que geralmente apenas fardados antigos possuem, como fazer Daime, ser *feitor*,²²⁸ ou relacionadas à música, como se tornar *puxador* / músico dos hinários.²²⁹ Essa condição não é

²²⁷ Entrevista via meet em 09/09/2022.

²²⁸ Na igreja Estrela Dourada, por exemplo, o psicólogo Rudi frequenta os rituais de Daime e ayahuasca há quase vinte anos, e desenvolveu a habilidade do *feito*, tendo se tornado o braço direito de Osvaldino, o *feitor* oficial da igreja. Este seria um caso de não fardado com status de fardado.

²²⁹ O desenvolvimento da habilidade musical com os hinários geralmente leva muitos anos, haja vista que, além da aptidão musical, essa habilidade demanda decorar a narrativa melódica dos hinos, seja para cantar, seja para tocar algum instrumento melódico. Ademais, acredita-se, no Daime, que esse aprendizado musical ocorre não somente com ensaios, mas especialmente participando dos rituais ano após ano. Outro fator diz respeito aos efeitos da

compatível, por certo, a mestrandos e doutorandos, recém-chegados ao Daime, que geralmente tem apenas um ou dois anos para realizar a pesquisa de campo. Mas pode ser o caso de pesquisadores veteranos, como Clodomir Monteiro da Silva e Wladimir Sena Araújo que, embora não fardados, frequentam religiões ayahuasqueiras há décadas, estabeleceram amizades de longa duração com pessoas desse campo religioso, e são respeitados nas igrejas e centros que visitam.

Um dos elementos principais nessa operação é o tempo. Em geral, antropólogos fardados realizam trabalho de campo por muitos anos consecutivos ou intercalados, o que potencializa a construção de dados, em volume e qualidade. Nessa imersão – para além da etnográfica – ao universo daimista, há possibilidade de um empreendimento antropológico que se faz “apenas com o tempo, e com um tempo não mensurável pelos parâmetros quantitativos mais usuais”, como diz Goldman (2005, p. 150) ao comentar a trajetória de Fravet-Saada. De fato, assim como a etnógrafa francesa levou nove anos entre o início de seu contato com a bruxaria no Bocage, em 1968, e a publicação do seminal *Les Mots, la Mort, les Sorts* (1977), Paulo Moreira percorreu um intervalo, também, de nove anos entre sua entrada na linha do Alto Santo, em 1999, e a defesa da tese sobre Mestre Irineu (2008), chegando a doze anos até a publicação do livro em coautoria com MacRae (2011).

Nesse campo de pesquisas, diz Arthur Almeida, participação, engajamento e afetividade são fundamentais:

A etnografia que eu sempre segui, que eu defendo, é a etnografia de você participar, de aprender a ser um ali, a ser mais um ali. Pra mim a etnografia vem daí. Se você quer estudar o outro, por mais que você já esteja envolvido ali, você tem que ser ele, tentar ser ele. Tentar entender como que ele está sentindo. Tentar se vestir do outro, não só se vestir do outro, mas comer o que ele está comendo, beber o que ele está bebendo. É fazer o que ele está fazendo. Participar, engajar, essas são as palavras que eu que eu utilizo para falar de etnografia. Engajamento, afecção, participação, compromisso, relações interpessoais, afetividade também.²³⁰

Entre 2014 e 2019, desenvolvi uma pesquisa independente – não vinculada a nenhum programa de pós-graduação – acerca do consumo ritual das medicinas da floresta e da formação das redes xamânicas contemporâneas, que resultou em algumas publicações (Fernandes, 2014b; 2018; 2019). Nesse período, meu trabalho de campo se deu não apenas na condição de pesquisador, mas também como participante ativo na constituição dessas redes: além de fardado no Daime (um dos pontos desse circuito), atuei na organização e produção de cerimônias e

bebida: além de saber tocar ou cantar, é necessário saber tocar e cantar na força – o efeito psicoativo do daime. É comum músicos profissionais chegarem aos rituais e não conseguirem tocar, pois não sabem lidar com a força, e o fazem somente com o passar do tempo. Em minhas andanças pelas igrejas daimistas, conheci não fardados que frequentavam o Daime há muitos anos e sabiam *puxar* ou tocar hinários, o que os fazia possuir status semelhante ao de fardados.

²³⁰ Entrevista via meet em 22/06/2023.

retiros xamânicos, bem como na função de músico nesses encontros. Em linha semelhante, Glauber Assis (2017) descreve, em sua tese, a formação da igreja daimista da qual ele próprio é dirigente. São formatos de engajamento e compromisso que, muitas vezes, moldam a natureza da pesquisa.

A antropóloga indiana-americana Kirin Narayan (1993) problematiza a figura do antropólogo nativo ou *insider* – aqueles que escrevem sobre “suas próprias culturas a partir de uma posição de afinidade íntima” (Narayan, 1993, p. 671 – *tradução minha*). Narayan argumenta que “nativo” e “estrangeiro” não são categorias fixas, mas posições relacionais que o pesquisador ocupa de maneira variável ao longo da pesquisa. Ela propõe pensar em identidades múltiplas e situadas: “Fatores como educação, gênero, orientação sexual, classe, raça ou simplesmente a duração dos contatos podem, em diferentes momentos, pesar mais do que a identidade cultural que associamos ao status de *insider* ou *outsider*.” (Idem, p. 672). A autora ressalta que possuímos “subjetividades múltiplas” – com múltiplas identificações cruzadas – e quais facetas da nossa subjetividade escolhemos (ou somos obrigados a escolher) varia conforme o contexto e os vetores de poder presentes (Narayan, 1993).

Se ser fardado ajuda na inserção ao campo ainda mais do que apenas estar disposto a ingerir a bebida, é preciso levar em consideração que múltiplos fatores podem influenciar no andamento da pesquisa: o gênero – um homem pode ter maiores dificuldades para desenvolver interlocução profunda com uma madrinha, ou uma mulher pode sentir-se insegura em conviver num ambiente majoritariamente masculino; a classe social – restrições financeiras podem prejudicar a realização da pesquisa, como a impossibilidade de realizar viagens pelas igrejas daimistas; a posição nos grupos – um pesquisador dirigente de centro possui um *status* diferenciado a um pesquisador que é apenas fardado; o nível de proximidade com o grupo estudado e a conseqüente habilidade em fazer amizades e estabelecer interlocuções; a qualidade e o tempo das relações estabelecidas. Também não podemos deixar de mencionar que a habilidade na escrita e em realizar análises em diálogo com teorias também influi demasiadamente no resultado final: o texto etnográfico.

Maria Betânia Albuquerque explana que, mesmo sendo fardada, outros pormenores da trajetória também auxiliam na inserção ao campo e acesso às principais lideranças:

Quando eu fui começar a pesquisar o Santo daime, eu já era daimista. Ser daimista é abrir as portas. Ainda mais quando se é fardado por exemplo no Céu de Maria. No sentido de hierarquia do campo religioso. É um capital simbólico. Me fardei lá no Céu de Maria, igreja das antigas. Com Glauco Vilas Boas. Fui lá no Céu do Mapiá. Há uma diferença nisso. Sutil, mas quem conhece um pouquinho de Bourdieu sabe que essas coisas influenciam. Ou então quando você fala: tenho vinte anos de farda. Ou sou puxadora. São coisas que vão facilitando. Quando eu digo que sou da igreja do Glauco, dependendo do contexto que vou fazer essa entrevista, a pessoa diz: “ah, que bacana”. Ou então

sou amiga da madrinha Francisca Corrente. Você conhecer as pessoas do Daime te leva ao Padrinho Valdete, à Madrinha Rita.²³¹

Há outros capitais simbólicos (Bourdieu, 2012) nesse campo, para além do *fardamento*: ser fardada numa igreja como o Céu de Maria, em São Paulo – Maria Betânia mora no Pará; ter amizade com Padrinho Alfredo e outras lideranças; ter ido ao Céu do Mapiá, considerada a “Meca” do Daime (Goulart, 2004); ter cargos, como de “puxadora” (membro responsável por guiar os cantos no ritual); ser fardada há muitos anos. São condições que influenciam na realização da pesquisa. No caso de Maria Betânia, há outro fator que pode ser levado em consideração: ela é reconhecida como escritora de diversos livros sobre o Daime. Esse fato, a meu ver, também se torna um “capital simbólico” no circuito daimista, que pode facilitar ainda mais o acesso a entrevistas e interlocuções.

Muitas vezes relações de cumplicidade exigem algo a mais do que apenas ingerir a bebida ou a adesão formal. Mesmo sendo fardado, Mateus Maas reconhece que não consumir Santa Maria com seus interlocutores acabou, de certa forma, prejudicando seu trabalho de campo – o que nos leva a concluir que não apenas o Daime, mas também a cannabis / Santa Maria se torna um mediador social nesse campo²³²:

Mas um negócio importante eu vou te falar. Lá no Céu do Gamarra, eu não estava pitando. Se eu tivesse pitando, teria feito um campo melhor. Eu tenho plena certeza disso. Se eu tivesse pitando, teria sido aquele negócio, você faz amizade, você conhece, troca ideia e tudo mais. Eu estava numa fase que não estava pitando e depois pensei que eu poderia ter sido mais estratégico nesse ponto, porque você faz amizade, é outro nível de amizade.²³³

A amizade com importantes lideranças daimistas também pode se configurar como um diferencial na produção etnográfica. Paulo Moreira, ao eleger Seu Daniel Serra – sobrinho de Mestre Irineu – como seu “interlocutor privilegiado” (Clifford, 2011), acabou viabilizando a pesquisa e a escrita de uma obra de tão ampla envergadura que é o livro *Eu venho de longe* (Moreira; MacRae, 2011). Claro que há uma relação de reciprocidade entre Paulo Moreira e Seu Daniel Serra: são amigos e, se Paulo elegeu Seu Daniel como seu principal interlocutor, este elegeu Paulo como aquele que deveria escrever sobre a vida de Raimundo Irineu Serra (ver capítulo 3).

Paulo Moreira

O seu Daniel foi crucial, porque foi ele que abriu as portas. Ele era meu cartão de entrada. A família do Mestre, ir para os lugares certos. Fomos para o Maranhão, na cidade onde o Mestre nasceu. Tivemos uma relação muito próxima. [...] Eu conheci ele em 2000. Tivemos doze anos de amizade. De eu ir

²³¹ Entrevista via meet em 21/10/2022.

²³² Lucas Rehen também narrou que, ao acompanhar a comitiva de Padrinho Alfredo em visita à igreja holandesa (Céu de Santa Maria), em Amsterdã, não estava pitando Santa Maria; essa condição gerou uma desconfiança nos daimistas, que o olhavam como se fosse um “espião”. (Entrevista via meet em 11/11/2022).

²³³ Entrevista via meet em 11/04/2023.

ao Maranhão, ficar na casa dele, de conversar muita coisa, de fazer entrevistas, de dizer muita coisa do mestre Irineu. Confidências do Mestre Irineu. Seu Daniel Serra foi meu maior interlocutor. Por isso que tinha essa envergadura. Porque ele me abriu. Para eu poder chegar nesse pessoal antigo, ele saiu me apresentando a todo mundo. Meu agradecimento a ele é gigantesco. Em relação a essa obra, foi ele. As pessoas não sabem essa dimensão, mas ele foi crucial. Sem ele não haveria *Eu Venho de Longe*. Ele foi responsável por abrir, por fazer essa ponte. Sem isso não seria possível.

A antropóloga Vanessa Paskoali, que realizou pesquisa na Barquinha de Antônio Geraldo, em Rio Branco (AC), demonstra que a intervenção do dirigente mobiliza os adeptos a participarem da pesquisa:

Óbvio que com o tempo de interação e a maior confiança conquistada com os integrantes do grupo o acesso às informações torna-se facilitado. Um exemplo que posso relatar para ilustrar essa afirmativa: na pesquisa de campo para a monografia de graduação havia permissão da liderança para interagir com os membros do centro e obter as informações necessárias, mas as entrevistas foram agendadas individualmente e com isso obtive os relatos, porém com certas restrições de determinados assuntos ou ressalvas em alguns detalhes, que segundo eles, “não poderiam ser revelados”. Já na pesquisa do mestrado, tanto os membros me conheciam quanto tive o apoio explícito do mestre, que durante um dos rituais solicitou aos membros disponibilizarem as informações para a nova etapa de pesquisa que eu estava empreendendo. Qual foi a minha surpresa que ao final da cerimônia os integrantes me procuraram para agendar horário para conversar, pois “tinham muito para me relatar”. Foi assim que assuntos não revelados para a monografia estavam agora sendo descritos em detalhes.²³⁴

A fala de Paskoali revela que o acesso etnográfico ao campo ayahuasqueiro depende fortemente da construção gradual de confiança e da inserção prolongada do pesquisador. Durante a pesquisa de graduação, ainda sem vínculo consolidado com os membros, o acesso às informações era permitido, mas restrito, com ressalvas sobre determinados assuntos. Na etapa de mestrado, o reconhecimento da liderança do grupo funcionou como catalisador, legitimando a pesquisadora e permitindo que os membros compartilhassem relatos antes não revelados. Esse processo ilustra que, em contextos religiosos hierarquizados, o apoio da liderança é decisivo para ampliar o acesso etnográfico e que a abertura informativa depende do tempo de interação e da consolidação de relações de confiança. Mesmo optando por não fardar, a antropóloga, tendo conquistado a confiança do dirigente e dos membros, teve acesso pleno aos interlocutores.

No caso das religiões afro-brasileiras, muitos pesquisadores tiveram amizades com líderes religiosos, o que, por certo, influenciou a pesquisa e escrita. Se levarmos em consideração apenas a primeira geração de estudiosos: Nina Rodrigues foi feito ogã no Gantois e teve como principal informante o babalaô Martiniano do Bonfim; Manuel Querino teve Martiniano como informante e talvez tenha sido ogã no Gantois; Arthur Ramos foi feito ogã no Gantois, e possuía amizade com Mãe Menininha e outras lideranças; Edson Carneiro foi feito

²³⁴ Entrevista respondida por escrito, via email, em 25/10/2022.

ogã em mais que um terreiro, teve contato íntimo com as ialorixás baianas e com Martiniano; Ruth Landes, através de Edson Carneiro, também se aproximou das mães-de-santo da Bahia; Roger Bastide foi feito ogã e Obá de Xangô – cargo ritual do Ilê Axé Opô Afonjá – e possuía prestígio entre as lideranças (cf. Silva, 2006; Capone, 2004; Fernandes, 2015).

Se essa aproximação levou à criação do “mito do nagocentrismo” – fenômeno já bastante discutido na antropologia (cf. Maggie, 2001; Birman, 1997; Dantas, 1988; Capone, 2004; Bannagia, 2008; Fernandes, 2015; entre outros) –, também podemos afirmar que é próprio da dinâmica de pesquisa nesse campo de estudos a amizade / relação próxima entre antropólogos e liderança de terreiros. Temos exemplos mais recentes: Juana Elbein dos Santos (2001) foi casada com Mestre Didi, importante liderança da Bahia; Ordep Serra (1995) e Marcio Goldman (2003) explicitaram, em seus textos, a amizade que possuem com seus interlocutores; Vagner Silva (2006) cita o seu próprio caso e de outros pesquisadores. Distintamente do que muitas vezes é padrão em pesquisas acadêmicas realizadas no contexto de religiões hegemônicas, como o catolicismo – um deliberado distanciamento (Pierucci, 1999; Souza, 2015) –, entre as religiões afro-brasileiras e religiões ayahuasqueiras, a aproximação entre pesquisadores e lideranças é, não apenas uma tendência, mas sobretudo um potente dispositivo de pesquisa.

Eu próprio tive acesso facilitado a entrevistas com líderes da vertente daimista CEFLI por ser fardado em uma igreja pertencente a esta instituição e ser parte da irmandade. Durante os eventos e retiros, em meio a tantas outras atividades, como trabalhos, feitiços, ensaios musicais, apresentações de arte, confraternizações, eu realizava entrevistas com Padrinho Luiz Mendes do Nascimento, fundador do CEFLI e falecido em 2019, e seu filho Saturnino, atual presidente da instituição. Em alguns momentos as conversas fluíam naturalmente, em outros eu pedia para fazer perguntas específicas, muitas vezes munido de caderno de campo. Além disso, em algumas ocasiões, as entrevistas foram filmadas visando futura produção de documentário, algo que acabou não acontecendo.

A amizade com as lideranças também pode definir o rumo que a pesquisa leva. O antropólogo Francisco Araújo foi pioneiro em pesquisar e publicar sobre a aliança entre Daime e movimento Rastafári (Araújo, 2021). Narra que sua amizade com Ras Kadu – fundador da igreja daimista Céu de Santa Maria de Sião, primeira a promover a união entre a religião daimista e a cultura Rasta (ver capítulo 1) – acabou por delimitar sua pesquisa ao circuito percorrido por Kadu, tendo escolhido deliberadamente não visitar a igreja de seu rival:

Essa questão do envolvimento, por exemplo. No meio da minha pesquisa, teve a briga do Kadu com o Jah Faya. O Kadu saiu da terra que ele estava, foi para outro lugar e surgiu uma segunda igreja rastadaime, que é o Céu da Santíssima Trindade. Mas eu já estava tão envolvido com Kadu que eu optei por não ir lá conhecer, por conta desse envolvimento. Isso afetou muito a minha pesquisa. [...] O Kadu até me liberou, entre aspas, pra ir conhecer o trabalho do Jah Faya.

Quando estava pegando fogo, que eles tinham acabado de separar, eu fui lá conhecer o lugar novo do Kadu, e ele falou: “eu sei que você é pesquisador, que você está fazendo a pesquisa, então vai lá conhecer o Jah Faya, vai lá conhecer o trabalho que ele está construindo”. Mas mesmo assim eu não fui porque eu fiquei com medo de perder a confiança do Kadu, de perder a cumplicidade dele. E realmente eu ia perder. Mas eu fiquei onerado por outro lado, porque eu fiquei só com um ponto de vista dele. Minha pesquisa só trouxe a perspectiva dele. Meu trabalho ia ficar muito mais rico, eu não tenho dúvida, se eu fosse lá conversar com o Jah Faya e trazer as duas perspectivas, trazer os dois lados. Mas foi o que foi, e por outro lado eu ganhei também, pois acabou sendo uma estratégia para meu trabalho, de trazer a trajetória de vida do Ras Kadu como uma pessoa que representa todo esse movimento. Trouxe a biografia da pessoa como uma coisa que representa todo um movimento. Acabou sendo uma estratégia que eu adotei.²³⁵

A narrativa acima demonstra como o envolvimento pessoal do pesquisador no campo pode moldar diretamente a produção do conhecimento etnográfico. Ao se manter próximo a Kadu durante a cisão que resultou na criação do Céu da Santíssima Trindade, o pesquisador optou por não visitar o espaço de Jah Faya, priorizando a confiança e a cumplicidade com seu interlocutor principal. Essa decisão, embora tenha limitado sua perspectiva a uma única visão do processo, revela como a ética das relações interpessoais e a gestão de vínculos são centrais na etnografia, sobretudo em contextos marcados por disputas internas. Ao mesmo tempo, o pesquisador transformou essa limitação em estratégia metodológica, utilizando a trajetória de Kadu como representação de “todo esse movimento”, adotando a biografia como lente interpretativa. O episódio ilustra, mais uma vez, que a produção de conhecimento é sempre parcial e mediada pelas escolhas, vínculos e posicionamento do pesquisador dentro do campo.

O receio de perder a confiança de Ras Kadu, após a ruptura deste com Jah Faya, parece ter sido o verdadeiro motivo que levou Francisco Araújo a restringir sua pesquisa ao circuito promovido por Kadu. Esse aspecto, no entanto, não foi explicitado em sua etnografia (Araújo, 2021). No texto, a opção por centrar-se na biografia de Kadu aparece como uma “escolha metodológica” deliberada do antropólogo. Em entrevista, contudo, Araújo reconhece que tal decisão pode ser entendida como uma “deficiência” de seu trabalho, por ter privilegiado “apenas um lado da moeda”.²³⁶ O segundo estudo dedicado à articulação entre o Daime e o movimento Rastafári foi realizado por João Otávio Farias (2022), que adotou metodologia bastante distinta do primeiro: o mapeamento da rede rastadaime, contemplando cinco locais no Brasil. Embora seja uma dissertação de mestrado em história, Farias produziu um trabalho marcadamente etnográfico. Diferentemente de Araújo, ele próprio é Rastafári e conduz rituais de Nyabinghi (ver capítulo 1) na igreja Estrela Azul, em Dourados (MS), filiada ao CEFLI, onde também é fardado.

²³⁵ Entrevista via meet em 10/06/2022.

²³⁶ Entrevista via meet em 09/09/2022.

Maicom Fecher relatou²³⁷ que a sua decisão de não fardar na igreja em que realizava sua pesquisa acabou se tornando um problema ao longo do trabalho de campo, à medida que membros fardados e o próprio dirigente questionavam continuamente sobre seu fardamento, até que o pesquisador finalmente deixou claro que não o faria. Essa não adesão formal resultou de múltiplos fatores: Fecher percebia o grupo como “meio careta”, pois, apesar de praticarem o consumo de rapé e Santa Maria, mantinham visões conservadoras; ele também não queria fardar e, ao mesmo tempo, se ver impossibilitado de frequentar regularmente as reuniões devido à distância e às limitações financeiras – ele residia em outra cidade; além disso, prezava pelo caminho do psiconautismo, estudando teoricamente e empiricamente substâncias psicoativas, enquanto o consumo de outras *medicinas*, como a tchanga²³⁸, causava estranhamento entre os membros da igreja. Embora grande parte dos dados de sua pesquisa de mestrado tenha sido produzida no contexto desta igreja (Fecher, 2017), o pesquisador acabou se afastando precocemente do grupo.

Apesar de Fecher ter relatado problemas pela sua escolha em não fardar e, como veremos adiante, considera que o fardamento limita a crítica ao sistema cultural estudado, o antropólogo julga a aproximação como benéfica, e critica antropólogos que optaram por não beber a ayahuasca:

Se aproximar, viver de perto mesmo, vivenciar, viver como um deles, digamos assim, eu acho isso muito benéfico. Eu não curto muito aqueles trabalhos de antropologia, por exemplo a Els Lagrou foi tomar ayahuasca depois de anos de ter estudado os Huni Kuin. Pô, é a vida dos caras, a pessoa está estudando ali e não toma?²³⁹

Paulo Caminha – que assim como Mateus Maas, realizou pesquisa no Céu do Gamarra – relata que não enfrentou dificuldades por não fardar: embora os membros fizessem brincadeiras sobre sua condição de não fardado, o próprio Padrinho da igreja, Fábio Pedalino, jamais o questionou sobre essa escolha e sempre o recebeu de forma acolhedora.²⁴⁰ Já Marcelo Mercante, que fardou na Barquinha durante sua pesquisa de doutorado, afirma que seu fardamento não lhe trouxe nem facilidades nem obstáculos específicos, pois, segundo ele, a dinâmica da pesquisa nesse contexto demanda outras habilidades: “Você vai conversando com as entidades, conversando com a Madrinha, e vai compreendendo as revelações. Mas não era o fato de eu ser irmão que alguém ia colar em mim e me contar um monte de coisa”.²⁴¹ Nesse sentido, como

²³⁷ Entrevista via meet em 20/10/2022.

²³⁸ Cristais de DMT extraídos da jurema através de um solvente químico, misturados a outros componentes. A tchanga é inalada, geralmente com um cachimbo especializado. (Ver Grunewald, 2020).

²³⁹ Entrevista via meet em 20/10/2022.

²⁴⁰ Entrevista via meet em 04/11/2022.

²⁴¹ Entrevista via meet em 03/05/2023.

observa Marcio Goldman (2003), o trabalho etnográfico assemelha-se ao “catar folhas” no Candomblé, exigindo paciência, escuta atenta e a construção gradual de sentidos.

Kirin Narayan (1993) discorre sobre as múltiplas subjetividades dos pesquisadores, que são no mínimo bi-culturais, isto é, engajados na pesquisa acadêmica e ao mundo da vida cotidiana. Ao inscrever o exemplo de sua própria trajetória, afirma: “Invoco esses fios de uma identidade culturalmente emaranhada para demonstrar que uma pessoa pode ter muitos elementos de identificação à sua disposição — fios que podem ser puxados para fora ou escondidos da vista.” (Narayan, 1993, p. 673 – tradução minha). Nesse sentido, pesquisadores como Marcelo Mercante e Glauber Assis afirmam que conseguem separar com veemência a persona de pesquisador e a persona de adepto. Já para Arthur Almeida, não há como delimitar essa separação:

Marcelo Mercante

Quando eu sou antropólogo, eu sou antropólogo. E o senso crítico não desaparece. Eu não estou ali pra fazer panfletagem. [...] Meu objetivo não é esse, meu objetivo é entender o fenômeno. Eu não preciso vestir a camisa e falar que o Daime salva.²⁴²

Glauber Assis

Eu acho que consigo separar, às vezes até demais. Já fui criticado de ser ateu por daimistas. Eu, ateu? Mas fui, pelas coisas que escrevo. Mas eu separo muito. A persona sociólogo, e a persona daimista. Numa reflexividade crítica maior, são quase dois mundos que não se encontram. A forma como eu penso o Daime academicamente, às vezes é divergente da forma como eu penso o Daime espiritualmente.²⁴³

Arthur Almeida

Eu sou uma pessoa só. Não sou um pesquisador versus um daimista. Eu sou os dois ao mesmo tempo. Pra mim isso nunca foi um problema no campo. Eu vejo que muitas pessoas tem essa dificuldade: “nossa, estou tão inserida, tão envolvida, como que eu paro pra vestir o pesquisador?”. Mas não existe esse pesquisador. Porque ele é você. O pesquisador é a sua vivência, é a sua trajetória.²⁴⁴

Esses depoimentos evidenciam modos distintos de negociar a relação entre identidade pessoal e papel profissional nas pesquisas sobre o Daime, refletindo diferentes concepções sobre distanciamento e engajamento etnográfico. Marcelo Mercante adota uma postura de separação metodológica clara, mantendo o “senso crítico” como salvaguarda contra a adesão acrítica ao discurso nativo. Glauber Assis também preserva a distinção entre o olhar acadêmico e a vivência religiosa, a ponto de sofrer críticas por parte de adeptos, revelando que a reflexividade pode gerar tensões internas e externas.²⁴⁵ Já Arthur Almeida recusa essa cisão, integrando suas posições de pesquisador e de daimista numa única identidade, para a qual o engajamento não

²⁴² Entrevista via meet em 03/05/2023.

²⁴³ Entrevista via meet em 05/09/2022.

²⁴⁴ Entrevista via meet em 22/06/2023.

²⁴⁵ Glauber Assis, em sua tese de doutorado (Assis, 2017), explica que também sofreu críticas dentro do ambiente acadêmico por ser adepto do Daime.

compromete, mas constitui a própria produção de conhecimento. Essas variações ecoam debates da antropologia sobre “estar dentro” e “estar fora” (Narayan, 1993), sugerindo que o grau e a forma de envolvimento no campo não são apenas estratégias metodológicas, mas também expressões de trajetórias biográficas e posicionamentos dos pesquisadores.

Muitas vezes o envolvimento pessoal se sobrepõe à pesquisa acadêmica, ou mesmo esgota o pesquisador de estar no campo. Glauber Assis relata²⁴⁶ que seu projeto de doutorado previa um período na Alemanha, no qual cursaria disciplinas em uma universidade local e faria trabalho de campo nesse país – já que sua pesquisa versaria sobre a internacionalização do Santo Daime. No entanto, por estar, nesse período, abrindo uma igreja daimista nos arredores de Belo Horizonte – o Céu da Divina Estrela, em Santa Luzia (MG) –, acabou desistindo do doutorado-sanduíche, optando por manter-se no Brasil. Já Francisco Araújo desabafa que seu intenso envolvimento acabou resultando em um distanciamento tanto do Daime, quanto da Santa Maria, tendo inclusive parado de consumi-la justamente quando fazia pesquisa junto a Ras Kadu – representante do movimento Rastafári e militante quanto ao uso da cannabis:

Eu vejo que o processo de pesquisar o Santo Daime, eu acho que a gente se envolve tanto. Eu achei que isso não ia acontecer comigo, sabe? Mas a gente mergulha de cabeça que tudo que gira ao nosso redor é o Santo Daime. Pesquisa, profissão, religião. Tudo. Chega uma hora que você se afoga.²⁴⁷

* * *

O conhecimento etnográfico é sempre parcial, situado e perspectivado, como argumentam diferentes autoras e autores. Lila Abu-Lughod (2018) defende que a escrita etnográfica não pode pretender capturar uma totalidade homogênea, mas deve reconhecer a fragmentação e a especificidade das experiências – uma “etnografia do particular”. De modo convergente, Donna Haraway (1995) critica a ilusão da objetividade neutra, insistindo que todo conhecimento é posicionado e atravessado pelas condições de quem observa. James Clifford (2016) reforça essa perspectiva ao caracterizar a etnografia como uma prática de representação que produz “verdades parciais”, sempre marcadas pela relação entre pesquisador e pesquisados. Clifford Geertz também destacou a “natureza altamente situacional da descrição etnográfica – um dado etnógrafo, em tal época e tal lugar, com tais informantes, tais compromissos e tais experiências, representante de uma dada cultura e membro de uma certa classe” (2018, p. 15).

No caso dos antropólogos que estudam o Daime, a condição de parcialidade é evidente: a imersão nos rituais e a experiência direta com a ayahuasca impossibilitam qualquer separação absoluta entre sujeito e objeto de pesquisa. Nesse contexto, o pesquisador não é apenas

²⁴⁶ Entrevista via meet em 05/09/2022.

²⁴⁷ Entrevista via meet em 09/09/2022.

observador, mas participante, sendo constantemente afetado pelos efeitos da bebida e pelas dinâmicas da comunidade. Suas etnografias não oferecem descrições definitivas ou neutras, mas traduções provisórias, elaboradas a partir das posições específicas do antropólogo e das negociações que se estabelecem entre ele, a “bebida professora” e os membros da comunidade daimista. Como disse Abu-Lughod, “James Clifford [...] tem argumentado de modo convincente que as representações etnográficas são sempre ‘verdades parciais’. O que precisa haver é um reconhecimento de que elas são também verdades posicionadas” (2018, p. 198).

4.2 – “O problema da inserção está na escrita”

Como veremos a seguir, diversos interlocutores desta pesquisa afirmaram que a dificuldade maior da adesão se encontra no momento de escrita, especialmente nas decisões estratégicas relacionadas ao que pode e ao que não pode ir ao texto final. Outros antropólogos que realizaram pesquisa “em casa” também discorreram sobre isso. Trago como exemplo a pesquisa de Francisco Nascimento (2022), que fez trabalho de campo no sistema prisional em que trabalhava como policial penal. O antropólogo fazia parte de uma família, os “irmãos de farda”, em que se estabelecia relações de parentesco – não de sangue, mas de farda –, de afeição, de confiança. Essas relações, argumenta, “interferem diretamente no caráter político das discussões que podem ou não aparecer ao longo da tese” (Nascimento, 2022, p. 17).

No contexto do Daime, escrever sobre a religião sendo daimista implica esbarrar em questões sensíveis, como ressalta Paulo Moreira: “O problema da inserção está na escrita, o que escrever e como escrever. Como colocar, como lidar com a sensibilidade do tema”.²⁴⁸ Em sua biografia do Mestre Irineu Serra (Moreira, 2008; Moreira; MacRae, 2011), o antropólogo escolheu não expor os relatos que descreviam situações em que o fundador do Daime teria ingerido bebida alcoólica. Os efeitos das etnografias na vida dos pesquisados não são inócuos (Clifford, 2011). Escrever sobre o Daime, ainda mais sendo daimista, diz respeito também a como a literatura etnográfica será recebida pelos esperados leitores, os próprios membros da religião.

A tese de Paulo Moreira – sobre as comunidades daimistas após o falecimento do Mestre Irineu – foi defendida em 2013 (Moreira, 2013). No entanto o texto só viria a ser lançado em formato de livro uma década depois, também em coautoria com seu orientador Edward MacRae (Moreira; MacRae, 2023). Esse intervalo prolongado remonta a uma situação delicada e inesperada vivida por Paulo Moreira no mesmo ano da defesa, envolvendo Madrinha Peregrina Gomes Serra, viúva de Mestre Irineu e figura central na manutenção da doutrina no núcleo

²⁴⁸ Entrevista via meet em 12/04/2023.

original do Santo Daime, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU-Alto Santo), em Rio Branco. É relevante observar que este centro, dirigido por Peregrina desde a morte do fundador, se distingue das demais vertentes por sua postura fechada e não expansiva, sem filiais ou ramificações institucionalizadas – uma linha que, até então, Paulo não havia frequentado em suas vivências pelo universo daimista.²⁴⁹

Em 2013, num festejo de São Sebastião, o antropólogo foi fazer uma visita a Madrinha Peregrina, para presentear-lá com o livro recém publicado, o *Eu Venho de Longe* (Moreira; MacRae, 2011):

Entrei pelo portão da Madrinha, falei com o irmão dela que fica lá na portaria, falei com todo mundo. Cheguei para ela e apresentei o livro: “é andaram me falando desse livro aí”. Eu disse bença Madrinha e sentei. Ela pegou o livro, e começou a abrir de frente pra trás. Foi olhando as fotografias e disse: “tu escacaviou²⁵⁰ um bocado de coisa né? Quem pegou essa foto? Quem te deu essas fotos?”. Eu disse que peguei no cartório, e ela já com uma cara muito sério, enjoada, ela ficou irritada. Foi ficando cada vez mais irritada: “não quero esse livro mais não”. Jogou o livro assim de canto. Aí foi aquele bafafá, meio que ali estava me tornando o herege, né? Tornando, para a doutrina, o herege da parada. Mas ela pensou naquela situação que eu tinha entrado no guarda-roupa dela, pegou as fotos de casamento, o registro do casamento dela com o Mestre Irineu, o registro de nascimento. Tudo isso foi nos cartórios, que era um público, ainda não era privado lá. Fui atrás desses documentos, aqueles registros. E boa parte também por um amigo também, que era do Incra. Fui nesses cartórios, ela não entendeu, ela achou que eu tinha roubado do armário dela. Ela achou que eu tinha pego sem autorização do armário dela, e ela ficou meio irritada comigo com essa história. E aí eu saí naquela situação. O irmão dela: “não, isso vai passar. Não sei o quê.” Aí algumas lideranças de lá, Tonho Alves e tantos outros, fizeram a média dizendo que era importante o trabalho, que eu não tinha feito nada disso, que eu tinha ido nos cartórios. Mas ela não compreendeu não. Ela achava no primeiro momento que eu tinha sido o algoz lá que entrou dentro do guarda roupa dela e pegou aqueles documentos. Um ladrão. Aí pronto, pegou ruim.²⁵¹

Demorou um tempo para que, depois desse mal entendido, Madrinha Peregrina aceitasse a biografia de Mestre Irineu escrita por Moreira e MacRae. Com a ajuda de Joca, irmão de Peregrina e uma espécie de “mão direita” na manutenção do centro, o antropólogo narra que “a notícia da história do livro foi melhor absorvida, com os anos. A Madrinha meio que fez as

²⁴⁹ Enquanto que o coletivo liderado por Sebastião Mota recebeu imenso público de novos adeptos desde a década de 1980 e se expandiu para os centros urbanos brasileiros e dezenas de outros países, o centro da família Gomes, liderado por Madrinha Peregrina, manteve-se deliberadamente fechado para a grande maioria dos visitantes. Isso refletiu no perfil das pesquisas realizadas: como dito no capítulo anterior, as primeiras etnografias, até o fim da década de 1990, foram todas elaboradas no âmbito da *linha* do Padrinho Sebastião, com exceção do trabalho de Cemin (1998), que pesquisou na extensão de Porto Velho-RO. Mesmo Sandra Goulart (2004) e Paulo Moreira (2008; Moreira; MacRae, 2011; 2023) que escreveram sobre o Alto Santo não realizaram pesquisa no centro liderado pela viúva de Irineu Serra. Na arguição para o exame de qualificação da presente tese, ocorrido em 08/11/2024, MacRae afirmou que o fato de Madrinha Peregrina não desejar dar entrevistas está relacionado a questões da passagem da oralidade para a escrita: “ela parece querer ser a única autoridade sobre a vida do Mestre”.

²⁵⁰ Apesar de não ser uma palavra oficial da língua portuguesa, escacaviar é um termo usado no Norte e Nordeste brasileiro como sinônimo de remexer / procurar.

²⁵¹ Entrevista via meet em 12/04/2023.

pazes, já tem um referencial comigo”.²⁵² Essa situação fez com que os autores repensassem a publicação da tese, que havia sido defendida no mesmo ano do encontro de Paulo com a viúva de Irineu Serra:

Mas aí esbarramos na tese de doutorado, que vinha com mais coisa ainda. Isso pesou pra mim também. Eu fiquei: “rapaz, e agora? Agora que ela aceitou o *Eu Venho de Longe*, eu vou vir com outro?”. Eu terminei a tese, eu pensei em não transformar em livro não. Deixar essa polêmica, esse engodo, esse jogo de mal-estar, essas coisas, essa situação muito ruim, extremamente estremecida. Essa situação com a Madrinha me deixou muito sensibilizado. Não queria mais confusão.²⁵³

Paulo Moreira e Edward MacRae optaram por um hiato de dez anos após o episódio envolvendo Madrinha Peregrina, considerando que a tese abordava questões sensíveis relativas a personagens históricos da religião daimista. Entre elas, figuram disputas polêmicas, como o conflito fundiário entre a própria Peregrina e Percília Ribeiro – importante seguidora de Irineu Serra –, bem como temas que se tornaram verdadeiros tabus na memória do Alto Santo, envolvendo lideranças de destaque, como Francisco Fernandes Filho (Teteo) e Leôncio Gomes, sucessor do Mestre. A tese de Paulo (2013), posteriormente publicada como livro (Moreira; MacRae, 2023), expõe de forma contundente os conflitos que eclodiram após a morte do fundador do Daime.

Dona Davis (1993) problematiza o que ela chama de “mito do retorno” no trabalho de campo. Se o gesto de retornar ao “campo” para compartilhar os resultados de sua pesquisa (seja uma cópia da tese ou de um artigo, ou mesmo um livro publicado presente nas estandes de livrarias especializadas) é visto como uma forma de reciprocidade, esse ato muitas vezes é idealizado e pode resultar em “consequências imprevistas” – expressão que leva o título de seu texto (Davis, 1993). Paulo Moreira, com intenções positivas, é claro, não previu que a recepção da biografia de Irineu Serra ocorresse de tal forma que, mesmo obviamente inocente, fosse acusado de “ladrão” pela viúva. Como observa Davis (1993), o retorno é, ele mesmo, uma situação etnográfica própria, com implicações que devem ser cuidadosamente consideradas.

A espera de Moreira e MacRae pela publicação da tese – cujo conteúdo implicava diretamente na vida não só de Madrinha Peregrina, mas também de outras figuras importantes do Daime – diz respeito principalmente ao fato de que os daimistas são, ao menos potencialmente, leitores das etnografias e textos acadêmicos de outras disciplinas sobre a religião que professam. James Clifford (2011; 2016) já atentara para as consequências éticas e políticas desse fenômeno: a leitura dos textos antropológicos pelos “pesquisados”. Este é um dos fatores, entre alguns

²⁵² Idem.

²⁵³ Idem.

outros, que levaram a uma contestação da “autoridade etnográfica” do antropólogo e à aceitação de que a “verdade” etnográfica é parcial, situada, localizada.

Stephen Glazier (1993), que realizou pesquisa etnográfica entre os Batistas de Trinidad (um movimento religioso afro-cristão), descreveu sua experiência de retornar ao campo após publicar textos acadêmicos sobre esse grupo, e como os fiéis reagiram ao ler (ou ouvir falar sobre) o que ele havia escrito. As reações foram variadas: orgulho e reconhecimento, por parte daqueles membros que se sentiram valorizados pelo fato de sua religião ser objeto de estudo sério, o que lhes dava uma certa legitimação pública; e indignação, incompreensão e contestação, vindas dos membros que se incomodaram com os aspectos descritos que, segundo eles, deveriam permanecer internos ao grupo (como rituais secretos), ou daqueles que questionaram a fidelidade da descrição, argumentando que o antropólogo havia distorcido ou simplificado a experiência vivida.

Vagner Silva (2006) relata uma situação análoga: no Seminário *Antropologia e seus Espelhos*, realizado na USP em 1994, Mãe Sandra de Xangô – mãe-de-santo à frente de um terreiro de candomblé em São Paulo – expressou sua irritação ao saber que Silva havia descrito, em sua dissertação (Silva, 1992) posteriormente publicada como livro (Silva, 1995), o *borí* que realizara com ela. Para Mãe Sandra, esse tipo de ritual pertence ao universo interno do candomblé e não deveria ser exposto em um trabalho acadêmico. O episódio ilustra a delicada questão das reações dos interlocutores diante da escrita etnográfica: ainda que seja impossível prever como responderão, é certo que a circulação dos textos produz efeitos e consequências concretas. No caso do livro de Moreira e MacRae (2023), dada sua publicação recente, resta acompanhar o tempo e o contexto para avaliar as possíveis repercussões.

Se os adeptos do Daime são potenciais leitores e as repercussões dos textos são inesperadas, no momento da escrita os antropólogos daimistas se deparam com a dificuldade da decisão sobre o que vai ser escrito devido às relações que se estabelecem com os padrinhos, as madrinhas e os demais membros da igreja, como pode-se observar na fala de Lígia Platero:

Era muito complicado ser daimista da igreja e fazer pesquisa na igreja, porque tem todas essas questões, que você é da igreja, tem padrinho e madrinha, tem um respeito, tem uma relação até de admiração em alguns aspectos. Mas ao mesmo tempo, a gente começa a ver um monte de coisa e começa a ser crítico. Porque, como pesquisador, a gente tem que ser crítico. E ao mesmo tempo, tem umas falas do tipo: não pode falar do irmão, não pode julgar o irmão. E tem uma relação meio que de lealdade com o padrinho, com a madrinha e com a igreja, com a irmandade. Então é bem difícil isso. Você escrever e fazer um trabalho que em algum momento você quer ser mais crítico. Eu estou falando dessa questão da relação do pesquisador, da pesquisadora, com fazer pesquisa na própria igreja. Que tem esses conflitos, a gente como daimista tem relações de lealdade, de afetividade. Não chego a falar obediência, mas em alguns casos, dependendo da igreja, se é uma estrutura mais autoritária, até obediência. Aí é

complicado, entendeu? Em vários momentos que eu ia escrever, eu ficava meio assim, não sei se eu posso escrever isso, eu meio que tentava suavizar.²⁵⁴

Esse dilema é típico da antropologia empreendida “em casa”, em que o pesquisador é também membro efetivo – neste caso, da religião. A pertença à igreja – ser daimista, ser “de dentro” – cria vínculos de afetividades com as pessoas que podem tensionar o exercício da crítica acadêmica. Esse “duplo pertencimento” (à irmandade e ao campo acadêmico) gera conflitos éticos e metodológicos: o que pode ser dito, como pode ser dito, e para quem, afinal, não somente antropólogos leem as etnografias; os daimistas também leem. As relações afetivas com a irmandade, em especial com os padrinhos e madrinhas, que se manifestam em admiração, lealdade, e até mesmo obediência, acabam limitando e muitas vezes direcionando as análises e suavizando o tom crítico. Ademais, não se tratam apenas de relações afetivas; os pesquisadores são também atravessados por relações de hierarquia e poder. “É o padrinho quem manda”, frase comumente escutada em igrejas daimistas.

Glauber Assis escreveu uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado, ambas em sociologia, sobre o Daime (Assis, 2013; 2017). Apesar da leitura destes trabalhos sugerir um tom simpático à religião, Assis considera, conforme afirmou em entrevista, que sua tese possui análises sociológicas críticas²⁵⁵, afinal ele é um sociólogo de formação. Isso nos remete a uma diferenciação fundamental entre a práxis e o corpus teórico da sociologia e da antropologia. Apesar de as fronteiras entre essas disciplinas terem se tornado menos rígidas – e a própria tese de Assis constitui exemplo dessa porosidade –, pressupõe-se que seus enfoques e métodos analíticos configurem empreendimentos distintos.

Ademais, enquanto na antropologia há uma tendência de maior aproximação do pesquisador em relação à religião estudada – especialmente no caso das religiões ayahuasqueiras e afro-brasileiras, como venho argumentando e como demonstra Silva (2006) –, na sociologia prevalece uma postura de distanciamento crítico (Pierucci, 1999; Souza, 2015). Assis ressalta que, ao se apresentar como *pesquisador-insider*, percebeu o que ele denomina de “preconceito epistemológico” – uma “desconfiança” de que nas pesquisas dos *insiders* predominaria viés ideológico e ausência de cientificidade e rigor acadêmico – “em grau muito maior entre os pares da Sociologia do que da Antropologia” (2017, p. 24).

Glauber Assis é um dos poucos sociólogos fardados que se dedicaram a pesquisar, escrever e publicar sobre o Daime. Sua tese, ao tratar de uma ampla diversidade de aspectos da religião, alcançou boa recepção entre pesquisadores vinculados ao universo daimista e tornou-se uma referência frequentemente citada. Se naquele trabalho já se evidencia certa simpatia pela

²⁵⁴ Entrevista via meet em 10/11/2022.

²⁵⁵ Entrevista via meet em 05/09/2022.

religião, atualmente o autor tende a adotar ainda maior cautela em seus escritos, em razão de sua posição dentro da ICEFLU, uma das principais instituições do Santo Daime:

Se eu for escrever sobre o Daime agora, pela primeira vez na minha vida, eu acho que talvez existam alguns conflitos de interesse. Hoje eu sou coordenador técnico da ICEFLU. Se eu for escrever alguma coisa sobre o Daime, eu vou pensar um pouco no que eu vou falar.²⁵⁶

O sociólogo se encontra hoje estabelecido como dirigente da igreja Céu da Divina Estrela em Santa Luzia (MG), é amigo do Padrinho Alfredo Gregório de Melo – filho de Sebastião Mota e principal liderança da ICEFLU –, e possui cargos na instituição como, por exemplo, diretor do conselho técnico-científico, entre outros ofícios. Desse modo, acabou optando por direcionar seus interesses de pesquisas para outros contextos, como uso de plantas psicoativas entre grupos Nova Era e a relação entre novas espiritualidades e teorias da conspiração – tema que realizou pós-doutoramento pela UFMG. Seus últimos textos sobre o Daime, publicados na plataforma do Chacruna Institute, se configuram como homenagens à religião daimista.²⁵⁷

Embora não tenha fardado e que essa escolha tenha trazidos dificuldades, como a cobrança dos daimistas por seu fardamento, Maicom Fecher afirma que se aproximou muito dos seus interlocutores, e que isso influenciou no que foi escrito em sua dissertação de mestrado (Fecher, 2017):

Eu acho isso um campo problemático. Eu acho que isso pode limitar a crítica ao sistema. Porque se você está lá dentro, igual eu tive contato com o pessoal do Daime, teve coisas que eu não consegui escrever na minha dissertação. Eu me aproximei muito. Acho que se eu tivesse um pouco mais distante, eu teria escrito outras coisas também.²⁵⁸

Observe-se que as relações de proximidade estabelecidas no trabalho de campo se tornam tensões constitutivas do fazer etnográfico no contexto das religiosidades ayahuasqueiras. O engajamento pode limitar o espaço para críticas mais estruturais, especialmente se o pesquisador deseja preservar o vínculo ou evitar conflitos. A antropologia se configura, desse modo, como prática relacional, fruto de negociações morais e afetivas com os interlocutores – entre eles, a própria bebida, um ser vegetal. Fecher faz um exercício reflexivo, no qual reconhece que outra configuração do “campo” teria levado a uma etnografia diferente. Glauber Assis optou por reconhecer o *lugar* que ocupa, desistindo de empreender análises críticas acerca do Daime. Assim, o texto etnográfico é construído nas múltiplas possibilidades condicionadas pela posição que o pesquisador exerce e pela qualidade das relações estabelecidas.

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ Os textos de Glauber podem ser acessados no link <https://www.chacruna-la.org/>.

²⁵⁸ Entrevista via meet em 20/10/2022.

O antropólogo Mateus Zotti fardou na extinta igreja Céu do Beija Flor, na cidade de Campo Grande (MS). Mais do que apenas um membro do grupo, Zotti era genro da dirigente – condição que direcionou seu olhar de pesquisador e limitou seu acesso à interlocução com sua sogra.²⁵⁹ Declara que, além de preferir não discorrer sobre o uso da cannabis – pois esse grupo, embora seguisse a linha do Padrinho Sebastião, se posicionava de forma veemente contrária à Santa Maria – também evitou abordar conflitos:

Você vai ver na minha dissertação que eu não vou discutir cannabis. Vou citar muito pouco, quando vou falar do Padrinho, na revisão histórica. Mas não é uma coisa que toma espaço, porque justamente não era central no campo. E era um tema polêmico. Outra coisa, eu também não tinha condição de abordar conflito. Se você fosse fazer uma antropologia do conflito ali, não tinha como. Justamente pelo nível de proximidade. Então essa adesão coloca também os limites. Tem coisas que você não vai poder falar. Mas isso para mim nunca foi problema.²⁶⁰

O depoimento evidencia como a proximidade no campo não apenas possibilita o acesso privilegiado a experiências e narrativas, mas também impõe limites ao que pode ser abordado publicamente. Ao optar por não explorar temas como o uso de cannabis ou conflitos internos, o entrevistado demonstra que a etnografia é moldada tanto pela centralidade que determinados assuntos têm para o grupo quanto pelos regimes de visibilidade e silêncio que operam nas relações de confiança. Esses silêncios – que Jeanne Favret-Saada (2005) e Vagner Gonçalves da Silva (2006) lembram não serem lacunas, mas componentes ativos da interação – revelam pactos tácitos estabelecidos entre pesquisador e interlocutores, nos quais a crítica pode ser parcialmente contida para preservar vínculos e acessos. Ao afirmar que essas restrições “nunca foram problema”, o antropólogo insinua uma postura em que a delimitação temática não é vista como perda, mas como parte da ética de campo e da própria estratégia de inserção, o que reforça a ideia de que toda etnografia é uma construção situada, atravessada por escolhas políticas, afetivas e epistemológicas. Desse modo, percebemos que uma abordagem antropológica direcionada ao conflito ou ao consenso diz respeito, muitas vezes, ao posicionamento do antropólogo em campo.

Conforme explanado no primeiro capítulo, a vertente daimista fundada por Sebastião Mota adotou o uso ritual da cannabis, rebatizando-a de Santa Maria. Embora Sebastião Mota nunca tenha optado por esconder o uso dessa planta, com o processo de expansão do Daime para os centros urbanos brasileiros e outros países, a instituição ICEFLU marcou um posicionamento

²⁵⁹ “As relações pessoais. Você está envolvido dentro de um núcleo familiar, você tem suas limitações. Se você for pesquisar o Céu do Beija-Flor, não existe mais, mas se fosse pesquisar um tempo atrás. Você ia conversar com a Susana. Ela é minha sogra. Minha relação com ela é de genro e sogra. Não é uma relação de afilhado, entendeu? Porque na relação de afilhado, de padrinho, madrinha, é a relação de afetividade. Você tem toda uma abertura para trocar uma ideia sobre o mundo espiritual. Eu não tinha essa abertura com ela. Pura e simplesmente porque é genro e sogra, é um outro tipo de relação.” (Entrevista via meet em 11/04/2023).

²⁶⁰ Entrevista via meet em 11/04/2023.

em que não reconhece oficialmente o uso da cannabis, justamente por sua proscrição em território brasileiro. Nesse sentido, o antropólogo Lucas Kastrup confessou: “Eu sempre negligenciei a Santa Maria. Falei pouco, desconversei. Em respeito à instituição, à ICEFLU. Eu nunca quis falar o que eles mesmos não falam publicamente”.²⁶¹

Em minha trajetória de pesquisa, o primeiro tema que despertou meu interesse – desde pelo menos 2012, quando comecei a buscar literatura etnográfica sobre o Daime e a ayahuasca – foi o uso da Santa Maria. Chamava-me a atenção o fato de que, embora essa planta tivesse papel central nas igrejas que eu frequentava e visitava, bem como no grupo do qual era membro, havia pouquíssimas publicações dedicadas ao assunto. Nas etnografias, o uso da cannabis surgia apenas em menções breves, como nas análises de Groisman (1991; 1999); o único texto que tomava a Santa Maria como foco era o capítulo de MacRae na coletânea *O Ritual das Plantas de Poder* (2005). Além disso, percebia que os daimistas evitavam tratar do tema publicamente, restringindo seu uso a contextos privados e mantendo-o o mais discreto possível. Motivado por essa lacuna, iniciei a construção de dados etnográficos sobre o uso da Santa Maria no Daime a partir da interlocução com “irmãos de igreja” – fardados do centro Estrela Dourada, do qual sou membro desde 2009 –, com a perspectiva de eleger o tema como eixo central de minha pesquisa de doutorado.

No entanto, em minha primeira conversa com Saturnino Brito do Nascimento, presidente do CEFLI – instituição daimista à qual a Estrela Dourada é vinculada –, fui prontamente desestimulado. Com toda a gentileza e diplomacia que lhe são características, Padrinho Saturnino, liderança espiritual expressiva no circuito do Daime e figura que há décadas cultiva relações de amizade com comunidades daimistas no Brasil e no exterior, informou-me que não seria possível realizar uma pesquisa sobre a cannabis na *linha* do CEFLI. Sua posição era perfeitamente plausível: considerando que o processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil já havia sido complexo e demorado, trazer à tona publicamente o uso de outra substância psicoativa, historicamente proibida no país, poderia gerar riscos institucionais e políticos para o movimento ayahuasqueiro como um todo. A cannabis já teria sido a causa de diversos conflitos entre o Alto Santo / União do Vegetal – totalmente contrários ao uso da Santa Maria – com o grupo de Sebastião Mota, inventores do consumo sagrado e ritual dessa planta (Labate, 2004; Goullart, 2004; MacRae, 2002; 2005). Saturnino escolheu não “levantar esta bandeira”, optando pela discrição.

Além disso, Saturnino não era apenas um dirigente reconhecido, mas meu próprio padrinho e presidente da *linha* que sou fardado – vínculo que, como lembra Lúcia Platero na sua

²⁶¹ Entrevista via meet em 11/11/2022.

fala acima citada, envolve admiração, lealdade e, em certo sentido, obediência. Teimoso, ainda tentei adaptar o projeto de pesquisa para abordar vestígios históricos e etnográficos, explorando, por exemplo, hinos que mencionam a Santa Maria, livros de denúncia sobre o uso de drogas no Santo Daime (ver capítulo 1) e um documentário de 1984 que registra o consumo de Daime e Santa Maria no grupo original de Sebastião Mota, que mencionarei adiante. Buscava, assim, manter uma pesquisa que contemplasse a questão da cannabis no Daime, dado que considerava o problema de grande pertinência. Antes de desistir definitivamente deste empreendimento, cheguei a publicar um texto sobre o uso da Santa Maria no âmbito da ICEFLU (sem mencionar o CEFLI) num jornal de cultura canábica de São Paulo (Fernandes, 2017). Trabalhos mais recentes, a nível de mestrado, versaram sobre o tema na *linha* do Padrinho Sebastião (Ferreira, 2017; Rocha, 2016; 2021; Silva, 2025).

O jornal *Canábica: queimando mitos, acendendo fatos* era um periódico vinculado à ACUCA-SP (Associação Cultural Canábica de São Paulo), editado por Rafael Morato Zanatto, doutor em história com pesquisas sobre a maconha, entre outros temas. A edição em que publiquei um artigo sobre a Santa Maria trazia também um texto de Edward MacRae sobre os usos espirituais da cannabis (MacRae, 2017), além de diversos outros alinhados ao ideal antiproibicionista. Após a publicação, Zanatto gentilmente enviou, sem custos, duzentos e cinquenta exemplares do jornal de São Paulo (SP) para Campo Grande (MS), a fim de viabilizar sua distribuição local. Durante alguns meses, compartilhei esses exemplares com colegas envolvidos na organização da Marcha da Maconha em Campo Grande, com universitários que faziam uso de cannabis, bem como com amigos e amigas daimistas de Mato Grosso do Sul e Santa Catarina – que receberam a maior parte das cópias.

Entre os daimistas, as repercussões da publicação sobre a Santa Maria no jornal foram diversas. Alguns leitores demonstraram profundo interesse pelos textos, especialmente pelos de minha autoria e de MacRae, ambos voltados aos usos espirituais e religiosos da cannabis. Outros, ainda que não tenham lido os artigos, manifestaram apoio à iniciativa, defendendo que o tema não deveria permanecer “escondido”, mas tratado abertamente por pesquisadores. Por outro lado, houve daimistas que me questionaram pelo fato de eu expor aquilo que consideravam um segredo do Daime – o uso da Santa Maria. Recordo, também, a reação da Madrinha Vera Gall, dirigente do Céu de Santa Catarina, em Bom Retiro (SC)²⁶²: ela demonstrou estranhamento diante de um artigo sobre a Santa Maria publicado em um periódico sem vínculos religiosos, que incluía inclusive histórias em quadrinhos de tom jocoso, voltadas ao uso recreativo da planta. Já com relação ao Padrinho Saturnino, fui eu mesmo quem mencionou a publicação; esclareci de

²⁶² Na ocasião em que realizei a visita ao grupo dirigido por Vera Gall, em 2018, a igreja era sediada em Florianópolis (SC), na praia do Santinho. Alguns anos depois mudaram para o município de Bom Retiro (SC).

imediatamente que havia citado apenas a ICEFLU, e a conversa terminou em meio a risos. Como escreveram Davis (1993) e Glazier (1993), citados acima, não podemos prever as reações dos leitores dos textos antropológicos.

Com o tempo tornou-se evidente que seria muito mais proveitoso aproveitar meus anos de vivência e o acesso privilegiado aos interlocutores – amigos e irmãos de doutrina – para desenvolver outro recorte de pesquisa, que dialogasse com a minha inserção no campo sem atravessar barreiras discursivas e políticas das lideranças daimistas. Findei debruçando-me sobre o consumo ritual das medicinas da floresta (Fernandes, 2014b; 2018; 2019) no hiato que se deu entre o mestrado e o doutorado (de 2015 a 2020). A necessidade de mudar de tema evidenciou que o silêncio sobre certos assuntos não é apenas ausência de discurso, mas um dado etnográfico em si, que fala sobre a organização moral e legal não só deste campo religioso, mas sobretudo da sociedade brasileira, assim como das escolhas políticas dos grupos e líderes do Daime, as negociações entre pesquisador e interlocutores e os limites que a proximidade impõe à crítica e a realização de análises muitas vezes pertinentes.

Ainda em relação à Santa Maria, a antropóloga Regina Abreu (2013) relata uma experiência de pesquisa, ocorrida em 1984, ao acompanhar o cineasta Noilton Nunes durante a gravação de um documentário no grupo liderado por Sebastião Mota de Melo. Naquele contexto, o líder religioso e seus seguidores mostraram-se receptivos às câmeras, falando abertamente sobre a Santa Maria e autorizando a filmagem dos rituais em que a consumiam juntamente com o Daime. Tanto Padrinho Sebastião quanto seu filho, Padrinho Alfredo, consentiram no uso das imagens para a produção do documentário. Contudo, observa Abreu: “para mim como antropóloga, mostrar essas conexões e ainda mais, enunciá-las por meio de imagens onde anciãos e anciãs, homens e mulheres, jovens e crianças apareciam bebendo ‘ayahuasca’ e fumando cannabis oferecia um perigo real para o próprio grupo” (2013, p. 94).

Abreu decidiu então consultar Gilberto Velho, renomado antropólogo brasileiro e, à época, seu professor no curso de mestrado em Antropologia do PPGAS – Museu Nacional/UFRJ. Velho compartilhou a experiência de sua própria pesquisa de doutorado (Velho, 1975), centrada no uso de drogas ilícitas – especialmente maconha e cocaína – entre membros da classe média carioca. Segundo relatou, optara por não publicar a tese imediatamente – o que ocorreu somente vinte e três anos depois (Velho, 1998) –, “pois os informantes seriam facilmente identificáveis e que um dos papéis do antropólogo era também proteger a população pesquisada” (Abreu, 2013, p. 96). Inspirados por esse exemplo, Abreu e o cineasta Noilton Nunes encontraram como solução a produção de duas versões do documentário: uma, que incluía cenas do uso da Santa Maria, foi exibida restritamente em ambientes acadêmicos,

acompanhada por pesquisadores e especialistas; a outra, sem tais registros, recebeu ampla difusão pública.

Michel-Rolph Trouillot, em *Silenciando o Passado* (2016), argumenta que a produção da história é um processo intrinsecamente permeado por relações de poder, no qual o que é registrado e narrado emerge de uma constante “dialética de silêncios e menções”. Para o autor, os silêncios não são simples ausências ou lacunas, mas elementos constitutivos da própria prática histórica, introduzidos em diferentes níveis de sua elaboração:

Silêncios ingressam no processo de produção histórica em quatro momentos cruciais: no momento da criação do fato (na elaboração das fontes); no momento da composição do fato (na elaboração dos arquivos); no momento da recuperação do fato (na elaboração das narrativas); e no momento da significância retroativa (na elaboração da história em última instância). (Trouillot, 2016, p. 58-59)

Nesse sentido, destaco a obra *Bença Padrinho!*, escrita por Lucio Mortimer (2000), um dos principais seguidores de Sebastião Mota. Mortimer, que foi estudante de ciências sociais sem ter, no entanto, concluído o curso, produziu um texto autobiográfico que se aproxima do registro etnográfico²⁶³, narrando a trajetória de Padrinho Sebastião e de seu grupo a partir de sua própria vivência, na qual ele se insere como personagem. A primeira edição, publicada em 2000, continha passagens consideradas polêmicas, como a menção ao fato de que Sebastião teria tido uma filha fora do casamento com uma mulher mais jovem que residira em sua casa, além da ênfase dada à figura do macumbeiro Ceará, que ocupa muitas páginas da narrativa. Já na segunda edição, lançada dezoito anos depois e com seu autor há muitos anos falecido, esses elementos foram modificados: o episódio relativo à relação extraconjugal foi retirado – ou silenciado, poderíamos dizer – e a presença de Ceará foi significativamente reduzida. Em contrapartida, acrescentou-se um subtítulo inexistente na versão original: *a história do expansor da religião do Santo Daime* (Mortimer, 2018). Parece haver uma “dialética de silêncios e menções” (Trouillot, 2016) na tentativa de se estabelecer uma história oficial dessa vertente daimista.

Um tema tratado como tabu e silenciado por décadas na história do grupo de Sebastião Mota refere-se ao uso da “merla” ou “mescla”, a pasta base de cocaína. Embora circulem, no circuito daimista, relatos de que o próprio Padrinho Sebastião e diversos de seus seguidores teriam consumido a substância por um período, o assunto permaneceu ausente das etnografias sobre o Daime, aparecendo apenas na literatura-denúncia (Mourão, 1995; Castilla, 1995; Lakota, 2007). A primeira pesquisadora daimista a tratar dessa questão foi a historiadora Jessica

²⁶³ Importante notar que o livro muitas vezes é citado como referência e não como fonte, como no texto de MacRae sobre a Santa Maria (MacRae, 2005).

Rocha²⁶⁴ (2021), que ressaltou como o episódio persiste como uma “lenda assombrosa” neste grupo. De acordo com Rocha, Sebastião teria recorrido à merla para reduzir as dores de seu corpo adoecido, mas acabou reconhecendo que nessa substância não havia “luz” e que seu uso apenas produzia desgraça entre os seguidores.

A geógrafa, doutora em Letras e também pesquisadora daimista Julia Moura²⁶⁵ (2023) acrescenta novos relatos sobre o uso da merla. Ela destaca, através da justaposição de relatos, que a substância chegou à Colônia Cinco Mil em um contexto de intensa efervescência contracultural, quando a comunidade era também habitada e frequentada por hippies, mochileiros, artesãos e andarilhos. Nesse ambiente circulavam diferentes substâncias psicoativas, como o cogumelo e o cacto *san pedro*, além da cannabis – já consagrada como Santa Maria – e das chamadas medicinas da floresta, introduzidas por meio do intercâmbio com etnias indígenas da região. Segundo depoimentos de antigos moradores, reunidos em sua tese, o consumo da merla “tornou-se um hábito na comunidade, mas com o tempo, Sebastião havia recomendado que todos parassem, pois não era uma coisa positiva, que ‘não tinha verdade’” (Moura, 2023, p. 229). Os relatos convergem em afirmar que, embora Padrinho Sebastião tenha experimentado e utilizado a merla por um período, logo a rejeitou, desencorajando seu uso e orientando seus seguidores a abandonarem a prática.

Quero destacar que o tema permaneceu sistematicamente silenciado na produção acadêmica, sendo abordado apenas muito recentemente por Rocha (2021) e Moura (2023). As razões desse silenciamento são relativamente evidentes: se o uso da cannabis já constituía um assunto delicado, devido à sua proscrição no Brasil, mencionar a merla – entendida como uma “droga química” – seria ainda mais problemático, em proporção exponencial. Ademais, o grupo de Sebastião Mota sempre esteve sujeito a estigmatização no campo religioso ayahuasqueiro, sendo frequentemente acusado de associar-se ao consumo de drogas. Não se trata aqui de criticar os pesquisadores por terem optado por não tratar do tema; eu mesmo, ao escrever sobre o consumo de psicoativos no Daime numa perspectiva etnográfica e histórica (Fernandes, 2019), omiti o uso da merla, embora já tivesse conhecimento de relatos a seu respeito.

²⁶⁴ Jéssica Rocha graduou-se em história na UFMS, no campus de Coxim (MS). Nesta cidade conheceu o Daime na igreja Céu de Santa Ana, em 2012, e lá fardou em 2015. Seu trabalho de conclusão de curso consiste em uma cartografia do uso da Santa Maria, em uma perspectiva histórica (Rocha, 2016). Sua dissertação de mestrado em estudos culturais pela USP, intitulado “Experimentações enteogênicas: Santa Maria e Exu no Santo Daime” (Rocha, 2021), é um trabalho potente, de forte inspiração em Deleuze e Guatarri. Atualmente, faz doutorado em ciências na USP, com pesquisa sobre redução de danos na Cracolândia. Jessica Rocha frequenta esparsamente trabalhos de Daime em igrejas do estado de São Paulo, geralmente em trabalhos de Santa Maria ou da Estrela da Mata, vertente criada por Agarrube (ver capítulo 1), não tendo se fixado em um centro específico.

²⁶⁵ Julia Moura é graduada em geografia pela UFMG e mestra e doutora em letras pela UFAC. Conheceu o Daime em 2000, e fardou na igreja Alto Santo de Minas, em Santa Luzia (MG). Morou na Colônia Cinco Mil, no Acre, de 2008 até 2011, e depois de 2021 até hoje. Passou a pesquisar o Daime somente no doutorado. Sua tese (Moura, 2023), empreende uma cartografia na Colônia Cinco Mil através de relatos e depoimentos. Além de lecionar na UFAC, Moura atua como agente cultural em um Memorial fundado dentro dessa comunidade, onde reside.

Desse modo, é inegável que essa questão ilustra a “dialética de silêncios e menções” (Trouillot, 2016) que estrutura a construção histórica desse grupo religioso, dinâmica na qual as etnografias estão profundamente implicadas. No entanto, é preciso levar em consideração que essa dialética é inevitável, haja vista que não é possível falar de tudo – isso seria uma pretensão positivista. Assim, a escolha acerca do que falar sempre tem que ser politicamente orientada, levando-se em consideração não apenas um ideal de “verdade”, mas também os públicos e os efeitos que os discursos (antropológicos e históricos) podem ter sobre os universos dos quais tratam.

Outro problema enfrentado por antropólogos daimistas é o “esforço da tradução”. Arthur Almeida argumenta que transformar sua carga de vivências, experiências e memórias em um texto acadêmico inteligível tem sido seu grande desafio:

Pra mim, que estou pesquisando agora no doutorado essa área das religiões ayahuasqueiras, está sendo um grande desafio. Porque é um meio que eu estou muito inserido, já tem mais de dez anos. Tem muita carga de vivências, muita carga de experiências, muitas histórias, muitas memórias. E colocar isso no num texto, por exemplo, exige um esforço de tradução. Um esforço, como se fosse um nativo, traduzindo para os termos da academia. [...] Pegar esse tanto de carga de vivências, histórias e experiências pessoais, e transformar isso, traduzir isso num texto inteligível, que as pessoas vão acompanhar de uma forma simples, é um grande esforço. E um grande desafio também. Pra mim está sendo muito trabalhoso fazer isso. [...] O grande desafio é o esforço da tradução, trazer o texto para a linguagem acadêmica, apresentar ele pra academia. Porque você não está falando só com os seus pares. Você está falando com gente que às vezes nem acredita em Deus. A maioria, na verdade, não acredita em Deus, não acredita em espiritualidade. A maioria das pessoas que estão na academia acham que isso é apenas uma narrativa. Uma coisa simbólica, por assim dizer, arquétipos, símbolos, simbolismo. As pessoas não levam muito a sério na academia.²⁶⁶

A fala de Arthur Almeida denota os desafios de distanciamento analítico por quais os antropólogos “de dentro” passam ao manejar as memórias de suas vivências e experiências. A tradução, operação central da etnografia²⁶⁷, se impõe de modo complexo: como transformar as experiências imersivas e espirituais em narrativas inteligíveis para públicos que não compartilham das mesmas crenças? O pesquisador identifica uma tensão entre diferentes regimes ontológicos: seu universo de referência, o Daimé (que reconhece a agência espiritual como fato) e a perspectiva dominante na academia (que tende a tratar isso como “apenas narrativa”, “símbolos”, “arquétipos”). Nesse campo de disputas epistêmicas, o texto etnográfico se configura como uma negociação dos modos de dizer que possam circular nos meios acadêmicos sem trair totalmente o sentido interno das práticas daimistas.

O antropólogo ayahuasqueiro ou antropólogo daimista ocupa, como bem observou Labate (2004), uma posição “entre”, mediando as perspectivas antropológica e daimista. Nessa

²⁶⁶ Entrevista via meet em 22/06/2023.

²⁶⁷ Sobre o conceito de tradução na Antropologia, ver Talal Asad (2016) e Manuela Carneiro da Cunha (1998).

posição, ele realiza uma dupla operação wagneriana (Wagner, 2010): por um lado, inventa a cultura do Daime, transformando categorias, práticas e significados religiosos em elementos inteligíveis e críveis para o público acadêmico; por outro, ao experienciar a religião como participante, também inventa a antropologia, pois sua visão de mundo está mediada pelo Daime. A “antropologia reversa” de Roy Wagner (2010) se evidencia no próprio antropólogo que, neste movimento posicional entre essas perspectivas (acadêmica e daimista), se relaciona com familiaridade e com alteridade nos dois contextos.

Para o antropólogo fardado, o Daime vai-se tornando progressivamente familiar, na medida em que se trata de uma religião iniciática e experiencial. É somente com o passar dos anos que o adepto se aprofunda no conhecimento dos rituais, dos hinários, da produção da bebida e, sobretudo, aprende a lidar com a força (ver capítulo 5). Contudo, como argumentei anteriormente (ver capítulo 2), a alteridade indispensável ao empreendimento etnográfico (cf. Goldman, 2003; 2006; Peirano, 1990; 1992; Uriarte, 2012) permanece. Ela se manifesta não apenas porque, de modo análogo ao Candomblé, no Daime se “cata folhas” ao longo do tempo – em cada ritual, em cada experiência, em cada hinário executado, em cada participação em feitiço –, mas porque a comunhão com a bebida é sempre um encontro com o mundo vegetal. Tal encontro envolve uma alteridade constitutiva da relação multiespécie, ou, como escreveu Jessica Rocha (2021), na dinâmica humano-planta / planta-humano, o devir planta possibilita a criação de novos territórios e de novas subjetividades.

Por outro lado, a academia também se apresenta como um território familiar, já que o antropólogo percorreu as etapas de iniciação próprias desse universo: leu livros, capítulos e artigos de teoria e etnografia; realizou pesquisa de campo – ainda que, como nos casos aqui analisados, essa experiência tenha se entrelaçado com a sua própria “busca espiritual”; enfrentou os rituais das bancas de seleção e defesas de dissertação e tese; escreveu etnografia; participou de eventos científicos, apresentou comunicações em grupos de trabalho e submeteu capítulos para coletâneas. Tal como o daimista que, ao longo do tempo, adquire habilidades a ponto de dirigir uma igreja, o antropólogo mais experiente – e, como o padrinho ou dirigente, disposto a lidar com a gestão de pessoas – se lança a coordenar grupos de trabalho, organizar coletâneas ou dossiês de revistas, e até mesmo presidir a organização de eventos acadêmicos. Aqueles que ingressam na universidade como docentes, por sua vez, aprendem gradualmente os códigos e exigências específicos dessa profissão.

Seria de se esperar que naturalizássemos sem dificuldade a profissão acadêmica da antropologia, ao mesmo tempo em que estranhássemos, com igual facilidade, uma religião fundada na comunhão de uma bebida que, segundo seus adeptos, ensina e se comunica? O antropólogo ayahuasqueiro, observa Paulo Caminha Ramos Filho (2016), ocupa precisamente

esse lugar “entre” (nas palavras deleuzianas evocadas pelo autor: o “meio” que ganha velocidade no movimento transversal entre as partes), um lugar que propicia deslocamentos de perspectiva. É nesse sentido que argumento que o antropólogo, ao voltar seu olhar para a própria academia a partir da posição de daimista, passa a percebê-la sob o signo da alteridade. Como ressaltou Arthur Almeida, ao comentar sobre seus pares – os outros antropólogos que lerão seu texto sobre o Daime –, “a maioria [...] não acredita em Deus, não acredita em espiritualidade”.

O antropólogo Guilherme Meneses, em entrevista, expõe as dificuldades enfrentadas em sua trajetória:

Eu sofri uma resistência muito grande dos meus professores, dentro do meu programa de doutorado, por ser acusado de estar aderindo a esse movimento que eu participo. Primeiro, eu vou me embasar na própria teoria com a qual estou escrevendo, que é a teoria ator-rede. Assim, o sujeito de pesquisa não está fora da rede de pesquisa que ele está trabalhando. Ele está implicado. A produção intelectual dele tem um grau de subjetividade. Ele está engajado nas redes, não é um fantasma de fora. Muitas teorias antropológicas contemporâneas partem desse pressuposto, de que pra você pesquisar, muitas vezes faz parte você estar por dentro. Para ter acesso a informações. E as próprias experiências de campo. Meus professores ficavam tentando me policiar e me coagir. Como se eu tivesse fazendo uma defesa. Eu tive alguns estilos de escrita e pesquisa. Eu escrevi e pesquisei não para antropólogos necessariamente. Eu escrevi para quem se interessar no que eu estou fazendo. Minha tese entrou para material didático de um curso de formação para dirigente de trabalho, de um amigo meu. Tem muita gente que lê hoje em dia os trabalhos, nesse circuito ayahuasqueiro. O que eu escrevi, não é direcionado pra um público necessariamente acadêmico ou necessariamente antropológico.²⁶⁸

A fala de Guilherme Meneses evidencia tensões centrais entre posicionamento do pesquisador, engajamento no campo e legitimidade acadêmica. Ao recorrer à teoria ator-rede (Latour, 2012), Meneses rompe com a noção clássica de “neutralidade”²⁶⁹ e afirma que o pesquisador é parte constitutiva da rede que investiga – não um observador externo, mas um agente implicado, cuja presença e ações afetam e são afetadas pelo campo. A resistência encontrada por ele em seu programa de doutorado ilustra como a academia pode acionar dispositivos de vigilância epistêmica, policiando fronteiras entre “ciência” e “militância”, ou entre “análise” e “defesa” do objeto. Glauber Assis (2017) também narra que encontrou resistência por parte de professores do programa de pós-graduação em sociologia da UFMG, onde cursou mestrado e doutorado.

Além disso, a circulação extra-acadêmica da produção de Meseses – incorporada, por exemplo, a materiais de formação de dirigentes ayahuasqueiros – desafia a lógica da “etnografia para pares” e insere o texto antropológico no próprio circuito de práticas e saberes que descreve, aproximando sua trajetória do que George Marcus (2001) denomina “circulação multilocal” do

²⁶⁸ Entrevista via meet em 19/04/2023.

²⁶⁹ Importante ressaltar que muitas outras abordagens rompem com a neutralidade, particularmente o feminismo (ver Haraway, 1995; Abu-Lughod, 2018).

conhecimento e tensionando a ideia de que a antropologia deva se dirigir prioritariamente ao público acadêmico. Sandra Goulart também relatou²⁷⁰ que os dirigentes de um centro xamânico paulistano comprou trinta exemplares de seu livro *O uso de plantas psicoativas nas Américas* (Goulart; Labate, 2009), justificando que ministrariam um curso sobre xamanismo para um público formado majoritariamente por adeptos, no qual esta obra, de escrita acadêmica, seria o conteúdo principal. No mesmo sentido, a biografia de Mestre Irineu (Moreira; MacRae, 2011), além de ser bem recebida entre pesquisadores, tem se tornado uma espécie de *best seller* entre o público daimista. Se a “história não pertence apenas aos seus narradores, profissionais ou amadores” (Trouillot, 2016, p. 252), os textos etnográficos também não pertencem apenas aos antropólogos.

Para Maria Betânia Albuquerque a adesão ao Daime é positiva e muitas vezes essencial para o desenvolvimento da pesquisa, mas exige do pesquisador uma “vigilância epistemológica”:

Se você é do movimento e é pesquisador, isso exige um esforço a mais do ponto de vista da vigilância epistemológica. Porque se você não tiver atento, com essa vigilância epistemológica bem desperta, você pode fazer uma análise que reifica a própria religião, que não consegue ser uma análise crítica daquilo que você está analisando. Você está sendo deslumbrada, encantada, com aquilo que está escrevendo, e acaba reificando a realidade. Tem que estar muito atento. Exercer a crítica o tempo todo. [...] Nós temos que ser capazes de fazer essa reflexão crítica, para a gente não idealizar, não reificar um objeto na pesquisa. Exige uma vigilância epistemológica que é importante para o resultado da sua pesquisa, para não ser apenas um deslumbramento. Não acho que a adesão seja negativa, mas acho que exige o exercício do pensamento filosófico, da crítica filosófica. Quando você tá no naquele meio, acaba sendo muito familiar, então tem que desfamiliarizar.²⁷¹

O depoimento sublinha a necessidade de uma vigilância epistemológica²⁷² permanente quando o pesquisador é também membro do movimento estudado: expressão de Bourdieu (2001) associada ao exercício de tornar explícitas as condições sociais e psicológicas da produção de conhecimento, e que em antropologia das religiões ganha contornos práticos muito concretos, haja vista que muitos pesquisadores são também religiosos. Sem essa vigilância, a proximidade – e o conseqüente “deslumbramento” – pode conduzir à reificação da experiência religiosa, transformando narrativas e práticas vividas em enunciados cristalizados que legitimam o próprio campo estudado em vez de problematizá-lo. Ao mesmo tempo, como lembram Favret-Saada (2005) e estudos sobre pesquisadores iniciados (Silva, 2006), a adesão não é uma falha metodológica; ao contrário, estamos em defesa de uma antropologia feita por adeptos. A adesão, como foi argumentado, oferece acesso profundo e materiais etnográficos valiosos; porém,

²⁷⁰ Entrevista via meet em 15/03/2023.

²⁷¹ Entrevista via meet em 21/10/2022.

²⁷² Souza (2015) também utiliza essa expressão, ao problematizar o ofício do sociólogo que estuda religião, para expressar a necessidade de objetividade e preservação do embasamento teórico (ver capítulo 2).

conforme vemos na fala de Arthur e, especialmente, de Maria Betânia, exige estratégias deliberadas de tradução, desfamiliarização e crítica conceitual.

4.3 – Problemas no trabalho de campo

Afetos negativos, complicados, também são comuns, como por exemplo as redes de conflitos nas próprias igrejas ou dentro do circuito. Se no candomblé existe o “fuxico de santo” (Silva, 2006), isto é, os conflitos que se resolvem (ou não) através da agência das fofocas, no Daime existe o “correio da má notícia”, fazendo menção ao hino “Das Virtudes”²⁷³ de Mestre Irineu, que seria análogo ao “fuxico de santo”. Mesmo que adote postura de neutralidade perante os conflitos ou que acione a diplomacia perante às “panelinhas” que se formam nos grupos, os antropólogos muitas vezes não conseguem escapar de se envolver em alguma situação conflituosa. Nesse caso, muito mais que o antropólogo simpatizante, o antropólogo adepto geralmente se encontra menos imune ao envolvimento em conflitos, seja porque ele não é apenas um pesquisador perante o grupo e sim um membro efetivo, seja porque existe muito mais sentimento envolvido nas relações com as pessoas, justamente pelo fato de ser um membro da irmandade.

Já a relação com o interlocutor vegetal é, por si só, complexa. Beber Daime não é uma experiência trivial: o corpo pode ser submetido a vômitos, diarreias e outros expurgos; podem emergir sensações que oscilam entre o prazer e a angústia; em certos momentos, há a sensação de perda momentânea da sanidade. O contato com outros mundos, seres e realidades – tão comum nas narrativas dos adeptos – pode ser, ao mesmo tempo, fascinante e aterrorizante. Na linguagem de Deleuze (1978), inspirado por Spinoza (ver capítulo 2), a afecção é o estado de um corpo ao sofrer a ação de outro corpo. Assim, no encontro entre o corpo humano (antropólogo / pesquisador) e o corpo vegetal (Daime / ayahuasca), a afetação pode impor intensas dificuldades ao pesquisador, a ponto de comprometer o andamento da investigação. Como observa Labate (2004), sob o efeito da ayahuasca, as técnicas consagradas da pesquisa antropológica podem simplesmente se desfazer. Em entrevista, Lucas Rehen enfatizou: “Mas talvez, às vezes, quando a gente toma Daime, fica muito *pegado*, pode ser que deixe de observar alguma coisa no ritual. Tem uma coisa subjetiva muito forte acontecendo.”²⁷⁴ A categoria nativa *pegado* designa justamente o estado de força e intensidade – efeito psicoativo do Daime – em que o indivíduo se

²⁷³ Hino n. 78 do hinário O Cruzeiro Universal: “Das virtudes em que eu cheguei / Canto ensinos vem comigo / O poder que Deus me dá / Para este mundo eu doutrinar / Doutrinar o mundo inteiro / Para todos aprender / Castigar severamente / Quem não quiser obedecer / Canto ensino é com amor / Com prazer e alegria / Obedecendo ao pai eterno / E à sempre virgem Maria / As palavras que eu disser / Aqui perante a este poder / Estão escritas no astral / Para todo mundo ver / Sigo firme a minha linha / Sem a nada eu temer / Porque eu sou filho de Deus / E confio neste poder / Dou licença e dou pancada / Aqui eu faço a minha justiça / Precisamos acabar / Com o correio da má notícia.”

²⁷⁴ Entrevista via meet em 26/05/2022.

encontra (ver capítulo 5), e que, para o antropólogo imerso na experiência, exige um manejo constante entre participação e observação.

Ao escrever essas páginas, completo quase dezessete anos como daimista. Nesses anos todos, participei de centenas de rituais em que ingeri Daime. Seguindo Deleuze, afirmo que as afecções resultantes dos encontros do meu próprio corpo com o corpo vegetal (a bebida daime) proporcionaram-me uma gama de experiências, nem sempre consideradas como afetos positivos. Embora na concepção nativa, a peia, isto é, os castigos simbólicos do Daime, sejam sempre pedagógicos (ver capítulo 5), na maioria das vezes são fenômenos difíceis de atravessar. Nesses momentos, é inviável manter o olhar de pesquisador atento.

No feriado da Semana Santa de 2022, após dois anos de suspensão das atividades presenciais devido à pandemia da covid, a igreja Estrela Dourada recebeu a comitiva do Padrinho Saturnino, presidente do CEFLI, instituição daimista à qual é vinculada. A visita coincidiu com a realização do Encontro Para o Novo Horizonte de Mato Grosso do Sul, evento anual sediado no centro desde 2012. Na sessão de abertura, foi conduzido o trabalho de cura *Os Chamados* – criado pelo Padrinho Luiz Mendes, pai de Saturnino, falecido em 2019. Reconhecido por sua intensidade, esse trabalho combina hinários e *chamados*, invocações solfejadas dirigidas a seres espirituais. A sessão de 2022 ficou marcada como uma das mais intensas da história da igreja, interpretada pelos participantes como um momento de purificação coletiva, no qual as *energias* acumuladas durante o período pandêmico precisavam ser limpas e encaminhadas ao *mundo espiritual*.

Esse foi, provavelmente, o trabalho mais difícil de toda a minha trajetória como daimista. Com mais de cem participantes, cerca de quinze pessoas – eu entre elas – saíram do recinto ritual exatamente no momento em que o condutor da sessão, Padrinho Saturnino, iniciou os *chamados*. Logo entrei num estado em que senti perder a sanidade mental por menos de uma hora, embora, para mim, a experiência parecesse ter durado horas. Ao meu redor, pessoas caíam, gritavam e choravam de forma angustiante. Eu queria pedir ajuda ao dirigente, mas não conseguia: nenhuma voz saía da minha boca. Tirei os tênis, amassei a farda (a roupa ritual), puxava os cabelos. Em dado momento, tive a convicção de que um escorpião havia me picado; embora não houvesse dor, por instantes eu acreditava plenamente nisso.

Lembrava da pesquisa e me perguntava: “O que estou fazendo aqui? Por que ainda bebo Daime? Não quero nunca mais! Não vou nem terminar esta pesquisa de doutorado.” Durante o ritual, o próprio projeto de conhecimento parecia ter se dissolvido – parafraseando Saada (2005). Atribuo o episódio a uma superdosagem de Daime, já que havia ingerido uma quantidade

significativa de um preparado bastante concentrado.²⁷⁵ Após o trabalho, alguns daimistas comentaram que teriam sido abertos os *portões do umbral* e que nós, que estávamos fora do recinto, acabamos por “aparelhar” esses seres, explicando assim o desespero coletivo – numa interpretação do fenômeno a partir de uma fundamentação espírita, para os daimistas seria como se esses espíritos / almas, vindas diretamente do *umbral* (análogo ao “inferno” cristão-católico), tivessem possuído temporariamente o corpo destas pessoas. Foram necessários dois dias para que eu aceitasse que se tratara apenas de uma má experiência e para que eu reconhecesse que tanto a pesquisa quanto minha própria caminhada como daimista ainda podiam ser sustentadas.

Lígia Platero narra (Platero; Platero, 2020) que enfrentou problemas de ordem de saúde mental durante a realização do seu trabalho de campo. Frequentava a igreja Céu do Mar, onde participava de novos rituais criados a partir da aliança com o povo Yawanawá, para a realização de sua tese de doutorado (Platero, 2018). Lígia teria se fardado na igreja Céu de Guadalupe, no México, onde cursou mestrado. Ao retornar para o Brasil, adentrou as fileiras do Céu do Mar, e logo o elegeu como lócus de sua pesquisa. Os adeptos desta igreja possuíam regras e valores pelos quais ela foi afetada, como beber bastante quantidade de Daime, assim como não “desperdiçar” a bebida com vômitos. Além disso, também passou a utilizar outras medicinas da floresta, como rapé e sananga, substâncias das quais ela tinha pouca experiência de uso.

Em 2017 Lígia participou de um retiro em um centro de xamanismo urbano (não identificado pelas autoras), com a presença de uma comitiva Yawanawá. Durante os rituais, nos dois primeiros dias, Lígia consumiu bastante Daime e outras *medicinas*. “Após o segundo dia desse retiro, Lígia começou a sentir experiências de perseguição por espíritos e/ou pela própria pajé que liderava os rituais” (Platero; Platero, 2020, p. 12) e passou a apresentar comportamentos “estranhos”. A situação ocorrida com a antropóloga foi classificada pelos daimistas da igreja Céu do Mar como *fortes alterações e surtos*, causado por “muita mistura de linhas espirituais”, isto é, frequentar diferentes vertentes ayahuasqueiras ao mesmo tempo – como o Daime, os Xamanismos urbanos e os rituais com indígenas. Após o episódio, Lígia recebeu tratamento médico de um psiquiatra que a diagnosticou com *transtorno delirante temporário*.

A recuperação de Lígia se deu após um tratamento realizado com médicos homeopata e psiquiatra, além de terapias ocupacionais como pintura, artesanato, dança e jardinagem e durou cerca de três meses, tempo este em que não houve a menor possibilidade de Lígia trabalhar na tese de doutorado. (Idem, p. 14)

Esse incidente levou ao encerramento súbito do trabalho de campo e a um “afastamento pessoal” da religião do Daime. A antropóloga afirma que esse afastamento foi fundamental na escrita da tese, para se alcançar a “distância analítica desejada”. Anos depois voltou a participar

²⁷⁵ Sobre as diferenças entre os tipos de Daime, ver capítulo 5.

de alguns trabalhos de Daime, ingerindo pouca quantidade da bebida. Lígia me narrou essa situação com detalhes durante a realização da entrevista, no entanto, posteriormente solicitou que esse trecho de sua narrativa não fosse usado, e sim a descrição do texto escrito com sua companheira também pesquisadora (Platero; Platero, 2020).

Tanto a experiência narrada por Lígia Platero quanto o episódio que vivi no trabalho de cura, conduzido pelo Padrinho Saturnino, revelam de forma contundente o quanto a imersão em contextos religiosos com uso ritual de substâncias psicoativas pode gerar impactos corporais e psíquicos significativos no próprio antropólogo. Não se trata apenas de “observação participante”, mas de uma efetiva “participação observante”, na qual o corpo do pesquisador se torna território de experimentação, vulnerável às mesmas forças, códigos e riscos que atravessam os demais participantes.

No caso de Lígia, a internalização de normas específicas do Céu do Mar – como o consumo elevado de Daime, a evitação do vômito e o uso de outras medicinas da floresta –, combinada à participação em um retiro com os Yawanawá, culminou em um colapso interpretado localmente como surtos ocasionados pela “mistura de linhas espirituais” e, na perspectiva biomédica, como *transtorno delirante temporário*. No meu caso, a ingestão de uma dose elevada e concentrada de Daime durante o ritual desencadeou uma crise de percepção, paralisia momentânea e sensação de perda de sanidade, em um ambiente coletivo de intensa manifestação física e emocional.

Ambas as situações evidenciam como, no campo ayahuasqueiro, a experiência etnográfica não se limita à observação distanciada, mas envolve uma incorporação (Vargas, 2001; Csordas, 2008) literal das substâncias, práticas e cosmologias, com potenciais efeitos transformadores e disruptivos sobre a própria trajetória acadêmica. Também mostram que eventos de crise podem levar à necessidade de afastamento temporário do campo, reposicionando o olhar analítico e redefinindo o que é possível narrar – processo que, no caso de Lígia Platero, incluiu negociações sobre o registro e a publicização das experiências vividas. Assim, a vulnerabilidade do corpo do antropólogo, longe de ser um “acidente de percurso”, torna-se parte constitutiva da etnografia nesse universo religioso.

* * *

Como vimos no capítulo anterior, Edward MacRae – ao narrar suas viagens com o Padrinho Alfredo nas primeiras comitivas de Daime para a Europa – assumiu a posição de “intérprete do Daime”. Seria possível estender essa condição a todos os antropólogos que, de algum modo, se engajam com o Daime em suas pesquisas? Para avançar nesse argumento,

recorro à noção de diplomacia em sua acepção cosmopolítica, proposta por Isabelle Stengers (2018): uma diplomacia que reconhece a existência de mundos múltiplos e divergentes, nos quais entidades heterogêneas e ontologias diversas possam aprender a coexistir. Trata-se de uma diplomacia que exige hesitação e prudência, justamente para que outras vozes e agências – sobretudo as não humanas – possam ser efetivamente ouvidas e reconhecidas. Nessa perspectiva, ousou sugerir que, mais do que intérpretes, os antropólogos daimistas se configuram como diplomatas do Daime.

No próximo capítulo, argumentarei que o Daime é compreendido como uma “bebida professora”, capaz de estabelecer comunicação com os antropólogos quando estes se abrem à experiência da força – o estado modificado de consciência que ela propicia. Essa comunicação se dá por meio de diferentes dispositivos – a miração, a peia, os insights, os constrangimentos e as passagens – através dos quais o Daime se faz ouvir e ensinar. As etnografias, nesse sentido, emergem de uma interação diplomática que envolve não apenas o pesquisador e a bebida, mas também os seres e presenças que a acompanham. Se o Daime encontra sua voz nos antropólogos, e se somos, de certo modo, seus diplomatas (aqui me incluo), então talvez devamos nos pensar não apenas como antropólogos ayahuasqueiros, antropólogos daimistas, antropólogos *fardados* ou antropólogos adeptos, mas, sobretudo, como antropólogos do Daime.

CAPÍTULO V

A FORÇA E SEUS DISPOSITIVOS: A BEBIDA PROFESSORA E A PRODUÇÃO DAS ETNOGRAFIAS

5.1 – Estar na força: intensidades e potencialidades

A ayahuasca é uma infusão vegetal psicoativa da Amazônia. Tipicamente, provoca poderosas visões, assim como alucinações em todas as demais modalidades de percepção. Essas experiências geralmente se associam a insights pessoais, ideias intelectivas, reações afetivas e experiências espirituais e místicas profundas. (Shanon, 2003, p. 109)

O chamado estado de força é frequentemente descrito por pesquisadores como o principal efeito psicoativo do Daime / ayahuasca.²⁷⁶ Contudo, em consonância com trabalhos recentes (Fecher, 2017), considero mais adequado compreendê-lo como um efeito *espiritual*, *mágico* ou mesmo *sobrenatural*. Isso porque, para os daimistas, estar na *força* significa adentrar o *mundo espiritual*, ou *Astral* – esfera habitada por divindades, entidades, Encantados e demais presenças espirituais. Tal contato não se restringe a limites ou padrões fixos, ainda que exista um sistema de crenças orientado predominantemente por matrizes cristãs na maioria das igrejas do Daime, ou por elementos das cosmovisões afro-brasileiras em centros umbandizados²⁷⁷. A experiência visionária, contudo, pode ultrapassar essas molduras simbólicas, possibilitando o encontro com seres que escapam a tais estéticas religiosas. Ao ingerir o Daime, permanece sempre a abertura para o inesperado: não se sabe quais seres irão se manifestar, nem quais formatos de mirações, peias ou passagens²⁷⁸ poderão emergir. Trata-se, assim, de um devir experiencial, aberto e imprevisível.

Nestor Perlongher classifica essas experiências, em especial com a bebida ayahuasca, como estados modificados de consciência: “Essas experiências desafiam a organização normal do organismo. O estado alterno ou modificado de consciência se caracteriza por uma mudança qualitativa da consciência ordinária, da percepção do espaço e do tempo, da imagem do corpo e da identidade pessoal”. (s/d, p. 11). O estado modificado de consciência seria, então, o estado de força, nas quais experimentamos outras realidades, escapando, desse modo, da visão ordinária de consciência.

Podemos relacionar com a ideia de *corpo sem órgãos*, de Gilles Deleuze e Félix Guatarri (1996), algo que não seria um conceito em si, mas uma prática, haja vista que os filósofos franceses sugerem *como criar para si um corpo sem órgãos*. O *corpo orgânico* é o corpo organizado, estruturado, funcional – necessário para o funcionamento do organismo, mas que

²⁷⁶ Ver Labate; Araújo, 2002; Labate, Goulart, 2005.

²⁷⁷ Sobre o conceito de “umbandização”, em especial no contexto do Daime, ver Furuya (1994).

²⁷⁸ Ver definição destas categorias a seguir.

estratifica, pois prende a identidades, hábitos, funções e significados fixos. Já o *corpo sem órgãos* seria um campo de intensidades, de afetos, de potencialidades puras; seria um estado, uma experiência, em que o corpo atinge uma capacidade de ser afetado. Se o *corpo sem órgãos* pressupõe uma desestratificação do *corpo orgânico* e da percepção, assim como uma experiência liminar que desafia as estruturas convencionais da realidade, entrar na força pode ser um experimento nesse sentido, afinal subverte totalmente a lógica sensorial habitualmente estabelecida. Estar na força oferece, na linguagem deleuziana, um campo de intensidades, fluxos e possibilidades outras, para além das percepções corporais e mentais às quais a maioria das pessoas performam no cotidiano.

Esse estar na força pressupõe a agência da bebida em si, o que caracteriza a relação humano / vegetal, pois potencializa a entrada dos humanos no que podemos chamar grosso modo de “reino vegetal” – bem como no *mundo espiritual* – e, por outro lado, pressupõe a agência da Doutrina e dos rituais, assim como dos seres espirituais que a envolvem. Perlongher ressalta que o transe com a bebida não seria um “processo automático”; para o transe tornar-se efetivo é necessária uma “intervenção da sociedade e da cultura”: “A capacidade ou potencialidade existe, mas para que ela se realize, deve haver uma intervenção cultural, um ritual”. (s/d, p. 11). O antropólogo argentino está teorizando sobre uma “antropologia do êxtase”, mas está se referindo às suas próprias experiências com o Daime no contexto da religião daimista:

O uso é sempre coletivo, está relacionado com uma rede, com uma compreensão. Dá-se uma combinação entre o efeito da substância, o contexto social onde ocorre o fenômeno e a forma da experiência – não quero dizer a ideologia, mas algo assim–; os místicos dizem a doutrina. [...] Estamos falando da diferença de um uso ritualizado da droga e outro não ritualizado. Para alguns antropólogos e escritores, por exemplo William Burroughs, que foram há bastante tempo descobrir a ayahuasca, a experiência foi terrível. Eles a tomaram como uma pura experimentação corporal, sem ter relação com o ritual que havia entre os índios; e passaram muito mal com essa substância que é tão forte. Estou mencionando isto para que se entenda a diferença entre uma experimentação selvagem e uma experimentação ritualizada. Nos rituais há músicas, cantos e um conteúdo na experiência que geralmente vai às alturas; o sujeito pode passar pelas fases mais violentas ou desagradáveis da substância porque tem, digamos, onde se agarrar. Enquanto na experiência puramente selvagem, aí depende muito de cada um, do que acontecer nesse momento. (Idem, p. 12)

Se beber o Daime é um experimento de *corpo sem órgãos*, pois subverte as habituais percepções e lógicas sensoriais e corporais, é preciso enfatizar que isso não se dá em um contexto totalmente experimental e desorganizado. Há rituais estruturados, inseridos em uma Doutrina: os trabalhos. Isso proporciona, sobretudo, segurança à performance do consumo da bebida; não se trata de uma “experiência puramente selvagem”, e o participante tem “onde se agarrar”. Por mais instável e até mesmo aterrorizadora que uma experiência com o Daime possa ser, o viés sempre recairá no espiritual, divino, sagrado. O próprio Perlongher anuncia em outro

texto: “O uso do Daime é uma reconciliação com a essência Divina” (1992, p. 89). Como afirma Kenneth Tupper, “é importante considerar o potencial dos enteógenos não só por seus efeitos neuropsicológicos imediatos, mas também pelas práticas sociais – rituais – nas quais seu uso foi incorporado pelas tradições” (2011, p. 6).

Trabalho é uma das categorias centrais do Daime. São os rituais propriamente ditos, as cerimônias, em que a experiência visionária com a bebida acontece. Também é denominada, entre os daimistas, de sessões. Grosso modo, quase todos os trabalhos tem como elementos centrais os *despachos* de daime, isto é, a serventia da bebida para os participantes, e a execução musical dos *hinários* (conjunto de hinos). Os primeiros trabalhos de Daime, formatados por Raimundo Irineu Serra, foram os de *concentração* e os de *cura*. O primeiro consistia em beber o Daime e meditar em concentração por certo período de tempo. O segundo era realizado em prol de uma ou mais pessoas necessitadas, ou mesmo da própria comunidade. De início, Mestre Irineu realizava *chamados*, espécies de cantos, assovios e mantras, de inspiração vegetalista, em ambos os tipos de rituais. A partir de 1935, o fundador do Daime passou a organizar os trabalhos de *hinários*, em que se entoavam os hinos recebidos por ele e pelos seus primeiros seguidores. Ele também realizava *trabalhos de mesa*, para desobsessão. Em muitos destes *trabalhos*, Mestre Irineu não participava fisicamente (ver Moreira; MacRae, 2011).

Após a morte do fundador e a conseqüente expansão da religião, foram sendo criados outros formatos de trabalhos, nas mais diferentes vertentes. De forma genérica, podemos classificar os trabalhos daimistas como de:

- a) *Concentração*: Entoam-se conjuntos de hinos, no entanto, algum momento do trabalho é dedicado à meditação em concentração. Em algumas vertentes, como Alto Santo e CEFLI, são realizadas as *Concentrações do Mestre*, em que se medita em concentração entre uma e duas horas, e por fim canta-se os “Hinos Novos” (últimos onze hinos do hinário “Cruzeiro Universal” de Mestre Irineu). O formato mais usual do trabalho de *concentração* é: canta-se “A Oração” (seleção de quatorze hinos, direcionada sempre ao início das *sessões*); depois medita-se por certo período de tempo; em seguida canta-se os “Hinos de Concentração”; por fim canta-se os “Hinos Novos” de Mestre Irineu. São servidos, geralmente, dois ou três *despachos* de Daime; já na *Concentração do Mestre*, serve-se a bebida apenas uma vez.
- b) *Cura*: São trabalhos focalizados na temática da cura. Geralmente são cantados hinários ou seleção de hinos específicos. Algumas vertentes criaram seus próprios trabalhos de *cura*. Na ICEFLU foi criado o trabalho de “Estrela”²⁷⁹, uma seleção de hinos de

²⁷⁹ Também chamado de “trabalho de cura do Padrinho Sebastião”.

Sebastião Mota e alguns de seus seguidores, que seria o principal trabalho de *cura* dessa vertente. Já seu filho Alfredo Gregório formatou novos rituais de cura a partir da década de 1990, em diálogo com a Umbanda, em que se admite a incorporação e manifestação de espíritos, como os de “São Miguel” e “Mesa Branca”. Mãe Baixinha, fundadora da aliança da Umbanda com Daime, criou seu *trabalho* de cura específico, o “Mensageiros da Cura”, também realizado em “banca aberta”, isto é, onde é permitida a incorporação de espíritos (ver capítulo 1). No CEFLI também foram criados trabalhos de *cura*, como *Os Chamados*, por Padrinho Luiz Mendes do Nascimento, e *Rei Curador*, por Padrinho Saturnino. Geralmente essas sessões são fortes e intensas, e são servidas versões mais concentradas da bebida.

- c) *Hinários / festivos*: Nestes trabalhos cantam-se hinários dos principais líderes, geralmente longos, ou juntam-se alguns hinários curtos. Diferentemente de todos os outros rituais, estes são executados em *bailados*, em que a dança acompanha os ritmos (marcha, valsa e mazurca), com todos alinhados em canto, dança, toque de maracá e outros instrumentos. Esses trabalhos são realizados em comemoração aos santos católicos ou aniversários de dirigentes e figuras importantes da Doutrina. Apesar de não ocorrerem mensalmente, como os trabalhos de *concentração* e de *cura*, os trabalhos de *hinários* são considerados pelos adeptos os mais importantes da prática ritual. Estas sessões podem durar até dezesseis horas, dependendo do tamanho no hinário, contando sempre com um intervalo de uma ou duas horas para descanso.
- d) *Missa*: São dez hinos de Raimundo Irineu Serra, fúnebres, cantados uma vez ao mês, direcionados à *iluminação das almas* ou *espíritos*, ou em velórios, funerais, assim como em homenagem a membros falecidos. Também se canta a *Missa* em ocasiões como o dia de falecimento dos líderes, especialmente de Mestre Irineu (seis de julho); nesse trabalho realizado na linha do Alto Santo e CEFLI, após a *Missa*, canta-se “O Cruzeiro Universal” sem instrumentos e sentados. A *Missa* também é cantada no dia de Finados, acompanhado de outros hinários.
- e) *Feitios*: são os rituais de fabricação da bebida. Geralmente ocorrem em vários dias seguidos e envolve a participação de grande parte da comunidade. Por envolver intenso trabalho braçal e a ingestão de Daime por vários dias, comumente se fala que os feitios são rituais muito “especiais” e “fortes”. Nos feitios são executados hinários durante as *bateções* – momento específico em que os participantes maceram os cipós com marretas de madeira utilizando tocos de árvores como bases, batendo em unísono.²⁸⁰

²⁸⁰ Sobre o feitio, ver Moreira e Macrae (2011), Groisman (1999), Fernandes (2022), entre outros.

Há outros formatos mais recentes de trabalhos, em novas vertentes que foram criadas, como a gira de Umbanda com Daime, ou rituais xamânicos na linha daimista²⁸¹, entre outros. Geralmente usa-se instrumentos melódicos, principalmente o violão, mas também outros como sanfona, contrabaixo e flautas.²⁸² Também são utilizados instrumentos de percussão – como djambês, congas, atabaques e pandeiros – na maioria dos centros daimistas, sendo restringidos em poucas igrejas, como a sede do Alto Santo dirigida por Madrinha Peregrina Gomes, viúva de Irineu Serra. No entanto, os principais elementos musicais são a própria voz e os maracás. Alguns poucos trabalhos são realizados entoando-se apenas a voz, e alguns outros apenas voz e maracá. Os maracás são idiofones de agitação de origem indígena. No Daime, diferentemente de outras tradições musicais e religiosas latino-americanas, indígenas ou não, os maracás são feitos de latas com esferas de metal dentro, e não com cabaças ou madeira, em formatos arredondados.²⁸³ De todo modo, a música possui centralidade nos rituais.

Os hinos daimistas, apesar de geralmente possuírem conteúdo cristão-católico²⁸⁴, possuem particularidades rítmicas e melódicas. Há três modalidades de gêneros musicais: marcha, valsa e mazurca; a primeira possui ritmo em compasso binário, e as outras duas em compasso ternário. É comum ouvir entre os daimistas que os hinos possuem uma “caboclice”, um estilo próprio, que o diferencia de outras tradições religiosas, ayahuasqueiras ou não. Segundo os adeptos, os hinos não são músicas compostas, mas sim recebidas diretamente do *mundo espiritual* – uma espécie de psicografia musical.²⁸⁵ Há vestimentas específicas para os *trabalhos de concentração, cura e Missa* (farda azul) e para os *hinários / festivos* (farda branca). Feitios e outros rituais ocorrem “à paisana”, isto é, com vestimentas comuns. A quase totalidade das sessões ocorre ao entorno de uma “mesa de centro”, análoga a um altar, sendo no espaço da igreja ou espaços externos.²⁸⁶

Seguindo Deleuze e Guattari (1996), *criar para si um corpo sem órgãos* não significa aniquilar a forma corporal ou a subjetividade, mas suspender o modo “organizado” de vivê-los: a repartição dos sentidos, o encadeamento das funções, a lógica de um “eu” centrado e coeso. É um exercício de abrir-se às intensidades da experiência, na qual fluxos de energia, afetos e forças

²⁸¹ Sobre a aliança do Daime com vertentes xamânicas, ver Fernandes (2018; 2019).

²⁸² A localidade da igreja influi na presença dos instrumentos. Na Europa, por exemplo, é comum a presença de violinos nos trabalhos (Ver Labate; Pacheco, 2009).

²⁸³ Há poucas exceções entre as igrejas daimistas, em que não se utiliza maracá de latas, e sim de cabaça ou madeira.

²⁸⁴ A partir da aliança do Daime com outras vertentes, como a Umbanda, entidades e divindades do panteão afro-brasileiro passaram a aparecer nas letras dos hinários.

²⁸⁵ Sobre a natureza das músicas no contexto do Daime, ver Rehen (2007).

²⁸⁶ É preciso levar em consideração que essa descrição geral dos trabalhos, hinários, vestimentas e espaços rituais não abarca as particularidades de cada centro daimista. Trata-se aqui de uma categorização bastante genérica para situar o não familiarizado com o tema.

atravessam o corpo e o pensamento de maneira não disciplinada. Nesse sentido, o próprio efeito da ayahuasca já atua como dispositivo de subversão: ela interrompe a normatividade da percepção (a linearidade do tempo, a continuidade da visão, a estabilidade do espaço), desorganiza e dissolve fronteiras do pensamento. O corpo que bebe ayahuasca deixa, ao menos potencialmente, de ser apenas organismo biológico e se converte em campo de intensidades, por onde circulam visões, vozes, memórias, afetos, vibrações, entidades espirituais. Esse é um movimento de produção do *corpo sem órgãos*: sair da estratificação do *corpo organismo* para torná-lo superfície de passagem de forças.

Mas, no contexto do Daime, a bebida não atua isolada: ela é ritualmente enquadrada por um dispositivo coletivo que orienta e sustenta essa subversão. A música dos hinários, o bailado, a ordem cerimonial, o ambiente, dentro de uma *corrente*: tudo isso funciona como uma espécie de cartografia que impede o excesso de caos, canalizando a experiência em direções produtivas. A *corrente* seria algo como uma *força espiritual* canalizada pelo conjunto dos adeptos cantando, ou concentrando, em uníssono:

A “corrente”, uma cadeia formada não apenas por cada indivíduo humano presente no ritual, mas também pelas almas e pelas falanges espirituais que são convocadas a participar do ato coletivo do ritual. Segundo a cosmologia do Santo Daime, os hinos criam a “corrente”. [...]

Os hinos conectam os indivíduos seja fisicamente – por meio do ritmo da música e dos movimentos da dança coletiva, o bailado – seja espiritualmente, cognitivamente e afetivamente – por meio das imagens, mensagens e emoções provocadas por cada um deles.

[...]

A “corrente”, se performativamente estabelecida com sucesso, acarreta consequências práticas palpáveis, proporciona um espaço para uma experiência de dissolução da perspectiva egocêntrica de cada indivíduo em favor de um senso de autonarração e autoentendimento por meio do coletivo. Por exemplo, para a cosmologia daimista é um fato comum que quando um indivíduo está fazendo uma “limpeza”, esse indivíduo pode estar limpando toda a “corrente” e não apenas a si mesmo.

[...]

Os hinos instituem a “corrente” a partir da criação de um foco coletivo de atenção proporcionado pelo simples ato de cantar em uníssono.

(Lee et al, 2024, p. 120-121)

Deleuze e Guattari (1996) lembram que o risco de fazer um *corpo sem órgãos* é cair na pura destruição: a desorganização absoluta, a morte ou a loucura. O ritual daimista, contudo, opera como um dispositivo de criação de um “plano de consistência”, capaz de estabilizar a experiência, conferir-lhe ritmo e estabelecer coordenadas éticas e estéticas para que a abertura intensiva não se converta em mera dissolução. Esse plano de consistência se manifesta, precisamente, na formação da *corrente* durante o trabalho. Constituir a *corrente* é um ato performativo que envolve a ingestão da bebida, as orações e a execução musical coletiva dos hinários, instaurando uma atmosfera que conecta humanos a múltiplos outros seres – espíritos,

entidades, divindades, Encantados e forças diversas. Nesse sentido, um grupo de Daime pode ser compreendido como um coletivo no sentido latouriano (Latour, 2012): uma rede heterogênea que integra diferentes agentes, humanos e não-humanos, em um mesmo arranjo de ação.

Eu te entrego os meus hinos
 Com amor no coração
 Agora estás sabendo
 Quem é Juramidam
 [...]
 Os hinos são as correntes
 Tu bem vistes em mim
 Que sai da minha boca
 E transmite em ti
 (No três eu procurei – hino 25 – Hinário “O Justiceiro” – Sebastião Mota de Melo)

Há diferentes graus de Daime e diferentes graus de força. Geralmente, quanto mais espesso o daime, mais forte será a experiência. Mas isso não é uma regra. Ao contrário, nas experiências com Daime, parece não existir regras. Pode ocorrer de duas pessoas diferentes tomarem a mesma quantia da bebida e, enquanto uma entra num estado de força extremamente intenso, a outra pode não sentir nada. Por outro lado, uma mesma pessoa pode ter uma experiência avassaladora em um trabalho, e não sentir quase nada em outro, mesmo tomando o mesmo Daime em quantias semelhantes nas duas ocasiões.

Trago uma experiência pessoal recente como exemplo. Em abril de 2025, durante a semana santa, ocorreu a décima segunda edição do Encontro Para o Novo Horizonte de Mato Grosso do Sul em Campo Grande, na igreja Estrela Dourada. O encontro se fundamenta na presença de Saturnino Brito, presidente do CEFLI, residente no Acre, e também de seu pai, Luiz Mendes do Nascimento, até 2019, ano em que faleceu. Todas as edições ficaram marcadas por serem muito intensas aos participantes. Eu próprio tenho memórias de passagens muito fortes que aconteceram comigo em versões anteriores do encontro.

Na quarta-feira, dia 16, foi a vez do trabalho de *cura* com o hinário Os Chamados. É uma coletânea de hinos que conta com alguns mantras, bem no meio da cerimônia, que seriam os *chamados*, fazendo uma alusão à chamada da força e dos seres. Foram servidos dois despachos de Daime, de aproximadamente 70ml, para a maioria dos homens, e um pouco menos para as mulheres. Quando iniciaram os mantras, tive a impressão que o padrinho Saturnino, condutor do trabalho, abriu uma espécie de portal. Nesse momento, por volta de vinte pessoas saíram ao mesmo tempo para vomitar. No fim da cerimônia, todos comentavam que tinha sido um “trabalho muito forte”. Nesta sessão, tomei dois despachos com o copo cheio (70ml), no entanto, não passei por efeitos purgativos, nem mesmo enjoo, assim como também não acessei sensações

angustiantes. Ocorreu a manifestação da incorporação dos guias (Caboclos), tive estímulos visuais como símbolos coloridos e feixes de luz, e cantei os hinos com vigor, com voz mais bonita que o convencional.

No dia seguinte, sucedeu uma das sessões mais importantes do ano: o trabalho de *sexta-feira santa*, que começa na quinta e após a meia noite retira-se os instrumentos e continua a execução musical apenas na voz e maracá. Após o trabalho de *cura* do dia anterior, eu não consegui dormir, me sentia extremamente energizado. Passei o dia acordado, consumindo, em alguns momentos, Santa Maria e rapé. Porém, ao iniciar o ritual (por volta das 21h), eu já me encontrava bastante cansado e, conseqüentemente, vulnerabilizado. Bastou apenas meio copo (aproximadamente 35ml), para que o mesmo Daime me impulsionasse para uma experiência extremamente difícil. Note-se: no dia anterior eu havia ingerido um volume quatro vezes maior da bebida (140ml).

Vieram à tona uma série de questões pessoais: vida amorosa, filhos, emprego, e o próprio curso de doutorado. O Daime me “torceu” – como se diz entre os daimistas – fisicamente, mentalmente, espiritualmente e emocionalmente. Fisicamente porque vomitei muito, ao ponto de doer a garganta. Mentalmente porque em muitos momentos a sensação era de estar perdendo a sanidade. Espiritualmente porque mirei seres espirituais das mais diferentes estéticas, o que por vezes assusta e, ao mesmo tempo, me sentia desconectado da “força cristã”, em um dia tão simbólico nesta tradição; também não ocorreu a manifestação dos guias, o que sempre traz segurança e conforto nos trabalhos. E emocionalmente, porque no bombardeio de afetos, acessei inclusive medo aterrorizador e tristeza profunda. Como diz no hino “Instrução”, de Maria Marques Vieira, “eu vou torcer os meus caboclos”:

Eu digo para todos
 Meus irmãos seguir em frente
 Todos se corrijam
 Para ver se vai na frente
 [...]
 Agora a instrução mudou um pouco
 Eu aqui eu pego todos
 E vou torcer os meus caboclos
 Quem não prestar atenção
 Vai ver seu corpo balançar
 Aqueles que merecer
 Vai ver seu corpo estremecer
 [...]
 Todos vão se corrigir
 E vejam aonde vai doer
 Que eu não posso ter pena
 De quem procura merecer
 [...]
 (Instrução – hino 41 – Hinário “O Mensageiro” – Maria Marques Vieira)

Como visto neste exemplo narrado acima – uma típica passagem, conceito que explanarei adiante –, entrar na força não diz respeito somente à concentração da bebida e nem o volume consumido. Estes parecem ser elementos secundários nessa operação. Contam também a preparação da pessoa, sua condição de “firmeza” ou vulnerabilidade, suas habilidades em lidar com os “processos”. Ou seja, são muitas variáveis que potencialmente influem na experiência com a bebida dentro do ritual. Mas, na cosmovisão daimista, o principal fator é a própria espiritualidade. O Daime, enquanto professor, e os seres divinos / espirituais integrados a essa bebida e a essa doutrina: são eles que agem, são eles que escolhem, o que cada participante vai experienciar. Há uma tecnologia de controle ritual para algo que não é possível exercer controle absoluto.

Numa perspectiva interacionista, Howard Becker – no clássico texto “Tornando-se um usuário de maconha” (2008[1953]) – analisa o uso da maconha como um processo de aprendizado social. O autor afirma que para se tornar usuário é necessário ao sujeito “(1) aprender a fumar a droga de uma maneira que produza efeitos reais; (2) aprender a reconhecer os efeitos e associá-los ao uso da droga (aprender, em outras palavras, a ter um barato); e (3) aprender a gostar das sensações que percebe.” (Becker, 2008, p. 67). Desse modo, o aspirante a usuário de maconha precisa aprender, com os usuários mais experientes, a forma certa de usar – como tragar, segurar, inalar – para que os efeitos possam se manifestar. Os efeitos, no entanto, não são autoevidentes: o iniciante precisa aprender a interpretar as sensações corporais e cognitivas como sendo “estar chapado”. Por fim, é preciso aprender a gostar desses efeitos. O que poderia ser estranho ou desconfortável passa a ser interpretado como prazeroso, divertido ou interessante, em interação com o grupo.

Podemos reconhecer etapas semelhantes no contexto do Daime, mas com uma diferença fundamental. Enquanto, para Becker, o aprendizado do uso da maconha se dá unicamente pela interação social entre indivíduos, no Daime a aprendizagem envolve uma rede de mediações muito mais ampla e complexa. A própria bebida é concebida como *professora*, dotada de agência e capaz de transmitir ensinamentos diretamente ao corpo e à mente do iniciado.²⁸⁷ Somam-se a ela as entidades espirituais que acompanham o trabalho, os hinos que condensam saberes doutrinários e afetivos, e, evidentemente, a transmissão oral e prática feita pelos irmãos mais antigos, padrinhos e madrinhas. Além disso, o ambiente natural pode influenciar, assim como o próprio silêncio – da concentração os mesmo dos serviços devocionais – pode ser

²⁸⁷ Importante ressaltar que, no contexto daimista, não apenas o Daime, mas também a cannabis (Santa Maria) é considerada pelos adeptos como professora.

pedagógico.²⁸⁸ Dessa forma, a socialização daimista não se limita a um processo inter-humano, mas se dá em um campo relacional que integra humanos e não-humanos, visíveis e invisíveis, configurando um regime pedagógico singular.

Em primeiro lugar, é necessário aprender a “consagrar” a bebida, o que envolve uma preparação corporal que inclui o jejum de sexo, álcool, outras drogas²⁸⁹ e carne vermelha²⁹⁰ nos três dias que antecedem ao ritual. O descumprimento dessas regras pode dificultar ou mesmo impedir que o sujeito “entre na força”.²⁹¹ Uma vez cumprida a dieta, seguem-se instruções específicas para o momento da experiência: manter a postura ereta, o silêncio e a concentração; evitar ao máximo sair do recinto ritual, sob o risco de se expor a espíritos ou “energias pesadas”, já que a proteção é assegurada pela *corrente* dentro do salão; e acompanhar o canto dos hinários, ou, ao menos, manter-se receptivo às mensagens neles contidas. A própria dosagem da bebida é parte constitutiva dessa aprendizagem: uma ingestão excessiva pode resultar em uma experiência penosa, enquanto uma quantidade insuficiente pode não produzir os efeitos esperados. Em muitas igrejas, a dose é determinada pelo dirigente ou pelo fardado que serve o Daime, ao passo que em outras há maior flexibilidade, permitindo que o participante indique a quantidade que deseja beber.

Durante a experiência, é necessário aprender a reconhecer os efeitos. Assim como o iniciante em maconha precisa de orientação para entender “isso é estar chapado”, o neófito do Daime precisa de mediações para interpretar as sensações – o que é miração, o que é peia, o que é força. Sem esse repertório, a experiência pode parecer apenas desconforto físico ou confusão mental. Os sinais de imersão ao estado de força envolvem sensações corporais e mentais, mas também outros níveis de percepção, como relataram daimistas ao serem indagados por mim²⁹²:

Mercedes Isabel

Eu sinto que a força está chegando quando sinto calafrios, a visão fica turva, perco a noção de espaço e tempo, chegam vozes na minha cabeça.²⁹³

Acacio Luiz

²⁸⁸ Agradeço a Maria Betânia Albuquerque que, na arguição da defesa dessa tese, apontou uma “pedagogia do silêncio” no processo educativo do Daime.

²⁸⁹ A dieta diz respeito tanto a “drogas químicas” (crack, cocaína e lisérgicos), assim como a medicações psiquiátricas de uso contínuo. Nesse contexto, a cannabis não é considerada droga, e sim uma planta sagrada. No entanto, alguns centros daimistas não reconhecem o uso da Santa Maria e colocam a maconha como uma droga a ser incluída no jejum exigido. Há também os que consideram-na como sagrada mas optam por não utilizar durante os rituais de Daime.

²⁹⁰ É preciso ressaltar que o hábito de se evitar carne vermelha está relacionado à expansão das religiões ayahuasqueiras aos centros urbanos brasileiros e estrangeiros; o mesmo não é comumente observado nas regiões amazônicas, territórios originais de uso da bebida.

²⁹¹ O não cumprimento da dieta não impossibilita o neófito de acessar o estado alterado de consciência. Dada sua imprevisibilidade, a experiência com o Daime pode vir a ser “forte” ou “boa” mesmo sem a dieta.

²⁹² A mesma pergunta foi feita aos três: “quais são os sinais de que está acessando a força?”.

²⁹³ Mercedes Isabel é ativista canábica. Frequenta o Daime desde 2017, e é fardada desde 2022. Comunicação pessoal em 27/08/2025.

Sinto a força chegar quando, em um piscar de olhos, tudo muda. Vem um brilho, uma nitidez. O pensamento fica mais profundo, o corpo fica mais leve, o canto fica mais suave e firmado. A coisa fica mais séria e vem as reflexões nos hinos. Vem a sensação de estar sendo guiado no caminho do Mestre.²⁹⁴

Raphael Borda

Isso depende do nível do estudo. No começo, pra mim, era quando a barriga dava sinal, nem prestava atenção em outros detalhes. Meu estudo só me permitia enxergar isso. Com o tempo e conseguindo aumentar a percepção, você consegue ver a força chegar através de um simples cantar de um passarinho, uma folha que cai, no vento. Enfim, a força está em tudo, é a energia que nos rege. Nós entramos na força quando o campo da ilusão é derrubado pelo Daime. Não é a força que chega, somos nós que acessamos a força.²⁹⁵

Os relatos revelam que entrar na força é uma experiência que articula dimensões corporais, rituais e cosmológicas, variando conforme o modo como cada praticante a percebe e a narra. Para Mercedes, a chegada da força manifesta-se sobretudo no corpo, em calafrios, visão turva e vozes, mostrando como o organismo se torna o primeiro campo de inscrição do Daime. Já Acacio descreve a força como uma nitidez súbita, em que o corpo se torna mais leve e o canto mais firme, destacando o papel do ritual e dos hinos como linhas que orientam e organizam a experiência. Raphael, por sua vez, enfatiza o aprendizado processual: no início reconhecia a força apenas pela purga, mas com o tempo passou a percebê-la em sinais sutis do mundo natural, compreendendo que não é a força que chega, mas o sujeito que aprende a acessá-la.²⁹⁶ Esses relatos evidenciam que a força não é apenas um efeito da substância, mas um campo pedagógico e relacional no qual o Daime atua como bebida professora, mediando a travessia entre o corpo individual, a coletividade ritual e a energia cósmica que os daimistas reconhecem como fundamento da realidade.

Por fim, é necessário que os neófitos aprendam não apenas a lidar, mas a apreciar – ou ao menos suportar – os efeitos da bebida. No universo do Daime, esse aprendizado implica reconhecer a peia como ensinamento, a miração como revelação e o vômito como purificação. Sensações e manifestações que poderiam ser vividas como mal-estar, desconforto ou fracasso da experiência passam a ser ressignificadas dentro da cosmologia daimista, adquirindo valor pedagógico e espiritual. O que, em outros contextos, seria entendido como sofrimento físico ou excesso corporal, no Daime se torna oportunidade de aprendizado, disciplina ou cura. Trago um exemplo: após um trabalho de cura ocorrido em 30/08/2025, considerado pelo grupo como “muito forte”, Alyson Pucena, fardado há quinze anos na igreja Estrela Dourada, relatou-me:

²⁹⁴ Acacio Luiz é pedreiro. Frequenta o Daime desde 2019 e é fardado desde 2022. Comunicação pessoal em 21/08/2025.

²⁹⁵ Raphael Borda é publicitário. Frequenta o Daime desde 2009 e é fardado desde 2021. Comunicação pessoal em 21/08/2025.

²⁹⁶ Também é comum utilizar a palavra “pegado” para designar o estado de força, o que pressupõe que a força nos pega.

“*Hoje eu vomitei muito. Graças a Deus que eu vomitei.*” A frase condensa uma lógica própria da doutrina: aquilo que, no senso comum, seria classificado como desagradável ou indesejável é, no interior do ritual, interpretado como sinal de êxito e bênção. O vômito não apenas alivia o corpo, mas é compreendido como limpeza espiritual, expulsão de energias negativas e abertura para novos entendimentos. Desse modo, manifestações corporais que poderiam ser lidas como inerentemente ruins são reelaboradas como afetos positivos – limpeza, purificação, compreensão e aprendizado – reafirmando a dimensão pedagógica da bebida professora.

5.2 – A bebida professora e os seus dispositivos pedagógicos

A conexão entre planos distintos parece ser uma operação característica do universo ayahuasqueiro. Visões, cheiros, técnicas corporais e materiais, rezas, experimentações e conhecimento botânico, são todas colocadas em mediações compondo um rizoma de agenciamentos psicoativos, botânicos, sociais e espirituais. (Fecher, 2017, p. 168)

Dentro do rizoma de agenciamentos que configuram o consumo ritual do Daime / ayahuasca, podemos conjecturar que a principal potencialidade dessa bebida é a pedagógica. O Daime é o professor, como dizem os hinos:

O Daime é meu professor
 Ele está de olho (3x)
 Na minha mudança
 Daime meu professor
 Sempre está de olho (3x)
 Na minha esperança
 És grande professor
 De palavra verdadeira
 Obrigado senhor
 Professor de Estrela
 (Professor de Estrela – Hino 63 – Hinário “Daime Sorrindo” de Odemir Raulino da Silva)

O Daime é o Daime
 O professor dos professores
 É o Divino Pai Eterno
 E seu filho redentor
 O Daime é o Daime
 O Mestre de todos ensinamentos
 É o Divino Pai Eterno
 E todos seres divinos
 (O Daime é o Daime – Hino 84 – Hinário “O Cruzeirinho” de Alfredo Gregório de Melo)

Na literatura antropológica, a noção de “planta professora” pra se referir à ayahuasca se estabeleceu a partir da obra de Luis Eduardo Luna (1986), que pesquisou no contexto do Vegetalismo peruano. “Plants as teachers” ou “plant teachers” para se referir à expressão espanhola “plantas maestras” (Luna, 1986), traduzida para o Brasil como “plantas professoras” (Labate; Araújo, 2002; Labate; Goulart, 2004). Outros estudos antropológicos sobre o

Vegetalismo, escritos em português (Labate, 2011; Boschemeier, 2015), optaram por utilizar a expressão “plantas maestras”, das quais a ayahuasca não seria a única, mas sim mais uma professora, ao lado do tabaco e outras plantas.

Luis Eduardo Luna narra que entre xamãs ribeirinhos no Peru, a ayahuasca lhe era apresentada como um “doutor”, uma “planta maestra”, sendo um “veículo material para aceder a entidades invisíveis que abrem as portas a um tipo de conhecimento desconhecido para a maioria” (2002, p. 181). A ayahuasca e outras plantas seriam “possuidoras de espíritos sábios, teriam a faculdade de ‘ensinar’ às pessoas que as procuram”, “porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural, em especial do reino vegetal” (Idem, p. 183). Segundo Jeremy Narby, cujo contato com ayahuasca e tabaco se deu primeiramente em uma comunidade indígena Ashaninka na Amazônia peruana, “plantas maestras” seriam aquelas capazes de “transmitir conhecimentos a quem as consumisse” (Narby; Pizuri, 2022, p. 8).

Maria Betânia Albuquerque (2011; 2018) desenvolveu a noção de “plantas professoras” – nesses termos, e não “plantas maestras” – a partir de pesquisa no Santo Daime. A autora enfatiza a dimensão pedagógica do Daime, e afirma que nesse contexto “o conhecimento não é possível de ser obtido a partir dos livros ou da razão instrumental, mas sob o estado de êxtase, estado de expansão da consciência ocasionado pela ingestão da ayahuasca” (2018, p. 15). Como o Daime não é em si uma “planta professora”, haja vista que é a junção de mais de um vegetal, sendo, portanto, um “preparado vegetal” (Boschemeier, 2015) ou “infusão vegetal” (Shanon, 2003), proponho adequar a noção de “planta professora” para “bebida professora”. A própria Maria Betânia Albuquerque usou a expressão “bebida professora” em palestras recentes²⁹⁷, e atualmente ela afirma que o Daime “é uma bebida feita de plantas professoras ou ensinadoras”.²⁹⁸

A planta é quem concede a possibilidade do conhecimento, visto a sua característica de “ser divino” ou “planta professora”, pois, ao ingeri-la, a pessoa tem a oportunidade de entrar em contato com realidades extra materiais, cada vez mais sublimes, como a experiência do contato com o divino. Então, o acesso ao conhecimento procede através do contato com a planta dentro de um ritual com normas prescritas. Dito isto, a potência de deslocamento é o daime, enquanto a doutrina é o guia. (Ramos Filho, 2016, p. 83)

O Daime, então, é um ser dotado de agência, cuja potencialidade maior é ensinar. Essa relação multiespécie, humano-vegetal, isto é, entre os adeptos e a bebida professora, é sempre uma relação pedagógica, haja vista que o Daime sempre vai ensinar. Formada a *corrente*, em um trabalho, a tecnologia do estado de força possui seus dispositivos *mágicos* – ou *espirituais*, diriam os daimistas – para que os ensinamentos sejam acessados. Vamos chamá-los de dispositivos

²⁹⁷ Como nessa palestra em formato virtual ocorrido no Primeiro Encontro de Pesquisadores do Santo Daime: <https://www.youtube.com/watch?v=koOC8j84mHs>.

²⁹⁸ Comunicação pessoal em 21/08/2025.

pedagógicos da bebida professora: são as mirações, as peias, os insights, os constrangimentos, as passagens.

A miração, para o antropólogo Marcelo Mercante,

é a forma como os adeptos das religiões brasileiras que utilizam ritualmente a ayahuasca se referem à experiência visionária durante os rituais. É importante frisar que a miração não está restrita apenas ao que é visto, mas abrange também outras modalidades sensoriais, como a audição, o olfato [...], o tato, mas principalmente a intuição. Além disso, há a sempre constante presença da sinestesia, o que confunde e mescla ainda mais os sentidos durante a miração. A miração seria um evento sensorial polimodal, ou seja, que envolve várias modalidades perceptivas ao mesmo tempo. (2021, p. 277).

Já o antropólogo Alberto Groisman, que realizou pesquisa de campo no Céu do Mapiá, categorizou a miração do seguinte modo:

Miração é uma palavra especial, usada para definir o estado de consciência no qual é possível ter contato com a espiritualidade ou percebê-la. Ela se manifesta através de um conjunto de percepções que proporcionam uma sensação de transcendência. Paralelamente a essa sensação de transcendência, a miração revela as experiências mais profundas da espiritualidade, ou seja, o mergulho ou a ascensão aos planos superiores, ao astral superior, ao palácio Juramidam, aos jardins espirituais, aos locais onde residem os seres divinos da corte celestial. Este mergulho ou ascensão pode ser o encontro da luz divina, ou pode ser um insight sobre o cosmos, ou sobre o próprio eu.” (1999, p. 55).

A miração seria, então, uma potencialidade do estar na força. Potencialidade porque pode não ocorrer, mesmo encontrando-se no estado modificado de consciência. É um fenômeno sobretudo abrangente, pois apesar de estar relacionada ao verbo mirar, não abarca somente efeitos visuais. Em seu sentido mais restrito, a miração ocorre no formato de visões. No entanto, numa acepção mais ampla, pode ocorrer também através de sensações, percepções, audições, premonições, entendimentos, insights, estímulos corporais, vibrações, canalizações, projeções astrais, experiências mediúnicas (como a incorporação ou contato com espíritos). A miração ocorre quando o *mundo espiritual* se abre durante a força: “O espiritual é percebido e ontologicamente confirmado pela experiência da miração” (Groisman, 2022a, p. 75). Podemos também considerar a miração como a comunicação entre o participante e a bebida: é “a linguagem por meio da qual uma planta [a ayahuasca] fala aos humanos” (Fecher, 2017, p. 24).

Essa definição abrangente da miração, é preciso ressaltar, não é unânime. Muitos daimistas, por exemplo, não consideram a incorporação de espíritos como um formato de miração, em especial aqueles adeptos que vieram da Umbanda. No entanto, nessa minha proposta de incluir a incorporação também como miração, estou considerando a manifestação mediúnica ocorrida no estado de força que, quase sempre, está acompanhada de outros fenômenos, como percepções aguçadas, estímulos visuais e insights. De fato, a experiência da miração durante o estado de força pressupõe um entrelaçamento e sobreposição dos sentidos (a

sinestesia), assim como pensamentos intuitivos; não é algo que se manifesta apenas no campo visual. Contudo, nem todos os pesquisadores interlocutores dessa pesquisa concordam com essa definição ampla da categoria, diferenciando miração de insights. Voltarei a este ponto adiante.

O tema da miração também é abordado na literatura êmica. Alex Polari de Alverga, ex-guerrilheiro e escritor, foi um dos seguidores de Sebastião Mota de Melo no Céu do Mapiá, e depois fundou sua própria comunidade em Visconde de Mauá-RJ, o Céu da Montanha. Uma de suas obras, *O livro das mirações* (Alverga, 1984), descreve o fenômeno como experiências visionárias profundas e transformadoras, visões reveladoras que conectam o indivíduo a dimensões sagradas. São “janelas para o divino”, em que os daimistas recebem ensinamentos, mensagens dos seres espirituais e insights sobre a própria vida. Para Alex Polari de Alverga, que escreveu essa obra alguns anos após conhecer o Daime e depois trilhou uma carreira como padrinho / dirigente de igreja e comunidade daimistas, a miração é o cerne da experiência com o Daime e funciona como um caminho de iniciação espiritual.

Viajando nesta estrada
Avistei uma imensidão
Suspendi meu pensamento
Entrei na bela miração

Heia, Heia, Heia, Heia, Arrô
Heia, Heia
Nas asas do Condor

Ampliei minha vidência
No encantar da visão
Vi um reino encantado
É do Pai da Criação

Heia, Heia, Heia, Heia, Arrô
Heia, Heia
Na visão do Condor

Terra meu planeta água
Papai Sol e Mamãe Lua
Viva o Rei da Criação
A natureza imagem sua

Heia, Heia, Heia, Heia, Arrô
Heia, Rei Juramidã
Nosso Mestre ensinador
(Nas asas do Condor – Hino 69 – Hinário “O Pequeninho” de Saturnino Brito do Nascimento)

Outra categoria muito importante no que toca o estado modificado de consciência proporcionado pelo daime é a peia:

A peia é comumente entendida como uma "surra" aplicada pelo próprio daime, que na concepção nativa, é considerado um "ser divino" com vontade própria. A peia pode ser qualquer dificuldade ou sofrimento vivenciado pelo indivíduo em sua vida e, no ritual, se expressa por vômitos, diarreias, sudores, tonturas, abreações, visões aterradoras, entre outros. Ela é, contudo, vista como benéfica na medida em que auxilia no processo de "limpeza" física, moral e espiritual do

indivíduo e na conscientização sobre os motivos das dificuldades vivenciadas.
(Silva, 2004, p. 2)

A *peia* pode se manifestar por meio de efeitos purgativos, como vômito e diarreia, que os daimistas denominam de *limpeza*. Embora potencialmente desgastante, essa *limpeza* é sempre compreendida como benéfica, por atuar na purificação do corpo e da mente do participante. Além dos efeitos purgativos, a *limpeza* pode ocorrer de outras formas, como bocejos, choro ou manifestações mediúnicas, nem sempre associadas diretamente à *peia*. Por outro lado, sintomas como medo, angústia, cansaço extremo ou problemas pessoais cotidianos são considerados *peias* mais difíceis do que os efeitos purgativos isolados, ainda que possam se combinar – por exemplo, vômito acompanhado de intenso medo. Em certas situações, a *peia* se assemelha a uma “bad trip”, em que a multiplicidade de efeitos da bebida provoca sofrimento e sensação de perda de controle. Na maioria das vezes, a *peia* está intrinsecamente ligada à *miração*, na qual o adepto busca compreender, através da manifestação visual ou intuitiva, os motivos que explicam o sofrimento vivenciado, para que assim possa chegar à cura.

Tomar o Santo Daime
Corrigir os seus defeitos
Curar suas doenças
E não ser mais desobediente
(Estrela Divinal – hino 20 – Hinário “Hinário da Fé” de Mãe Baixinha)

Quando tu estiver doente
E o Daime for tomar
Te lembra do ser divino
Que tu tomou para te curar
(Quando tu estiver doente – hino 22 – Hinário “O Justiceiro” de Sebastião Mota de Melo)

As doenças que aparecer
É disciplina
Pra quem faz por merecer
Pedir aos espíritos curadores
Da linha de Arrochim
A Jesus Cristo Redentor

Ter fé e esperança
No pedido
Pensar em Deus
E na nossa Virgem Mãe
Não ter medo de morrer
E se sair correndo
É pior para você
(Linha de Arrochim – Hino 23 – Hinário “Linda Flor” de Vera Fróes Fernandes)

Podemos pensar a *peia* no Daime em diálogo com a noção de “cultos de aflição” desenvolvida por Victor Turner (2013). Para Turner, tais cultos emergem diante de experiências de sofrimento, doença ou crise, nas quais o infortúnio é interpretado como sinal de ruptura na relação entre indivíduo, coletividade e mundo espiritual. De modo semelhante, a *peia* no

contexto daimista é entendida não apenas como um efeito físico ou psicológico adverso da ingestão da ayahuasca, mas como um processo pedagógico e corretivo, no qual o sofrimento adquire valor de ensinamento espiritual. Assim como nos cultos de aflição o padecimento abre espaço para rituais de cura e reintegração social, no Daime a peia é interpretada como oportunidade de aprendizado e de recomposição das relações com o sagrado. O Daime é tido como um *ser divino*, que cura e que ensina. Nessa relação pedagógica com a bebida, o sofrimento da peia tem a potencialidade específica de ensinar. Desse modo, inspirado nas reflexões deleuzianas sobre Spinoza (Deleuze, 1978), podemos sugerir que a peia é um afeto negativo gerado pelo encontro entre corpo humano e corpo vegetal (Daime), mas que, como potência, gera um afeto positivo no corpo humano: o aprendizado.

Importante conceito psicanalítico, o insight é relacionado a uma compreensão súbita, discernimento, perspicácia, intuição (Abel, 2003). No contexto do Daime, o insight não se configura apenas como uma compreensão intelectual súbita, mas como uma experiência corporal, emocional e espiritual integrada, que emerge durante a *miração* ou em momentos de peia. O insight se torna, assim, uma espécie de entendimento que se manifesta no estado de força durante a prática ritual. Esse entendimento não é apenas intelectual, mas sobretudo emocional e espiritual: o adepto “entende” de uma forma totalizante – com o corpo, mente, e as emoções. Muitos insights são interpretados pelos daimistas como mensagens e ensinamentos da “bebida professora”, o Daime, considerado um ser divino.

Eu estava bem quietinho
Quando uma voz me falou
Tu te firma e tu te viras
Para ter outro valor

Logo aí que me virei
É o Daime, é a Luz
É a força, é a vida
É o Mestre de Jesus

Quando esta Luz me clareia
Vejo meu Pai mais na frente
É penoso na matéria
O espírito ‘mui’ contente

O convite que nos faz
É que se deixe a ilusão
Com clareza na Doutrina
É que se segue a São João
(Bem quietinho – Hino 152 – Hinário “O Cruzeirozinho” de Alfredo Gregório de Melo)

No universo do Daime, o insight não é percebido apenas como autorreflexão, mas como fruto de uma comunicação com a inteligência espiritual da bebida. Muitos adeptos narram esses momentos como “recados” ou “ensinamentos” recebidos diretamente do *Astral*, interpretando-os

como mensagens de entidades, divindades ou mesmo dos grandes líderes falecidos, como Mestre Irineu e Padrinho Sebastião. Um praticante, por exemplo, pode relatar: “na miração, senti que o Mestre falou comigo e me mostrou onde eu estava errando”; outro, diante de uma peia intensa, afirma: “foi o Daime que me corrigiu, me obrigou a enxergar o que eu não queria ver”.

Assim, o insight pode vir associado a uma miração vívida, a uma experiência de sofrimento purgativo ou ainda surgir de modo mais silencioso, apenas na intensidade do estado de força. Pode acontecer em meio a uma atmosfera de paz e beleza, ou em um cenário de dor e aflição – mas sempre é narrado como aprendizado. Embora muitas vezes descrito como uma revelação repentina, o insight, para os daimistas, também pode demandar esforço, disciplina e abertura para o trabalho espiritual, funcionando não raro como um processo de cura ou de desobsessão, capaz de desfazer pensamentos negativos e liberar novas possibilidades de vida.

Outra potência pedagógica do Daime é o constrangimento. Este pode estar relacionado à miração e, mais comumente à peia e aflição. Talvez a forma mais eficaz dessa bebida professora ensinar, ao menos uma das mais, é nos constrangendo. É comum nos hinos uma espécie de “puxão de orelha” ou “chamada na disciplina”, expressões que se ouvem comumente entre os daimistas para se referir à cobrança que o Daime faz aos adeptos:

Examine a consciência
 Examine direitinho
 [...]
 Vamos meus irmãos
 Vamos todos se humilhar
 Pedir nosso perdão
 Para o nosso Pai nos perdoar
 Quem quiser que se aguente
 Não tem a quem se queixar
 [...]
 (Examine a consciência – hino 71 – Hinário “O Justiceiro” de Sebastião Mota de Melo)

É procurar fazer o certo
 E no Poder confiar
 Que aqui dentro da verdade
 Não se pode vacilar
 (Eu me seguro com o Mestre – hino 4 – Hinário “O Pequeninho” de Saturnino Brito do Nascimento)

Estou te vendo, estou te olhando
 Sim senhor
 Estou por dentro do teu pensamento
 Sim senhor
 Tenha cuidado
 Sim senhor
 Estou sabendo o que está acontecendo
 Sim senhor
 Olhe pra mim, olhe pra mim
 Sim senhor
 [...]
 (Estou te vendo – hino 80 – Hinário “O Assessor” – Francisco Fernandes Filho)

Se entretém na ilusão
 E se esquecem da obrigação
 Pensam que estão em pé
 Estão com a venta no chão
 (Clamor – hino 130 – Hinário “O Assessor” – Francisco Fernandes Filho)

No texto “A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes”, Edgar Barbosa Neto e Márcio Goldman (2022) mostram que a vergonha não deve ser entendida como um sentimento negativo ou humilhante, mas como uma dimensão constitutiva do respeito em certos contextos afro-ameríndios. Eles argumentam que, nesses universos, vergonha e respeito estão entrelaçados: sentir vergonha diante do outro é reconhecer sua alteridade, a sua potência e, portanto, posicionar-se de forma cuidadosa e ética na relação. A vergonha, muito diferente da culpa – e muito melhor que ela –, é um afeto pedagógico que regula os encontros e impede que uma parte anule ou sobreponha-se à outra. Em contraste, a tolerância (que os autores chamam de “maldição”) seria uma forma condescendente e assimétrica de lidar com a diferença – aceitando o outro de cima para baixo, sem realmente reconhecê-lo.

Se trazemos isso para o Daime, podemos dizer que o constrangimento produzido pela bebida – seja na peia, na *limpeza* (purgas), nas mirações desconfortáveis ou nas “chamadas na disciplina” – opera de modo semelhante à vergonha descrita por Barbosa Neto e Goldman. Ele desestabiliza o sujeito, coloca-o em posição de vulnerabilidade e humildade, e, ao fazê-lo, abre espaço para uma relação mais respeitosa e cuidadosa com o sagrado e com toda alteridade que o consumo da bebida proporciona. Assim como a vergonha é condição de respeito nos encontros de saberes, o constrangimento é condição de aprendizado no Daime: ambos atuam como forças que limitam a arrogância do eu-humano, corrigem excessos e criam possibilidades de transformação pela via desconfortável, e necessária, da vergonha / constrangimento.

Por fim, a passagem, uma categoria tanto quanto nebulosa, porém bastante comum entre os adeptos do Daime. A passagem pode ser uma miração, uma peia, uma situação que levou a um insight, um constrangimento, ou o conjunto de todas elas, ou uma combinação entre elas – poderíamos propor uma operação matemática de análise combinatória: miração e peia; miração, insight e constrangimento; peia e insight; e assim por diante. Trata-se, em todo caso, de algo que “se passa” na força, ainda que não se restrinja a um trabalho específico, pois uma passagem pode se estender por meses ou anos, atravessando dezenas, até centenas, de trabalhos. Há relatos frequentes, por exemplo, de pessoas que passam longos períodos sob a sensação de que a morte se aproxima – experiência que eu mesmo atravessei e da qual ouvi múltiplos testemunhos. Com o tempo, entretanto, esse pressentimento vai se transformando: aprendizados são integrados, mudanças pessoais se consolidam e, por fim, a sensação desaparece.

Esse seria um caso de passagem de longa duração; mas há também aquelas que decorrem em poucos minutos. Em comum, todas as passagens carregam um caráter de episódio e supõem um decurso, um atravessamento. A passagem pode ser compreendida, à luz de Victor Turner, como um processo liminar: um estado de indefinição em que a pessoa não é mais a mesma de antes, mas ainda não alcançou uma nova estabilidade, estando submetida a provações, ensinamentos e desestabilizações que abrem espaço para uma reconfiguração subjetiva. Assim como nos ritos de passagem clássicos, também no Daime a experiência da liminaridade – marcado por revelações, aprendizado e, muitas vezes, sofrimento – conduz a uma reintegração transformada.

Eu tô ruim, eu tô com dor
Tô precisando levantar
Eu faço prece, eu tomo Daime
É Omulu que vem de lá

Vem no vento, vem no tempo
Está no chão, está no ar
É uma bola que me embola
E faz girar

A vida e a morte, a morte e a vida
Duas forças a me pegar
É Omulu rodopiando
Me ensinando a equilibrar

A vela acesa, a cova aberta
E o Daime a me pegar
Eu tô sarado, eu tô pronto
Quem falou foi Oxalá

Eu me levanto, fecho a cova
Pego a cruz e vou rezar
A natureza que me deu
Essa passagem pra eu passar
(Omulu – Hino recebido por Sr. Jarino ofertado a Raimundo Nonato –
Hinário desconhecido²⁹⁹)

O Daime pode ser compreendido como uma “proposição cosmopolítica”, no sentido proposto por Isabelle Stengers (2018), na medida em que convoca humanos a se abrirem para modos de existência não-humanos e para formas de conhecimento que escapam à racionalidade ordinária. Sua principal força cosmopolítica é pedagógica: ele se apresenta como “bebida professora”, cuja agência se realiza por meio de diferentes dispositivos – a miração, a peia, os insights, o constrangimento, as passagens. Cada um desses modos de manifestação potencializa

²⁹⁹ Raimundo Nonato é uma das lideranças da vertente daimista Pronto Socorro (ver capítulo 1). Não pude mapear o nome completo de Sr. Jarino e nem o título de seu hinário. O hino “Omulu” pode ser contemplado na voz de Luciano Dini, dirigente da igreja daimista Céu Sagrado, em Sorocaba-SP, no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=DpiihXSa6Gg>.

o adepto a pensar, a reposicionar-se diante do espiritual, de si mesmo, da coletividade, da(s) natureza(s), instaurando novas relações e possibilidades de mundo. A pedagogia do Daime, portanto, não é apenas individual, mas cosmopolítica: abre espaço para que múltiplos seres – divindades, entidades, Encantados, mestres e padrinhos falecidos, e a própria bebida – intervenham no processo de aprendizagem, produzindo um campo experiencial em que outros mundos se tornam possíveis.

Kenneth Tupper (2015) propõe pensar a relação dos enteógenos com o conceito de inteligência existencial, destacando as plantas mestras como instrumentos cognitivos. Sua reflexão se apoia na teoria das múltiplas inteligências de Howard Gardner (1983), que inicialmente elencou sete tipos de inteligência: linguística, lógico-matemática, espacial, musical, cinestésica, interpessoal e intrapessoal. Em trabalhos posteriores, Gardner (1999a; 1999b) sugeriu a possibilidade de mais dois modos de inteligência: a naturalista e a espiritual, substituindo esta última pela inteligência existencial para evitar se aprofundar em “território repleto de armadilhas teológicas” (Tupper, 2015, p. 7). Com base nesse arcabouço, Tupper (2015, p. 7) define a inteligência existencial:

A inteligência existencial, como Gardner a caracteriza, envolve uma capacidade ampliada de apreciar e considerar os enigmas cosmológicos que definem a condição humana, uma consciência excepcional dos mistérios ontológicos, metafísicos e epistemológicos que têm sido uma preocupação perene para povos de todas as culturas.

Tupper (2015) relaciona o uso de enteógenos a todos os critérios que Gardner (1999a) propôs para a definição de inteligência existencial, elegendo as plantas mestras como instrumentos cognitivos poderosos para o desenvolvimento desse tipo de inteligência. Seu objetivo é “apresentar estes conceitos de maneira que a possibilidade do uso dos enteógenos possa ser seriamente considerada por aqueles que têm interesse por uma educação nova e transformadora” (Tupper, 2015, p. 18). O autor classifica a ayahuasca como uma planta mestra, ressalta a importância do contexto ritual e afirma: “O uso de um enteógeno como a ayahuasca é um exemplo de uma tradição antiga e ainda viva em muitas culturas de empregar psicoativos como instrumentos que estimulam tipos fundamentais de compreensão” (Idem, *ibidem*). No Daime, essa pedagogia se manifesta por meio da força, que, através de seus dispositivos – a miração, a peia, o insight, o constrangimento e a passagem –, atua como um instrumento cognitivo vivo, capaz de provocar experiências de aprendizado profundo e transformador, ampliando a inteligência existencial dos adeptos.

5.3 – Antropólogos na força

Em junho de 2010, eu com vinte e três anos e há apenas um ano e pouco filiado ao Daime, junto com minha mãe – que havia começado a ir no Daime com grande interesse através de mim, mas ainda não era fardada – fui a um trabalho em comemoração ao dia de São Pedro. Eu particularmente não queria ir neste dia. Estava muito mais inclinado a uma noite boêmia. Porém, sem minha presença, minha mãe não chegaria lá, devido ao longo caminho e o perigo de se fazê-lo sozinha. Quando chegamos, o ritual já havia começado. Tomamos o Daime e adentramos nas fileiras.

O arrependimento foi instantâneo. Comecei a pensar nos amigos e amigas que poderia encontrar naquela noite e a questionar profundamente o porquê de ter ido mesmo contra a vontade. Para intensificar esse sentimento, a grande maioria da ala jovem da igreja não estava presente nesse trabalho, que estava muito menos cheia que o normal. Havia menos de meia dúzia de jovens, como eu na época. O arrependimento cresceu e se manteve durante toda a primeira parte do trabalho, em que cantamos o hinário *O Pequeninho* do Padrinho Saturnino, na época com pouco mais de 40 hinos (hoje possui quase o dobro). A experiência, até então, tinha sido apenas de agonia e mal estar, acompanhadas de vários momentos de náuseas e ânsia de vômito.

No intervalo, fui pitar Santa Maria com Fernando Viana, meu padrinho no Daime. Hoje falecido, naquele momento contava com quase cinquenta anos. Logo que sentamos em roda, passei a reclamar. Fernando, enquanto preparava e acendia o pito, me observava atentamente. Logo após algumas rodadas, quando a cannabis passou a fazer efeito, Fernando me deu uma “chamada”, uma bronca por eu estar reclamando de estar tendo a oportunidade de participar de um ritual que busca o divino. Entrei em um silêncio prolongado, e a Santa Maria e o Daime conversaram comigo – quero lembrar que a Santa Maria potencializa o efeito do Daime quando usada após o ritual ou em conjunto (MacRae, 2005). Eles constrangeram-me assustadoramente. Enxerguei toda minha arrogância. “Quanta arrogância, ser humano”.

Antes de iniciar a segunda parte, fui ao pé do Santo Cruzeiro, talvez o local mais sagrado da igreja. Uma espécie de assentamento que concentra a energia dos *seres divinos* do panteão daimista. Pedi sincero perdão ao Mestre Irineu, e pedi para que me fizesse trabalhador desta linha – o Santo Daime.³⁰⁰ Voltei ao salão pronto pra cantar, com meus irmãos e irmãs de doutrina, o hinário *Novo Horizonte*, do Padrinho Luiz Mendes do Nascimento. Os hinários de ambos os padrinhos, Luiz Mendes e seu filho Saturnino, se configuram como de extrema importância para a igreja Estrela Dourada, que segue a vertente fundada pelo primeiro e atualmente presidido pelo segundo, o herdeiro de seu legado.

³⁰⁰ Nos meus primeiros anos como daimista, carreguei uma dúvida se estava na religião certa, pois sempre tive uma admiração muito grande pela Umbanda.

Ao iniciar a segunda parte, com poucos minutos após tomar o Daime, começou uma vontade de vomitar que não passava, porém o vômito não se concretizava. Renan, um grande amigo que era recém-fardado³⁰¹, estava passando muito mal, e nem conseguiu adentrar o salão depois de tomar a bebida. Eu saía e voltava ao espaço do ritual, almejando vomitar, o que não acontecia. Até que Renan sinalizou pedindo uma ajuda e disse: “fica aqui um pouco comigo”. Nesse momento, eu fechei o olho e mirei um “ponto riscado” de “Caboclos de flecha”: símbolo utilizado por diversas tradições da umbanda, era uma espécie de círculo com uma flecha que o cortava, e outros pequenos detalhes. Em seguida, involuntariamente meu corpo deu um giro sobre si próprio, e eu comecei a falar em uma língua que parecia ser indígena. Isso ocorria de uma forma que eu não conseguia controlar.

Renan, que mal conseguia erguer a cabeça, olhou um pouco assustado. Aquilo era novo pra nós, ainda mais se levar em consideração que a vertente daimista que seguíamos na Estrela Dourada não realizava o “estudo” da Umbanda, isto é, não havia aderido ao processo de umbandização – fenômeno que ocorreu com muitas igrejas daimistas. Minha mão passou a vibrar e balançar sobre sua cabeça. De olhos abertos, mirava redemoinhos coloridos saindo da minha mão e adentrando o corpo de meu amigo, que rapidamente ficou bem. De repente, a “entidade” já não estava mais ali. Eu, no entanto, me encontrava no auge da força. Mal conseguia andar. Renan me ajudou a caminhar até o monumento do Santo Cruzeiro, e voltou a participar do bailado que estava acontecendo. Eu, ali sentado, passei a receber inúmeros insights relacionados ao funcionamento da vida espiritual, do plano *Astral*, além de particularidades de minha própria existência aqui na Terra. Voltei para o salão quando o trabalho já estava próximo de encerrar.

* * *

Na experiência pessoal narrada acima, imerso no estado modificado de consciência – a força – vivi a miração em suas formas múltiplas. As intensidades manifestaram-se como visões, incorporações e um longo encadeamento de insights que, tomados em conjunto, configuraram uma passagem – para mim, uma passagem marcante, daquelas que impulsionam a inteligência existencial de que fala Tupper (2011). Mas seriam legítimas tais experiências diante do saber acadêmico? Em um texto recente, ao revisitar os dados de campo colhidos no Mapiá entre 1989 e 1991, Groisman (2022b) nomeia de “medo do dodecafonismo” esse receio de ultrapassar os limites do que é tradicionalmente aceito na academia. Naquele momento, ainda como mestrando

³⁰¹ Hoje Renan é uma das lideranças da igreja, e possui o cargo de “puxador” (cantor) oficial dos hinários.

na UFSC, o antropólogo não atribuiu valor a episódios que hoje, três décadas depois, assume como centrais – como a experiência de incorporação de uma entidade ou orixá, ou outras passagens vividas sob a força do Daime.

Maicon Fecher, antropólogo-biólogo que escreveu sobre a miração em sua dissertação de mestrado (Fecher, 2017), afirmou-me em entrevista:

Teve uma questão no meu mestrado, que eu comecei a debater na dissertação, que são as mirações. O viés que tem é daquele que tudo acontece na mente da pessoa, análise psicológica, no campo do simbólico. Mas na experiência da galera que eu entrevistei, aconteciam [...] coisas efetivamente, dentro do mundo real. Eu não gostei do meu trabalho, eu reescreveria de novo. Porque eu fui só no início da problemática, não aprofundi. Mas é isso, que as mirações são algo muito maior do que algo que ocorre na mente.³⁰²

Fecher argumenta que a miração com ayahuasca “é algo que interfere na realidade, e não só no âmbito simbólico mental. As pessoas tomam pra resolver questões de casamento, resolver questões da vida. Ela tem uma dimensão de interferência pragmática nesse mundo físico”.³⁰³ Ele critica a visão junguiana das *mirações*, que seria muito substancializada, “como puramente um efeito mental muito eficaz”.³⁰⁴ Evoca a ideia de cosmoprática, do texto de Tânia Stolze Lima (2018) sobre o encontro da ayahuasca com o povo Yudjá: “ela fala que eles usam ayahuasca pra caçar, pra pescar. Não tem a ver com processos mentais somente, mas tem a ver com uma pragmática. Ela chama isso de cosmoprática, de especulação pragmática”.³⁰⁵ Fecher, na entrevista, justificou seu argumento com exemplos dos povos indígenas que teve contato em seus trabalhos de campo:

Os Yawanawá, por exemplo, eles tomam ayahuasca pra recuperar os cantos que eles perderam. Eles usam uma ayahuasca específica, principalmente quando usa o miolo da jarina, que é pra ter visões de como eram as roupas, como eram os cantos, como eram os passos. Eles tomam a parada pra ir num passado pra reconfigurar o presente em termos práticos. Uma história emocionante foi que os Kaxinawá tinha um patrão, que os escravizou e ao mesmo tempo ajudou eles, um negócio meio estranho. E os Puyanawa também, um processo muito forte de colonização, também tinha esse patrão. E eles deixaram de tomar ayahuasca, viraram evangélicos. E quando voltaram a tomar, eles passaram a lembrar da maloca coletiva onde eles moravam. Todo mundo voltou a beber ayahuasca, e mirar com a maloca coletiva, e a ayahuasca passou a mostrar pra eles a maloca. Eles contam que começaram a andar na mata, em busca dela, e chegaram em duas samaúmas, muito próximas uma da outra. Parecia até um portal. E quando chegaram no platô, eles acharam os cacos de cerâmica, o resto de fogo. É uma história muito forte pra eles. A ayahuasca levou eles a um ato prático. Esse é âmbito que me interessa em trabalhar.³⁰⁶

³⁰² Entrevista via meet em 20-10-2022.

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Idem.

³⁰⁶ Idem.

Da fala de Fecher podemos depreender que, entre os Yawanawá, os Kaxinawá, os Puyanawa, e outros povos do tronco Pano, a bebida atua como um dispositivo fundamental para a recuperação de cantos, imagens, vestimentas, passos rituais e casas coletivas. Não se trata apenas de um exercício de memória, mas de uma reativação de um patrimônio imaterial interrompido pelos processos de colonização, escravidão e evangelização. Nesse contexto, a ayahuasca emerge como um agente de uma espécie de “arqueologia visionária”, em que o passado se manifesta no corpo e na visão, abrindo possibilidades concretas de ação no presente. Não somente uma mediadora simbólica, a bebida é reconhecida como sujeito ativo na reconstituição cultural e territorial, fornecendo coordenadas para a retomada de práticas coletivas e espirituais. O retorno à ayahuasca configura, assim, um retorno à coletividade, à memória e ao território, instaurando um movimento contracolonial (Bispo dos Santos, 2015) que desafia as rupturas impostas pela história e reabre caminhos para a continuidade e a (re)invenção das tradições.

Fecher também narrou como a ayahuasca mudou, de forma prática, a sua própria vida:

O Boutique das Ervas foi uma orientação do Daime. Eu vim de uma família muito pobre, sempre tudo muito difícil de grana. Pais separados. E Petrópolis é uma cidade que teve uma industrialização absurda. Tem uma burguesia aqui, mas é uma cidade muito pobre, apesar de muito bonita. E minha família faz parte disso. Então eu sempre pedia pra ter uma vida melhor. E o Daime sempre falava pra eu trabalhar com plantas. Eu não entendia: “será que é pra eu vender mudas”? Mas a coisa foi andando, o Daime foi gradativamente trabalhando, e eu entendi quando eu tive uma miração que eu abria uma geladeira, e tinha uma planta com a folha toda cheia de espinho, e o Daime falava que eu tinha que achar essa planta, porque era um remédio muito bom para as pessoas. De início, achei que era uma miração alucinante, que não tinha relação nenhuma com a realidade. Até que um dia eu estava andando aqui perto de casa, e vi um mulungu, peguei a planta, parecia um feijão. Tirei as sementes, levei pra casa e plantei. Esqueci aquilo lá, mas quando nasceu, eu vi a folha, e era igualzinha da miração. Pensei: “é de verdade”. Comecei a fazer extrato de Mulungu, geral pedindo, pessoas saindo da depressão, comecei a fazer outros extratos também. Tudo isso estudando paralelamente. Aí montei a Boutique das Ervas e fui trabalhar com isso.³⁰⁷

Sua loja, Boutique das Ervas, auxiliou em sua renda familiar durante o período de pandemia, e cresceu com o passar do tempo. Um tempo após a entrevista, Maicon Fecher foi iniciado na “tradição dos Orixás” do culto de Isese Lagba, do sacerdote Willer de Almeida.³⁰⁸ Sua iniciação foi para o Orixá Ossaim, o que reafirma a sua intensa ligação com as ervas e plantas, já que na cosmovisão Iorubá Ossaim (Ossanha, no feminino em algumas tradições) é o senhor de todas as folhas e ervas.

Essa iniciação para orixá também está relacionada a outra miração narrada por Fecher, mais precisamente a primeira que teve. Seu histórico com as religiões afro-brasileiras era, em

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁸ Sobre este culto, ver capítulo 1.

suas palavras, complicado: “meu avô e minha avó eram da Quimbanda, eram macumbeiros mesmo, feiticeros mesmo. Meu tio pegou isso. Eu queria me afastar disso”.³⁰⁹ Pela ligação do Daime com a Umbanda³¹⁰, Fecher teria demorado quatro anos para criar coragem de tomar a bebida. Até que, afirma: “a primeira miração que eu tive, eu estava numa aldeia africana, e tinha todos os orixás dançando em volta de uma fogueira. E eles se portavam como meus amigos. Então eu passei a me reconectar com isso aí, aí abriu”.³¹¹

A ressignificação do passado de sua família, em especial da figura do seu tio, com quem tinha forte ligação, também veio através de uma miração:

Eu tive uma miração no Acre com meu tio. Ela [ayahuasca] chegou em mim e disse: “você quer ter os professores indígenas, mas você sempre teve um professor do seu lado, e nunca soube. Seu tio Chico. Ele não sabia que era seu professor e nem você sabia que era aluno dele, mas ele te ensinou muita coisa sem você saber, e agora está na hora de tomar consciência, porque você perdeu muito tempo com seus preconceitos.” Quando ele faleceu, ele tinha um congá enorme, e minha tia me perguntou se eu queria, porque todo mundo estava com medo, que “era coisa de macumbeiro”. E eu falei que queria sim.³¹²

Não podemos afirmar que todas as mirações estão associadas a uma situação prática da vida, entendida de forma deliberada, mas geralmente esse fenômeno está relacionado a alguma transformação pessoal. Ana Gretel Böschemeier narra sua primeira experiência, ocorrida no âmbito da União do Vegetal, na cidade de Natal. Ressalta que dessa experiência surgiram questões a serem trabalhadas posteriormente na psicoterapia:

Foi incrível, fantástico. Teve a aparição de uma entidade feminina, que no momento eu interpretei como uma aparição da Virgem Maria [risadas]. Muito benevolente. Teve uma voz interna, como se fosse minha própria voz, mas de fora, me guiando por muitos espaços. Foi fantástico. Mas foi interessante essa voz me levando para os lugares. Era minha voz, mas era uma voz masculina, eu lembro. Ou seja, não era exatamente essa voz. Mas saía de mim, sabe? Depois teve a visão intrauterina. Me vi dentro da barriga da minha mãe. Eu vendo a luz de fora. Dizem que os bebês em gestação conseguem ver a luz, sentir a luz, entra a luz. Nessa miração eu vi isso. Tudo isso na minha primeira experiência, que foi fantástica. E o cabelo da minha mãe, conseguia ver também de dentro. Esse é voltar para o útero foi muito impressionante. Fiquei pensando muita coisa. Trabalhei na terapia várias questões que surgiram a partir disso. Teve a ver como toda uma conexão com linhagens. Acho que linhagens femininas.³¹³

Muitas vezes as mirações se escasseiam, principalmente pelo fato de que as funções e ocupações dos participantes nos rituais restringem a possibilidade de que aconteça. Isso pode gerar uma frustração, como relata Edward MacRae:

³⁰⁹ Entrevista via meet em 20-10-2022.

³¹⁰ Nem todas as tradições daimistas, como demonstrei no primeiro capítulo, tem alguma relação com a Umbanda. Geralmente são as igrejas ligadas à tradição deixada pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo, que são a maioria dos centros espalhados pelo Brasil, haja vista que essa vertente que mais se expandiu. As igrejas que Fecher visitou eram ligadas a essa tradição.

³¹¹ Idem.

³¹² Idem.

³¹³ Entrevista via meet em 13-07-2022.

Muitas vezes eu fico com uma certa frustração assim que eu passei muito tempo sem mirar muita coisa. É como se depois de um tempo eu tivesse acostumado a tomar o Daime, tivesse até envolvido com fiscalização, e outras coisas. Então, muito ocupado para ter miração. Passei muito tempo sem ter miração.³¹⁴

Fiscalização é um cargo ritual no Daime, exercida pelos membros durante os trabalhos. O fiscal é responsável por orientar os participantes que necessitem de algum auxílio, por manter a ordem e a disciplina no ritual, assim como dar suporte ao comandante e demais membros na condução do trabalho. O fiscal é um “guardião” da corrente, e zela pelo bom andamento da sessão. Estar envolvido com essa atividade acaba restringindo e inibindo a manifestação da miração, pois a pessoa se preocupa em manter-se capaz de estar disponível a auxiliar outras pessoas que possam precisar no decorrer do trabalho. Outras funções importantes nos rituais também podem limitar a eclosão da miração. Marcelo Mercante, dirigente da filial da Barquinha da Madrinha Chica em São Paulo, afirmou³¹⁵ que estar na função de dirigente do trabalho acaba diminuindo a ocorrência das mirações. Guilherme Meneses, membro fardado da Barquinha dirigida por Marcelo Mercante em São Paulo, cita a função de músico:

No começo eu tinha muita miração. Muito visuais, com jibóia, visões coloridas. Depois elas ficaram mais escassas na Barquinha. Mais difícil ainda quando você toca um instrumento, tem que puxar ali. Elas acontecem, mas não acontecem o tempo todo. Acontece eventualmente, num momento específico do ritual. Quando eu vou num trabalho de Santo Daime, eu miro bem mais.³¹⁶

Na Barquinha, Guilherme Meneses ocupa a função de músico, o que exige atenção. E pelo fato de ser o membro mais antigo depois dos dirigentes, espera-se que mantenha a *firmeza* durante os trabalhos, estando sempre vigilante. Quando vai ao Santo Daime, é apenas um visitante, o que não demanda maiores preocupações com a condução do trabalho; por isso mira bem mais, como vimos na citação acima. Já no início de sua trajetória como ayahuasqueiro, ele frequentava – quando não estava ele próprio na organização dos eventos – os rituais com indígenas, nos quais os participantes ficam “livres” para a experiência enquanto os rezadores indígenas conduzem a musicalidade.

A atenção acentuada dos músicos pode variar de acordo com o instrumento. Em minha experiência enquanto adepto, toquei violão em alguns trabalhos. Nessas ocasiões, a atenção era tanta que realmente não seria possível acontecer alguma miração e continuar participando ativamente da condução musical. Os instrumentos melódicos, como os instrumentos de corda, flautas, sanfonas, entre outros, exige que o músico decore a “narrativa melódica” da música, isto é, cada nota que compõe a melodia do hino. Já os instrumentos de percussão exigem apenas que

³¹⁴ Entrevista via meet em 18-03-2023.

³¹⁵ Entrevista via meet em 03-05-2023.

³¹⁶ Entrevista via meet em 19-04-2023.

acompanhem ritmicamente os instrumentos melódicos. Durante muitos anos fui percussionista na igreja Estrela Dourada, tocando djambê ou conga. Nessa função é muito mais propício que a miração ocorra sem precisar parar de tocar. Na posição de *tamboreiro*, como é chamado o percussionista no Daime, tive inúmeras situações de miração, sejam visuais, sejam através de insights.

Há, no contexto daimista, uma disposição empreendida para que a miração se manifeste: trata-se de adotar um estado de espírito ou um modo de abertura que cultive a chegada da miração e, com ela, a aprendizagem. Podemos aproximar esse movimento da noção de “útero de aprendizagem”, proposta por Gregory Bateson (2025[1972]), isto é, o contexto no qual um organismo “aprende a aprender”. No ambiente ritual daimista, afetado não apenas pelo encontro com a bebida professor (ingestão do Daime), mas também pela formação da corrente em uma exitosa execução musical do hinário, o adepto acessa uma disposição em que “percebe” a espiritualidade. Essa conjuntura – ambiente, comunhão da bebida, performance do hinário – funciona como uma matriz de aprendizagem (um “útero”, parafraseando Bateson) em que novos aprendizados possam vir com os dispositivos da força. O daimista aprende (a se colocar nessa disposição) a aprender (com o Daime).

Essa abertura, entretanto, convive com restrições práticas. O engajamento em funções rituais como a fiscalização, a música ou a dirigência pode inibir ou adiar a miração, uma vez que exige certo grau de vigilância e autocontrole. Há, portanto, uma tentativa parcial de regulação dos efeitos, de modo que cada adepto esteja apto a desempenhar sua função no trabalho. Contudo, o traço predominante é a imprevisibilidade: a miração pode emergir a qualquer momento do ritual e em qualquer pessoa. Em algumas situações, é possível conciliar a intensidade da experiência com a função exercida; em outras, não. Nessas ocasiões, um fiscal pode ser substituído, o músico pode interromper temporariamente sua participação e, em casos extremos, até mesmo o dirigente pode encontrar-se impossibilitado, momentaneamente, de conduzir a sessão.

Como já dito, embora o termo *miração* remeta ao verbo “mirar”, sua manifestação não se limita ao campo visual. Podemos, assim, identificar diferentes níveis de abrangência desse conceito: em um sentido amplo, a miração pode assumir formas múltiplas de experiência; em um sentido mais restrito, está associada a estímulos visuais; e, em um sentido ainda mais específico, designa a travessia de um portal em que se acessa a visão do ambiente espiritual e dos seres. Vejamos.

Marcelo Mercante

O Daime é uma ferramenta de autoconhecimento. Ele te mostra muita coisa sua, de como você funciona, mas isso para mim acontece muito mais através de

pensamento, do que da visão em si. Eu trabalho com a ideia de que isso também é miração, mas não é uma coisa visual. É você ter um insight sobre a tua vida, se tocando do que você é, o que está acontecendo na tua vida, como é que aquilo funciona, o que você realmente está vivendo. E tem gente que entra também nessa coisa da tua própria vida, você entra em cena de memória e tal.³¹⁷

Na fala de Mercante podemos ver a plasticidade dessa categoria: considerada de forma ampliada, a miração pode ser também um insight. Como uma “ferramenta de autoconhecimento”, o Daime estimula dispositivos de autoanálise, onde os aprendizados possam ocorrer por meio da reflexão. No mesmo sentido, afirma Francisco Araújo:

Minha relação com a bebida, eu não tenho muita visão não. Não vejo mandalas, não vejo coisas coloridas, costumo ver muito não. Mas meu processo com o Daime, ele me mostra o que tem pra mostrar, mostra os momentos que eu agi dessa maneira, as coisas que eu preciso corrigir. Os momentos que eu perdi as estribeiras, que perdi a paciência, que fiquei nervoso, os momentos que eu preciso ser mais calmo. O Daime vai me mostrando essas coisas, as minhas relações com as pessoas. Com minha esposa. Passa essa parte, o Daime vai mostrar a questão profissional, onde que estou errando, onde estou protelando. São as instruções que o Daime vai dando. Vai evocando memórias, o caminho que tenho que seguir. Por exemplo, tem uma oportunidade, se eu estou na incerteza, o Daime vai me mostrar que é isso mesmo, pra eu ir na fé. O Daime vai me mostrando, me apontando, vai conversando comigo de uma maneira mais intuitiva. Se eu tenho que levar peia, vou levar. Vou levar chicotada, eu vou levar, mas vou concentrar e respirar. Se a consciência pesa, o Daime vai me mostrar o momento que eu errei. Uma coisa mais intuitiva.³¹⁸

Com Araújo, o corpo-mente é afetado não através da experiência visual, mas numa dimensão pedagógica. O Daime é um agente que *ensina*: aponta erros, corrige posturas, evoca memórias e orienta decisões. A bebida professora aparece como um guia moral e ético. A comunicação entre o adepto e o Daime ocorre “de uma maneira mais intuitiva” e leva à autoavaliação e a uma conseqüente correção comportamental – não apenas consigo próprio, mas na sua relação com os outros. Mesmo quando se manifesta sob a forma da peia, esse sofrimento não é visto como castigo, mas como parte do processo pedagógico da bebida, que instrui, disciplina e acompanha o caminho do adepto.

Já Maria Betânia Albuquerque considera que esses insights, aprendizados, entendimentos não são, necessariamente, fruto de mirações:

Os conhecimentos obtidos quando eu tomo o Daime, não provém, necessariamente, da miração, mas são de natureza cognitiva. São intuições, sentimentos. [...] Os insights que eu tenho no Santo Daime não são exatamente produzidos pelas mirações, são mais de sentir, de entendimento, de perceber as situações na sessão. Olhar uma pessoa e saber que ela vai cair, que ela está precisando de ajuda, e na seqüência acontecer isso. Ou eu olhar para a situação e entender que precisa alguma coisa acontecer para mudar a graduação da sessão, para elevar o estudo. Não é algo que eu estou vendo, mas eu estou sentindo ali no meu corpo, que eu preciso cantar um hino, que eu preciso fazer alguma coisa,

³¹⁷ Entrevista via meet em 03-05-2023.

³¹⁸ Entrevista via meet em 09-09-2022.

que vai acontecer tal coisa. Esses entendimentos, que são intuitivos, eu não considero que sejam fruto de mirações.³¹⁹

Da fala de Albuquerque, pode-se depreender uma delimitação da categoria miração, que se distingue dos insights, intuições e sentimentos, estes últimos caracterizados como de “natureza cognitiva”. Nessa concepção, a miração estaria relacionada estritamente a estímulos visuais, enquanto que o campo da intuição seria de outra natureza.

Segundo MacRae,

Eu nunca tive muita miração de olhos abertos. Miração, miração mesmo, muito raro. Mas o que eu já tive, às vezes, quando você tá numa peia, uma coisa assim, daí você sai do salão, vai no banheiro, ou então, nem tem banheiro, você vai no matinho, e vê as plantas, elas vivas, elas falando com você. Pra mim é uma das coisas muito fortes que eu tenho com o Daime. Não é sempre que eu tenho isso. [...] Para mim, miração geralmente é por aí. Nunca tive nada auditivo, nada. Eu não tenho muito jeito musical também, quando eu comecei a tomar Daime, eu imaginei que eu estava recebendo uns hinos, mas eu acho que era puro ego. E visual, é com os olhos fechados.³²⁰

Os estímulos visuais podem ocorrer de olhos fechados, assim como a miração se manifesta quando o antropólogo percebe as plantas como “vivas, falando com você”. No entanto, o relato também aponta para uma experiência de “miração mesmo”, que, como veremos na fala de Albuquerque, pode ser compreendida como aquilo que ocorre ao ultrapassar o portal de luzes e cores:

Maria Betânia Albuquerque

Eu vejo os quadradinhos, as luzes de todas as cores. Aquela coisa que o [José Eliezer] Mikosz³²¹ descreve na tese de doutorado dele sobre arte ayahuasqueira, onde ele fala das imagens, dos diagramas. Eu vejo tudo isso. Eu vejo, mas não consigo dar um passo além disso. Eu fico aí nesse lugar. Eu acho que a miração é quando você atravessa esse portal das cores. Eu fico ali no início e isso me deixava muito em crise porque não conseguia fazer essa travessia. Eu me questionava muito, me achava uma pessoa limitada. Com o passar do tempo eu desencanei. Comecei a achar que é isso o que eu mereço. Isso é o que é para mim, o que me é permitido. Se um dia o Daime quiser me mostrar outra coisa, isso vai acontecer. Não preciso ficar tensa e nem preocupada com isso. Então parei de me cobrar porque de outras formas eu também recebo.³²²

Não ultrapassar esse portal de luzes e cores seria, para Maria Betânia Albuquerque, não adentrar efetivamente no território da miração. Em sua trajetória, isso foi, por muito tempo, motivo de frustração, de considerar-se uma “pessoa limitada”. No entanto, como pode-se observar nas citações acima, mirações visuais para além das luzes e cores não é algo comum, corriqueiro – “muito raro”, como disse MacRae.

³¹⁹ Entrevista via meet em 03-03-2023.

³²⁰ Entrevista via meet em 18-03-2023.

³²¹ Ver Mikosz (2009).

³²² Entrevista via meet em 03-03-2023.

Mateus Maas traz uma interessante perspectiva, que demonstra toda a plasticidade da categoria miração:

A visão já é uma visão religiosa. Quem tem contato com seres mesmo. Esse é o ouro fino do Daime, digamos assim. Tem um treinamento corporal para chegar até aí. A partir de um momento dentro do Daime, você sai um pouquinho da televisão de índio. Você está vendo as mirações, umas coisinhas, cristal, você tem mirações rápidas e de repente você acha que você já chegou no ó do borogodó. Mas é só televisão de índio, não é nada. É só o começo. Então chegou num ponto do Daime, que eu falei, agora quero conhecimento místico mesmo. Porque o Daime tem essa pegada esotérica. Essa visão, a visão mesmo, é coisa raríssima, cara. Não é todo trabalho que você tem. Geralmente o Daime trabalha muito comigo, muito na questão de disciplina, de comportamento, de entendimento, das relações, de autoconhecimento, num nível mais emocional, tudo mais. E aí, de vez em quando você tem uma visão mais profunda, né? Aí é um contato com o numinoso, com o religioso. Porque quando fala da visão assim, é como se você tivesse em um ambiente. No Daime tem uns tipos de visão que é como se fosse um ambiente espiritual que você entra mesmo estando acordado.³²³

O Daime trabalha com Maas na disciplina, comportamento, entendimento, nas relações, no autoconhecimento, num nível mais emocional – a ideia mais ampliada de miração. Já a expressão “televisão de índio” denotaria o portal de luzes e cores de que fala Albuquerque, isto é, os estímulos visuais, que são comuns na experiência com Daime – a miração ao ver cores, luzes, cristais, mandalas e diagramas coloridos. Contudo, a modalidade mais rara e valorizada da miração (“o ouro fino do Daime”) seria a visão: esta demanda um “treinamento corporal” e envolve um “conhecimento místico”; seria, assim, o “contato com o numinoso”.

Mercante narrou uma miração que vai ao encontro da afirmação de Maas de que a visão “é como se fosse um ambiente espiritual que você entra mesmo estando acordado”:

Tem uma miração que me marcou muito. Eu falo dela para as pessoas, mas eu nunca coloquei isso em texto. Foi exatamente nesse trabalho de São Miguel que eu participei, lá em 93. Eu estava recém fardado. Eu caí de paraquedas, porque eu fui para Mauá para fazer uma concentração e quando eu vi, estava acontecendo o primeiro São Miguel de cura, do Daime, fora do Mapiá, então o povo do comando estava todo lá. Eu pedi pro Alex Polari pra participar e ele deixou. Foi muito surreal, porque eu via a igreja de olhos fechados. Eu via a parte espiritual e via a parte física. Via em 360°. Eu passava a mão no olho, pra ter certeza. Eu estava de olhos fechados e vendo tudo. Eu via uma pessoa passando atrás de mim, um cara que nunca vi na vida. Eu abria o olho, virava, o cara estava parado atrás de mim. Eu realmente estava vendo o físico com os olhos fechados. Eu fiquei por horas assim, nesse contexto, eu via o físico e via o que estava acontecendo espiritualmente ao mesmo tempo. Lá pelas tantas, o Alex Polari cantou aquele hino de São Miguel, do [Padrinho] Alfredo, “Com o poder do céu”. E aquilo foi cantado sete vezes. Estavam realmente invocando São Miguel. Eu vi o serzão azul descer no meio da igreja, cercado de um monte de serezinhas azulzinhas em volta. Aqueles serezinhas saíram percorrendo a igreja, entrando por dentro das pessoas. Ao mesmo tempo eu via o que estava acontecendo nas pessoas quando aqueles seres passavam por elas. Na sequência daquilo, ele abriu a banca de incorporação.³²⁴ E eu vi abrir um buraco no chão,

³²³ Entrevista via meet em 11-04-2023.

³²⁴ Abrir a banca de incorporação diz respeito à liberação, dada pelo comandante do trabalho, para que possa ocorrer a incorporação dos espíritos e entidades pelos médiuns presentes.

saiu um monte de coisa lá de dentro. Foi aí que as mirações acabaram, porque eu vi aqueles seres saindo do chão, começou a gritaria dentro da igreja, o povo começou a aparelhar ali os sofreadores. Eu realmente não dei conta. Abri o olho, “quero ir embora daqui, vou sair correndo!”. O cara do meu lado fala: “vai correr pra onde, meu amigo? Não tem pra onde correr não, senta aí”. Eu me toquei que não tinha como eu sair dali. Eu aguentei até o final. Mas talvez tenha sido, dentro do contexto do Daime, uma das mirações mais impressionantes que eu já tive. E foi a partir, daí que a coisa mediúnica abriu pra mim. Foi uma das experiências que mais me marcou. Essa visão 360°, em que não me jogou em outro lugar, eu estava ali na igreja mesmo, e vendo o que acontecia no físico e o que acontecia no espiritual concomitantemente. Foi muito impressionante aquilo. Você se toca que você consegue ver sem usar os olhos. E aí, como é que é isso? Como é que isso acontece?³²⁵

Este episódio pode ser considerado um exemplo de miração legítima, entendida como uma experiência “mais profunda”, na acepção proposta por Mateus Maas. Marcelo Mercante percebeu o ambiente da igreja de forma completa, em uma “visão 360°”, mesmo de olhos fechados, integrando simultaneamente as dimensões física e espiritual da realidade. Em um momento mais intenso, entrou em contato com o numinoso, enxergando a divindade São Miguel como um “serzão azul”, acompanhado por outros seres espirituais. Ao relatar a experiência, indaga: “Como é que isso acontece?”, destacando a singularidade e a intensidade da miração. É relevante notar que a partir desse episódio a mediunidade de Mercante “abriu-se”, permitindo-lhe desenvolver, posteriormente, a habilidade de incorporação; atualmente, como dirigente da Barquinha, ele incorpora entidades como Pretos-velhos, Caboclos e outras presenças espirituais.

Trazendo um exemplo de minha trajetória, recordo uma miração ocorrida poucos meses após ter fardado: de olhos abertos, enxerguei Mestre Irineu sobre a mesa de centro. Ele não se comunicou diretamente comigo, mas era possível percebê-lo à distância; sua presença era marcante no espaço ritual. Alguns segundos depois, ainda de olhos abertos, surgiu um espírito aparentando ser um indígena, que se posicionou diante de mim. Alto, musculoso, de pele morena e adornado com objetos corporais extremamente coloridos, ele provocou-me surpresa ao encarar-me de braços cruzados, olhando de cima para baixo – eu sentado, ele em pé. Finalmente, dirigiu-se a mim, dizendo: “Eu sou o Caboclo Tupinambá”. Fiquei assustado, com o coração acelerado e as pernas trêmulas, mas, ao mesmo tempo, em êxtase. Uma miração rara, daquelas que acontecem algumas vezes na vida.

Arthur Almeida narrou uma *miração* ocorrida quando ainda não era fardado. Significativo dizer que se deu com Daime e Santa Maria (cannabis), tendo em vista que, como afirmou MacRae (2005), a Santa Maria potencializa o efeito do Daime, podendo “abrir” as mirações. Arthur disse:

Vou narrar uma experiência que é com Daime e a Santa Maria ao mesmo tempo. Que foi para mim, até hoje, a experiência mais profunda, que eu tive de miração.

³²⁵ Entrevista via meet em 03-05-2023.

Eu não era fardado ainda na época. Foi na Casa Santa, em Betim. Era do doutor Apolo. [...] Era um centro de reabilitação de muitos dependentes, pessoas que tinham dependência com álcool, dependência química. Isso na década de 90, início dos anos 2000. Muitas pessoas se curaram ali. Eu fui bem depois. Junto com a Fraternidade Kayman³²⁶, a gente fazia os feitiços lá.

Teve um dia [...] estava tendo o feitiço, e o hinário do Padrinho Valdete na boca da fôrnalha.³²⁷ Eu nem sabia direito quem era Padrinho Valdete, e o “livrinho do apocalipse”.³²⁸ O Padrinho Valdete apareceu nesse trabalho. E eu já pitava. Eu sempre fumei cannabis. Desde antes do Daime eu já fumava, e eu já tinha os insights. Eu já chamava de Santa Maria sem saber. Eu lembro uma vez, muito antes de eu conhecer o Santo Daime, que eu fumei e me veio uma força, um insight tão grande, que eu peguei a caneta e escrevi agradecendo à Santa Maria. Mas eu nem sabia que se chamava de Santa Maria. Então, eu já tinha essa conexão muito forte, com a Santa Maria e também com outras medicinas como a salvia divinorum, eu usei durante algum tempo. E cogumelo, como o *psilocybe cubensis*. Também tive algumas experiências muito boas. Mas a mais forte foi nesse trabalho do padrinho Valdete, na boca da fôrnalha, [...] que eu tomei o Daime. [...]

Começou aquela força, aquela força do cipó, que você começa a tremer um pouco. Tanta força que você fica até meio ansioso, você não sabe o que vai acontecer. E aí eu não sabia, começou a rodar um pito. Eu não sabia como era. Eu já sabia como é que consagra³²⁹, porque o pessoal já tinha me ensinado, nas rodas. Mas no trabalho nunca tinha consagrado. Me chegou um pito, eu dei “sol, lua, estrela” [três tragadas] e passei. Estava tudo acontecendo. Parou um pouco o trabalho para galera pitar e logo depois voltou o “livrinho do apocalipse”. Tenho que falar que antes do Daime eu era da meditação. Eu estudei muito budismo, hinduísmo. Eu era de uma vertente do hinduísmo, por assim dizer, de yoga. Mas não era um yoga corporal, era um yoga de meditação dos chacras. Bem voltado aos chacras mesmo. De elevar a kundalini, abrir principalmente o sétimo chacra, que é a consciência sem pensamentos. Eu já tinha muito dessa vivência de meditação, de ficar sem pensamentos. De atenção aos centros de energia do nosso corpo, do nosso corpo astral. Eu pitei a Santa Maria naquele dia, e me chegou uma mensagem, pra eu melhorar a postura e focar no segundo e sexto chacra, que estão interligados. Eu estava meio curvado, estava meio tenso. Pitei, fiquei tranquilo, respirei. E aí a kundalini subiu. Subiu e irrigou todo o meu cérebro. Irrigou tudo pra cima e foi. E aí começou as mirações.

A primeira que veio foi de um Exu. Não sei se é bom eu falar o nome, mas foi de um Exu ancestral. Essa foi a primeira miração e veio várias na sequência, de acordo com os hinos. Eu tive isso antes de fardar e nunca mais consegui atingir esse estado, só nesse dia. Os hinos iam chegando e cada um tinha o seu cenário astral. Cada hino que tocava, eu via os seres que estavam participando daquilo. Eram Caboclos que vinham, coisas do Egito, coisa que eram de minhas vidas passadas, e eu mirando tudo aquilo. Eu fui entender isso e fiquei muito impressionado. Depois do trabalho eu fiquei muito impressionado. Eu fui

³²⁶ Centro de Umbandaime fundado em 2002, na cidade de Belo Horizonte, por Pierry Caetano. Após o início da pandemia, a Fraternidade Kayman encerrou os trabalhos. Pierry mudou-se para o interior de Minas, fundando o Jardim dos Orixás. No antigo local, em Belo Horizonte, foi fundado a Casa de Cura Nossa Senhora da Conceição, dirigida por Pai Igor e supervisionada por Pierry, que continua na linha de Umbandaime, sobressaindo os trabalhos de Umbanda.

³²⁷ Fôrnalha é o local que se cozinha o Daime nas panelas. Um trabalho na boca da fôrnalha significa que o grupo se posicionou ao lado ou ao redor da fôrnalha para executar o hinário.

³²⁸ “Livrinho do Apocalipse” é o nome do hinário do Padrinho Valdete, um dos filhos de Sebastião Mota de Melo e uma das principais lideranças da ICEFLU.

³²⁹ A consagração da Santa Maria – que envolve alguns padrões do uso, como dar apenas três tragos (simbolizando o sol, a lua, e estrelas), passar sempre ao irmão posicionado à direita e com a brasa apontando para cima – foi instituída por Sebastião Mota de Melo e é mantida pelos adeptos (MacRae, 2005). A palavra consagração faz menção ao uso sagrado e não profano / mundano da planta.

entender que cada hino tem sua história, os seus seres, as suas forças, que são trazidas.

Na verdade, eu fiquei muito grilado nesse dia, fiquei muito desconfiado. Eu não era fardado. Pensei: “essa galera está acessando umas coisas muito elevadas no Santo Daime, não é possível!”. Porque eu vi um tanto de coisa e fiquei na cabeça com aquela história do Exu. Porque foi o exu que apareceu primeiro pra mim? Eu fiquei com isso na cabeça. Essa primeira miração, que foi uma imagem. Uma imagem conhecida até. Eu queria entender porque apareceu esse ser para mim. Será que sou eu? Será que é o Daime? Será que é a força? Será que são os hinos? [...] E aí eu fui fazer um atendimento depois, na Fraternidade Kayman, com um Exu, o João Caveira. Tinha os atendimentos com consulta lá. Eu fui perguntar pra ele o foi aquilo, o que aconteceu, eu queria entender. Ele deu uma risada, e falou: “olha, isso é a sua história, desde que você encarnou no mundo. Você acessou essas imagens, que tem a ver com sua ancestralidade”. Eu perguntei das outras mirações, ele disse que eu tinha que saber separar o que era meu e o que era dos hinos. E ele foi me orientando.³³⁰

Embora Arthur Almeida ainda não fosse fardado, já possuía ampla experiência prévia com outras substâncias – como cannabis e cogumelos –, além de práticas de yoga e meditação. Esse repertório orientou a forma como interpretou o fenômeno vivenciado: sob a força do Daime, seu corpo tremia a ponto de gerar ansiedade; ao consagrar a Santa Maria, contudo, voltou sua atenção aos chacras, até que a energia da kundalini subiu, irrigando o cérebro e inaugurando as mirações. A primeira delas foi com Exu, figura significativa por ser aquele que “abre os caminhos”. Em seguida, as visões se sucederam em sintonia com os hinos, cada um acompanhado de seu próprio “cenário astral”. O impacto foi tão intenso que Arthur posteriormente buscou orientação com um Exu no terreiro de Umbandaime ao qual estava vinculado, a fim de compreender o que havia vivenciado. Como ele mesmo reconhece, tratou-se de sua experiência mais profunda.

Muitas vezes a miração vem anunciar algo importante na vida das pessoas. Por exemplo, gravidez. São inúmeros os relatos de pessoas que tiveram mirações com seus filhos antes do nascimento, ou que a gravidez foi revelada previamente da confirmação médica. Maicom Fecher narrou³³¹ que sua esposa soube que estava grávida através de uma miração. Segundo Maria Betânia Albuquerque:

O mais profundo que eu já vivenciei com o Daime, foi no Céu de Maria³³², quando eu estava ainda conhecendo o Daime. Acredito que em 2000 aconteceu essa experiência comigo. Eu estava na sessão, acabou o trabalho e aí todo mundo foi saindo e eu fiquei na igreja quase que sozinha, poucas pessoas permaneceram. Naquele silêncio eu resolvi sentar na Estrela³³³, que é um lugar que normalmente a gente não senta, porque ali quem senta são as pessoas da direção do trabalho, os músicos. Mas como não tinha quase ninguém, eu me aproximei daquela Estrela, sentei numa cadeira e, de repente, eu tive uma sensação de uma entidade feminina que chegava até mim e tocava no meu

³³⁰ Entrevista via meet em 22/06/2023.

³³¹ Entrevista via meet em 20-10-2022.

³³² Maior igreja daimista de São Paulo, fundada em 1997 pelo cartunista Glauco Vilas Boas.

³³³ Mesa de centro em formato de estrela, típica da linha da ICEFLU.

ventre, assim como se ela tivesse me engravidado. Foi uma sensação de profunda alegria. Eu estava lá na casa de Maria, e aquela sensação da força feminina, daquela entidade. Dias depois, eu estava comemorando meu aniversário em minha casa em São Paulo. Havia convidado vários amigos da igreja, ali de São Paulo, e tinha uma amiga minha de Belém presente na festa. De repente essa amiga olhou para mim e falou: “amiga, você está com uma cara de grávida”. “Cara de grávida? Eu? Como assim?” Dias depois veio as sensações da gravidez, que aconteceu comigo no ápice do meu doutorado. Realmente eu engravidei no meio do doutorado. Por conta disso, quase não defendo minha tese. Foi a coisa mais incrível para mim na força do Daime, foi esse aviso que eu estava grávida.³³⁴

Nesse caso a miração ocorreu no início da trajetória de daimista, haja vista que nessa ocasião Maria Betânia era fardada há aproximadamente dois anos. Um aviso que a surpreendeu, já que não estava nos planos uma gravidez durante o doutoramento e longe de sua cidade natal (Belém-PA). Já Lucas Kastrup Rehen narrou³³⁵ que quando *recebeu* seu primeiro hino, durante o estado de força em uma visita à igreja Flor da Montanha³³⁶, este anunciava a chegada de seus filhos. O nome do hino é Manhã Clara, também nome de sua filha. Pelas igrejas de Daime, são comuns narrativas em que nascimento de filhos são anunciados através da miração.

Quando questionados sobre a peia, os entrevistados enfatizaram que os efeitos purgativos do Daime – como náuseas, vômitos ou diarreia – não se confundem com os momentos mais difíceis da experiência daimista. As verdadeiras peias são passagens muito mais profundas, que atravessam dimensões físicas, emocionais e espirituais, envolvendo sofrimento, confrontos com medos, dores ou traumas pessoais, bem como reflexões sobre atitudes, relacionamentos e escolhas de vida. Muitas vezes, essas experiências incluem a presença de seres espirituais estranhos, pesados ou indesejados, que intensificam o desafio e o impacto da peia.

Walter Dias Jr. relatou que resistiu ao fardamento por certo período, mantendo-se na posição de pesquisador dentro do Daime, mesmo após sentir o “chamado” Padrinho Sebastião no Céu do Mapiá, no fim da década de 1980 – ele já conhecia o Daime desde 1978, quando visitou a Colônia Cinco Mil. Em uma das sessões na igreja Flor das Águas (SP), no entanto, algo inusitado aconteceu: começou a sentir um incômodo no olho direito e, ao se olhar no espelho, percebeu que seu rosto estava deformado de tão inchado. Imaginou tratar-se de um problema em um canal dentário. Ao término do trabalho, voltou para casa e se iniciou um período de intenso sofrimento. Segundo suas palavras, a dor era tamanha que “subia pelas paredes”. Procurou um dentista e realizou diversos tratamentos, mas nada funcionava. Em apenas uma semana, foi quatro vezes ao consultório e chegou a fazer o canal de quatro dentes diferentes, sem encontrar a origem da dor. No sétimo dia, já exausto e desesperado, enquanto fazia bochecho com salmoura

³³⁴ Entrevista via meet em 03-03-2023.

³³⁵ Entrevista via meet em 11-11-2022.

³³⁶ Igreja de Mãe Baixinha (ver capítulo 1).

na tentativa de aliviar o sofrimento e puxar aquela inflamação, entrou inesperadamente em uma miração:

Era uma dor, uma coisa alucinante, e eu começo a entrar em miração. Eu olhando para aquele espelho e um ser começa a falar: “isso aí é você?”. Eu não me reconhecia, estava deformado. Minha cara não era aquela. Eu fazendo o bochecho, aquela dor, e eu entrei meio que em um transe. Até que caiu a ficha, esse é um problema de identidade. A minha autoimagem totalmente distorcida em relação ao que eu era. Eu fiquei quase uma hora tendo esses insights, a dor muito forte, a coisa vinha e batia. De repente eu fazendo o bochecho, veio uma coisa rasgando, na raiz por fora do dente, não era por dentro do dente. Começou a vasar aquela podridão, aquele cheiro, aquele gosto. Comecei a puxar aquilo, a limpar. E aí caiu a ficha: “tenho que fardar, eu sou fardado, eu sou da doutrina, eu sou desse caminho”. Aquela história que começou lá no Mapiá, teve o chamado do Padrinho, e eu o tempo todo resistindo: “eu sou antropólogo, eu sou pesquisador, eu estou em campo, eu tenho que ficar de fora pra poder estudar”. Sabe aquela coisa? Tudo isso, neste dia, desmanchou. Eu decidi me fardar, e na primeira oportunidade, botei a farda.³³⁷

No relato de Walter Dias Jr., a *peia* experimentada não se reduz a um sofrimento físico: ela funciona como um dispositivo de revelação, orientando uma tomada de decisão crucial, o fardamento. A resolução do problema não ocorreu por meio de intervenções médicas, mas emergiu na miração, quando a experiência corporal e a percepção espiritual se entrelaçaram. A inflamação, inicialmente interpretada como um problema dentário, é ressignificada como metáfora de sua recusa em aceitar o fardamento, tornando o corpo o veículo central de aprendizado (Csordas, 2008). O episódio evidencia uma experiência de liminaridade e produção de pertencimento, na qual o indivíduo transita de pesquisador relutante, que busca manter distância, para adepto fardado.

Arthur Almeida relata que, durante um período, sempre que participava da gira de preto-velho na Fraternidade Kayman – Umbandaime dirigido por Pierry Caetano em Belo Horizonte –, saía profundamente perturbado: “tinha um ser comigo, uma alma, um egum, que não queria ser encaminhado”. Em certa ocasião, no decorrer de uma gira, foi tomado por uma miração: “Esse ser apareceu pra mim numa sombra. Era algo que estava me causando muita dor há muitos anos. Ele veio pedindo várias coisas, eu vi uns pratinhos, uns alguidares, ele pedindo para ser alimentado, pedindo oferendas, pedindo um ebó”.³³⁸ Após o trabalho, buscou orientação com Pai João de Aruanda, entidade principal incorporada pelo dirigente do centro, que lhe aconselhou a não se apegar àquelas imagens, pois o médium, em transe, entra em contato com diversas “frequências” e não deve se identificar com todos os seres que se apresentam. Explicou ainda que naquele espaço não se realizavam oferendas e indicou a Almeida o contato de outro pai de santo. O antropólogo chegou a visitá-lo, mas logo se aproximou de Pai Guaracy, líder do terreiro onde realizaria suas pesquisas de graduação e mestrado: “Lá eu fui fazer esses ebós, essas

³³⁷ Entrevista via meet em 24/05/2023.

³³⁸ Entrevista via meet em 22/06/2023.

limpezas, dar de comer para os seres que nos acompanham. Lá no Candomblé eu consegui fazer essa limpeza, resolver essa questão”.³³⁹ Esse terreiro acabou assumindo um papel duplo em sua trajetória: foi ao mesmo tempo o lugar onde encontrou resolução para seus impasses espirituais e o campo para suas primeiras investigações acadêmicas.

Para Arthur Almeida, passagens como essa representam as verdadeiras peias: dificuldades reais, intensas, que ultrapassam os limites do desconforto físico. Ele recorda que, em determinado período, chegou a acreditar que algo queria matá-lo e, devido à sua formação então excessivamente cristã, interpretava a experiência como a ação do diabo herdado da cultura cristã: “Achava que era o diabo que estava me fazendo o mal. Mas eu fui entender que eu precisava me cuidar, e cuidar de quem estava comigo. Não era algo negativo.”³⁴⁰ Posteriormente, mais familiarizado com o universo do Candomblé, aprendeu a ressignificar essas vivências, reconhecendo nelas processos de cura e aprendizado. Almeida narrou também experiências ocorridas durante as giras de Umbandaime:

É até difícil de explicar. Eu via pelo de bicho em mim. Eu me via como um bicho. Eu olhava e via pata e chifre em mim. E aquilo ia me colocando medo. Depois de tratar a primeira história, veio essa outra experiência. Não era um antepassado, eu fui entender que era um Exu, um Exu ancestral. Mas demorou muito tempo pra eu entender. Foram experiências que me causaram muita dor, e eu me sentia inferior também. Porque eu via o pessoal tendo experiências lindas, e eu ali vendo fogo, caveira, me sentindo um bicho. Eu olhava para mim e parecia que estava incorporando um bicho mesmo. Depois eu tive um sonho, e ele apareceu pra mim em um sonho lúcido. Minha mediunidade é muito no sonho, no sonho lúcido. E no sonho eu não senti medo dele. Eu reconheci que na verdade era um guardião. E que ele também estava precisando ser cuidado. Ele também estava precisando de uma atenção, ele estava carregando um peso nas costas, um peso do mundo inteiro. Aí eu fui cuidar mais do meu lado da esquerda. Acendia vela de sete dias pra Exu, e queimava em dois dias. Acendia de novo, queimava em três dias. Até regularizar em sete, foram umas quatro velas seguidas. Ele estava querendo luz, era isso. Ele estava precisando daquela luz do Daime para ele se elevar da Terra. O ser estava me chamando, e eu sempre peiando, peiando, a ponto de quase me arrastar. Mas sempre ia tomar Daime. Com o tempo isso se acertou também. Quando eu fui conhecendo essas mandingas dos terreiros, essas magias.³⁴¹

Os relatos de Arthur Almeida revelam que as peias podem estar associadas à presença de seres espirituais cujas manifestações podem ser assustadoras ou esteticamente indesejadas. No caso de Almeida, a resolução dessas experiências exigiu a intervenção de outra tradição religiosa, o Candomblé, demonstrando que a superação das peias nem sempre ocorre exclusivamente no âmbito do Daime.³⁴² O processo de cura envolveu não apenas a realização de

³³⁹ Idem.

³⁴⁰ Idem.

³⁴¹ Idem.

³⁴² Uma amiga de uma importante família daimista, residente no Acre, narrou a mim que havia sido enfeitada por um indígena (não especificou a etnia, mas provavelmente do tronco Pano) através de um sopro de rapé. O motivo teria sido uma paixão não correspondida por ela. Passou alguns com “os caminhos fechados” e a “saúde abalada”.

práticas rituais candomblecistas, como os ebós, mas também a apropriação da cosmovisão afro-brasileira, que permitiu a Almeida ressignificar a presença desses seres: aquilo que inicialmente era interpretado à luz da moralidade cristã como a ação do diabo passou a ser compreendido como Exu, um guardião que necessitava de cuidado e atenção.

Ao ser indagado sobre a categoria peia, Mateus Maas compartilhou um instigante relato:

Eu acho que tem vários tipos de peia. Tem vomitar, mas eu acho que essa é a peia mais de boa. O cara vomitou, depois volta inteiro. Mas acho que tem umas peias que são mais ferozes. Tipo o cara achar que vai morrer. A pessoa fica tempo naquilo. Mas é entendido como um castigo, um castigo espiritual. Mas é aquela noção: é teimosia. Se você está rebelde, está teimoso. Aí é lenha, até você avançar. Não tem esse negócio, o Daime chicoteia. Ele mexe na matéria bruta pro cara ficar mais manso. Eu já tive umas peias, mas nada de muito grande. Eu tive uma peia, uma coisa esotérica, que durou muito tempo, como se fosse uma iniciação religiosa. É você conhecer a linha dos Exus, Tranca Rua. De certa maneira, essas entidades de esquerda não doutrinadas. Eu passei muito tempo passando peia nos trabalhos, processo de doutrinação também dessas entidades. Quando chega e encosta, não é um trabalho ou dois que você resolve. Você fica muito tempo. É como se um pedaço dessa força, dessa linha não doutrinada, obscura, extremamente obscura, te encosta, e você tem que viver aquela passagem. E aí é dois, três anos. Todo trabalho você vai ter que dar uma trabalhadinha. Esse tipo de peia é mais demorado, leva tempo pra resolver. Você resolve lá em cima com as divindades, com os santos, e resolve lá embaixo com o Tranca Rua, com os Exus. Tem que entender aquele negócio do Padrinho [Sebastião], tem que conhecer de cima e de baixo. Vai negar a esquerda? Não tem como. Você tem que conhecer também. Mas aí dá trabalho.³⁴³

O relato de Mateus Maas mostra que as peias no universo daimista constituem um continuum de experiências pedagógicas, que vão do desconforto relativamente leve, como o vômito, até situações intensas e prolongadas, que podem gerar medo extremo e sofrimento físico e emocional. Essas experiências funcionam como disciplina moral e espiritual: a peia atua como um “castigo” direcionado à resistência ou teimosia do participante, forçando-o a modificar comportamentos e posturas diante da doutrina e do mundo espiritual. As experiências se dão em múltiplas dimensões, envolvendo não apenas o Daime, mas também entidades espirituais específicas, como Exus (Tranca Rua), que precisam ser compreendidas, respeitadas e “doutrinadas” pelo participante. A resolução dessas passagens exige tempo e prática contínua, mostrando que a iniciação religiosa é um processo duradouro, no qual aprendiz e forças espirituais interagem em uma ecologia de aprendizado encarnado.

Até que uma amiga a levou a Barquinha, onde foi identificado o feitiço e feito os trabalhos necessários para eliminá-lo. Nesse caso, mesmo sendo nascida no contexto daimista, foi em outra vertente que encontrou a cura.

³⁴³ Entrevista via meet em 11/04/2023.

5.4 – Mirações, insights e constrangimentos: a agência da bebida professora na produção das etnografias

Como já dito anteriormente, Paulo Moreira foi autor da biografia de Raimundo Irineu Serra. Fruto de sua dissertação de mestrado (Moreira, 2008) e publicada como livro com seu orientador (Moreira; MacRae, 2011), trata-se da única pesquisa acadêmica da vida e obra do fundador do Daime. Seu principal interlocutor, ou “interlocutor privilegiado”, como diz James Clifford (2011), foi Seu Daniel Serra, sobrinho de Mestre Irineu. Foi, também, quem mais o estimulou a fazer essa pesquisa, alegando que os livros acadêmicos eram todos sobre a “linha do Padrinho Sebastião”, e que ninguém ainda havia escrito sobre o Mestre.

Na construção da genealogia da família Serra, Seu Daniel foi quem forneceu as maiores informações ao antropólogo. No entanto, algumas lacunas permaneciam, em especial em relação ao pai de Seu Daniel, haja vista que o sobrinho do Mestre nutria por seu pai mágoa pelo abandono e alcoolismo. A solução para este problema na pesquisa de campo se deu com a aparição de uma “mão negra” durante as mirações:

Paulo Moreira

Esses insights, eu fui guiado o tempo todo. Durante o *Eu venho de longe*, eu fui ao Maranhão fazer trabalho de campo. Era miração constante [bebendo Daime], eu estava sempre mirando. Às vezes eu estava numa rede, mirando, e vinha uma mão e dizia, pergunta isso pra fulano, e eu ia lá e perguntava. Seu Daniel, não queria falar da genealogia do pai dele, né? Porque tinha toda uma mágoa com pai, um descaso, um abandono. Quando eu estava na frente das pessoas que sabiam da família dele, aí aparecia uma mão, fala com aquele ali, ó, aquele ali sabe da vida do seu Daniel todinha, vai lhe dizer tudo.

Saulo Conde

Uma mão aparecia pra você?

Paulo Moreira

É. Uma mão negra. Era a mão do Mestre Irineu. Seu Daniel tentava me tirar de tempo³⁴⁴ para não saber dessas informações aí. Daqui a pouco eu tirava ele de tempo e conversava com uma pessoa. O camarada vai e me contava sobre seu Daniel, a família. Era assim o tempo todo, fala com Ciclano, fala com Beltrano, vá aqui. Essas instruções, vamos dizer assim. Aparecia essa miração o tempo todo, mostrando onde que eu devia procurar. [...] A história da mão negra que falava comigo, foi o tempo todo no *Eu Venho de Longe*.³⁴⁵

Paulo Moreira começou a construir e reunir dados sobre a vida de Mestre Irineu muito antes de iniciar o mestrado na UFBA sob a orientação de Edward MacRae. Desde 1999, quando passou a frequentar o Alto Santo e direcionar sua própria igreja a seguir esta vertente de tradição daimista, já reunia informações importantes. Depois, ao conseguir financiamento durante o mestrado, passou temporadas no Acre e no Maranhão, intensificando o trabalho de campo. O mérito para uma obra tão completa e aprofundada está, pode-se dizer, em um trabalho de campo

³⁴⁴ “Tirar de tempo” é uma expressão típica do Nordeste brasileiro, que significa, grosso modo, encerrar um assunto ou contornar uma situação.

³⁴⁵ Entrevista via meet em 12-04-2023.

bastante prolongado, muito maior que os vinte e quatro meses oferecidos pelos programas de pós-graduação durante o mestrado. Além, é claro, de sua competência como pesquisador. Contudo, como vimos em sua fala, sem a agência do Daime e a agência do próprio Mestre Irineu – haja vista que a era a sua mão na miração –, o resultado da pesquisa não chegaria onde chegou.

Os dispositivos da força se fazem presentes nas construções das etnografias contemporâneas. Na sua pesquisa posterior, a agência do Daime continuou:

Paulo Moreira

Esse tipo de insights continuou depois do mestrado, no doutorado também. Tomava Daime e vinham coisas, pensamentos e ideias, certos insights para escrever uma coisa, abrir um capítulo, algo que estava precisando ser resolvido, vem esses insights tomando Daime.³⁴⁶

Os insights bebendo Daime atravessaram toda a carreira de pesquisa de Paulo Moreira. Sua tese³⁴⁷, que versa sobre o desenvolvimento dos centros de Daime após o falecimento de Irineu Serra, é uma obra de porte, tanto quanto a anterior, com grandes chances de também se tornar um best-seller entre os leitores daimistas. Junto a sua competência enquanto antropólogo – e a de seu orientador e coautor dos livros –, à amizade com Seu Daniel Serra e outras lideranças do Alto Santo, ao seu trabalho de campo prolongado e sua vasta experiência anterior no universo daimista, entre outros fatores, está a agência do Daime e do Mestre na composição que resultou nessas duas grandes obras: *o Eu venho de longe* e *o Estou aqui, eu não estando como é* (Moreira; MacRae, 2011; 2023).

Edward MacRae, orientador de Paulo, afirmou:

Eu mesmo já aproveitei, em meus trabalhos acadêmicos, muitos insights importantes obtidos na força do Daime. Os nomes de meus livros são um exemplo disso. Na força do Daime, determinada expressão de um hino se apresenta como título apropriado. Mas os insights não vêm prontos, devem passar primeiro por um exame que faço de sua plausibilidade e relevância. A visão do Paulo de uma mão negra indicando, durante um trabalho de Daime, quem ele deveria entrevistar, certamente não veio do nada. Ele precisava ter uma ideia, mesmo que somente visual, sobre quem era antigo e quem não era.³⁴⁸

Trago mais uma experiência pessoal: eu comecei a frequentar o Daime no mesmo período que iniciei uma pesquisa acadêmica sobre a Umbanda, numa graduação em história, em meados de 2009. Durante a força, me vinham muitos pensamentos e ideias sobre a pesquisa que estava realizando, mas de início isso me incomodava. Eu considerava uma espécie de egoísmo. Era como se no momento do ritual, a única coisa a se fazer era rezar, elevar o pensamento, rogar a Deus pela humanidade, algo nesse sentido. Para mim, aquele não seria, de forma alguma, o

³⁴⁶ Idem.

³⁴⁷ Como vimos no capítulo anterior, sua tese de doutorado (Moreira, 2013) também foi publicada como livro em coautoria com seu orientador (Moreira; MacRae, 2023).

³⁴⁸ Trecho da arguição de MacRae para o exame de qualificação da presente tese, ocorrido em 08/11/2024.

momento certo para meditar sobre minha pesquisa, mesmo que isso geralmente ocorresse involuntariamente e não deliberadamente.

Até que em 2012 adquiri o livro de Beatriz Labate, fruto de sua dissertação (Labate, 2004). Já no prefácio, seu orientador e consagrado antropólogo Mauro Almeida escreveu que o cipó (mais um nome pra ayahuasca) lhe deu conselhos acadêmicos, em uma ocasião em que bebeu com seus interlocutores e amigos ribeirinhos acreanos. Depois disso, Mauro Almeida terminou um doutorado na Inglaterra que estava “travado” e estava pensando em desistir. A partir da leitura desse prefácio, passei a considerar o diálogo com o Daime sobre pesquisas como algo positivo e potente. Antes mesmo de iniciar as pesquisas no campo da ayahuasca, eu já dialogava com a bebida sobre minhas pesquisas sobre Umbanda e religiões afro-brasileiras.

No decorrer dos anos, essa relação acadêmica com o Daime se intensificou. Se tornou meu tema de pesquisa e os diálogos tornaram-se ainda mais frequentes. Antes de entrar no doutorado, realizei pesquisas independentes sobre as alianças xamânicas e o uso das medicinas da floresta (Fernandes, 2018; 2019), e grande parte dos insights vinham durante a força nos rituais. Após a entrada no doutorado, com essa proposta de pesquisa, esses tipos de experiências não cessaram. Ao contrário, continuaram ocorrendo. Recordo-me do primeiro trabalho na igreja Estrela Dourada após a pandemia, no segundo semestre de 2021. Saí de lá com tantos pensamentos, que tive que parar em uma lanchonete antes de chegar em casa, para anotar algumas ideias antes que as esquecesse.

Em meados de 2023 fiz uma sessão em casa com dois amigos muito próximos. Fazíamos sessões com frequência, convidando outras pessoas, mas nesse dia resolvemos fazer apenas nós três, pois iríamos experimentar um Daime que havíamos sido presenteados, e não sabíamos sua graduação. Como seu aspecto era bastante líquido, imaginamos ser um Daime de “primeiro grau”. Nenhum de nós três havíamos perguntado ao feitor que nos presenteou. Arriscamos e bebemos um copo americano cada um. Nossa intenção seria meditar por uma hora e depois cantar aproximadamente cinquenta hinos.

Em silêncio, em volta da fogueira, rapidamente o Daime passou a dialogar comigo sobre minha pesquisa de doutorado. Foram muitas ideias, no entanto, eu não conseguiria levantar e buscar um caderno, pois a força estava “torando” – expressão bastante usada pelos daimistas para designar um intenso estado de força. Nem adiantaria também, pois estávamos no escuro, rodeados por árvores e plantas, e eu não conseguiria escrever. A destreza com a mão não acompanharia a velocidade dos pensamentos. Pensei até em ligar o computador, mas não tive coragem de levantar daquela cadeira. Enquanto isso, um dos meus amigos se aventurava pelo quintal buscando lenhas e alimentando o fogo – isso quando não estava fazendo *limpeza*

(vomitando) –, enquanto o outro companheiro meditava, deitado, de olhos fechados, sem mexer qualquer parte do corpo.

Foram muitas ideias. Visualizei toda a estrutura da tese, inclusive o sumário. O Daime ia apontando diversas possibilidades de análise, grande parte das quais encontra-se nesse texto. Eu precisava enviar um email ao meu orientador, retornando com algumas indagações que ele havia feito sobre a pesquisa em si, e sobre cronogramas. Cada palavra desse email foi pensado naquele estado de força. O Daime me orientou até mesmo sobre o email que eu precisava enviar! Até que, de repente, chegou uma espécie de onda que me atravessou por inteiro e me levou para uma outra dimensão. Eu assustei: “meu Deus do céu, o que é isso?”. Neste momento, chegou um ser e disse no meu ouvido: “quer ser trabalhador desta linha, mas tem medo dessa força?”, seguido de uma gargalhada. Interpretei como sendo um Exu.

Passei a ter uma série de mirações na forma de visões. A pesquisa não tinha mais importância nenhuma. Era como se ela nem existisse. Eu estava em contato direto com o mundo espiritual e já não conseguia mais pensar em algo acadêmico, portanto, mundano, material. Nada que não fosse sagrado ou espiritual poderia ser pensado naquele momento. Como diz Fravet-Saada (2005), o projeto de conhecimento desabou. Pelo menos temporariamente. Somente no dia seguinte tive condições de tomar notas acerca das ideias e insights.

Jessica Rocha afirmou que “das relações humano-planta ou planta-humano derivam conexões que produzem uma diversidade de composições, sejam elas já pré-estabelecidas, ou seja, quando as partes buscam uma finalidade no encontro, quer sejam inusitadas” (2021, p. 26). Desse modo, se as mirações e os insights relacionados à própria pesquisa podem ocorrer inesperadamente, também podem ser cultivados, como vemos na fala de Mateus Maas:

Agora, essa questão dos insights, grande parte dos insights vem durante a força. Tem um negócio que a Strathern fala, no “O Efeito Etnográfico”, que a separação entre o campo e a escrita não é rígido. Você vai ao campo, coleta dados, volta e descreve os dados. Na real, você sai do campo e fica reconstruindo os dados o tempo todo. De certa maneira, tem o processo de reconstrução deles depois que você já saiu. Então, em vários momentos durante o trabalho, você para, e fica pensando, analisando antropológicamente. Durante o ritual do Daime. Para mim, eu sempre tive licença espiritual para fazer isso. Fazia, depois voltava, para não ficar muito. Porque a razão também, ela é como se fosse a musa lá dos gregos. Você tem que cativar ela, pra ela falar as coisas pra você. Não dá pra você ficar pensando que nem uma máquina. Porque daí o pensamento fica vazio. Quando vem o encanto de dar um insight, daí você cultiva, vai trocar uma ideia. Vai pensando, cultivando. Já tentei levar caderno pra trabalho, mas pra mim não funcionou não.³⁴⁹

Clifford Geertz (2018 [2002]) teorizou sobre a distinção entre o “estar lá” e o “estar aqui” no fazer antropológico. O “estar lá” remete à experiência etnográfica em campo, marcada pela vivência direta do antropólogo junto a seus interlocutores: o momento da observação

³⁴⁹ Entrevista via meet em 11-04-2023.

participante, da imersão e do contato imediato com práticas, falas, rituais, gestos e modos de vida. É essa presença que sustenta a legitimidade do discurso etnográfico – o antropólogo esteve presente, presenciou e participou. O “estar aqui”, em contrapartida, refere-se ao momento da escrita, quando o pesquisador retorna do campo e, já no ambiente acadêmico, dirige-se a seu público-leitor. Ao analisar os escritos de quatro expoentes da disciplina – Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Malinowski e Benedict –, Geertz demonstra que a questão central não reside apenas na experiência em campo, mas nas estratégias narrativas por meio das quais essa experiência é transformada em texto. É nesse ponto que se evidencia a dimensão retórica da etnografia: a autoridade etnográfica não é dada simplesmente pelo “ter estado lá”, mas pela capacidade de persuadir o leitor de que essa presença foi real, efetiva, significativa. Ao tematizar o texto e a autoria, Geertz dialoga diretamente com as preocupações do chamado movimento pós-moderno, ao qual sua obra, como um todo, forneceu inspiração decisiva (Clifford, 2011).

Marilyn Strathern (2014) critica a ideia de que haveria uma divisão sequencial e estanque entre “campo” e “escrita”. Para ela, essa distinção repousa numa concepção equivocada de que o campo forneceria “dados” que depois seriam retrabalhados no texto. O que ela argumenta é que a etnografia não se resume a uma coleta seguida de análise, mas consiste em um efeito produzido pelo próprio movimento da prática antropológica. Ela chama de “efeito etnográfico” esse resultado específico: a criação de uma forma de conhecimento que só pode surgir do modo como a antropologia opera, isto é, das relações que estabelece, das comparações que faz e das traduções conceituais que engendra. O campo não é, portanto, um dado pré-existente a ser transportado para a escrita; ele é coproduzido junto com o texto, e a escrita é, desde o início, parte constitutiva do processo de conhecimento. Com isso, Strathern mostra que não há “passagem” do campo para a escrita, como se fossem estágios distintos. O campo já é atravessado por operações de escrita e análise, assim como o texto carrega as marcas do campo.

Em sua fala, Mateus Maas evoca essa crítica de Strathern para mostrar que não existe uma separação rígida entre campo e escrita, mas uma reconstrução constante dos dados. O interessante é que ele coloca o ritual do Daime como um espaço privilegiado dessa reconstrução. Nesse sentido, a força não apenas prolonga a experiência etnográfica, mas a reabre continuamente, funcionando ao mesmo tempo como dispositivo de campo e de análise. O ritual, portanto, não é apenas o objeto da investigação, mas um lugar de elaboração teórica e epistemológica, no qual a própria experiência etnográfica é revistada, repensada, retrabalhada: “em vários momentos durante o trabalho, você para, e fica pensando, analisando antropológicamente”. Estar na força denota, assim, tanto o trabalho de campo em si – que demanda a participação nos rituais –, quanto o laboratório do fazer etnográfico, em que o antropólogo engendra suas reflexões.

Ao afirmar que possui uma “licença espiritual”³⁵⁰ para suas elaborações antropológicas durante os rituais, Maas indica que há uma agência do Daime e dos seres que nele se manifestam quanto a autorizar ou interditar o uso da reflexão acadêmica no estado de força. Desse modo, ele desloca a racionalidade acadêmica do lugar de uma faculdade universal e autônoma para o de uma faculdade relacional, situada e dependente de permissões espirituais. Ainda mais, a razão é uma presença que precisa ser cativada, cultivada e evocada, de maneira semelhante aos seres, entidades e divindades do Daime: essa analogia revela que o processo cognitivo do pesquisador se integra ao regime simbólico e ritual daimista, em que a própria mente deve dialogar com o campo espiritual para que os insights surjam. Estes se tornam, desta maneira, uma dádiva: “Quando vem o encanto de dar um insight, daí você cultiva, vai trocar uma ideia”.

Assim como Mateus Maas na citação acima, eu nunca tive o hábito de escrever no caderno de campo durante os trabalhos. Somente após os rituais, ou nos dias seguintes, em casa. Mas há quem acione o caderno de campo na força:

Marcelo Mercante

Os meus trabalhos sempre foram escritos no Daime. Eu sempre fiz trabalho de campo com o caderno embaixo da minha cadeira. Tirando o Takiwasi³⁵¹ que era escuro, e eu escrevia no caderno quando chegava em casa. Então grandes insights que eu tive, por exemplo a questão do espaço espiritual na Barquinha, eu comecei a pensar isso na força do Daime. Eu começava a pensar, pegava o caderno de campo e começava a escrever. Eu fazia diário de campo, tomava muita nota, durante o trabalho. Então eu conseguia administrar a coisa de pegar a caneta e escrever, o que às vezes é difícil porque a cabeça está muito mais rápida do que a mão dá conta. Em todos os lugares que fiz campo, eu estava sempre com o caderno de campo na mão. Se eu visse alguma coisa, se eu tive alguma ideia, eu tomava nota na hora. Isso invariavelmente foi parar no meu texto. Então as ideias principais que eu vinha trabalhando, elas surgiam dentro do trabalho. É claro que tinha influência do que eu estava lendo naquele momento, tinha toda a influência da minha formação, das minhas curiosidades, mas tinha influência do que estava acontecendo no trabalho e de como o Daime estava atuando dentro de mim. Eu escrevi minha tese de doutorado e os outros trabalhos no Daime, tomando Daime, na força, participando dos rituais. Posso dizer que todas as ideias principais trabalhadas no texto vieram durante o trabalho. Eu puxava o caderninho, tomava nota, e depois ia explorar aquilo. Não tem como não ter insight na força. Você está lendo sobre um determinado assunto, você está pensando naquilo, você toma Daime, aquilo volta. E você vê aquilo no ritual. A pesquisa da Barquinha foi toda tomando Daime.³⁵²

Sobre o “velho e bom” caderno de campo, Magnani afirma: “Equipamento indispensável na mochila do etnógrafo, seja ele marinheiro de primeira viagem ou velho lobo do mar, vem sendo usado como depositário de notas, impressões, observações, primeiras teorizações, mapas, esboços, desabafos, entrevistas e garatujas de informantes” (1997, p. 1). No caso de Marcelo

³⁵⁰ Sugiro que a licença espiritual concedida pelo Daime a Maas se confirma pelo fato de que ele escreveu sobre a religião daimista na graduação, mestrado e doutorado (Maas, 2016; 2018; 2025).

³⁵¹ Centro de tratamento para dependentes químicos com ayahuasca e outras plantas, localizado em Tarapoto, Peru. Marcelo Mercante realizou pesquisa de campo neste local em seu pós-doutoramento (ver capítulo 3).

³⁵² Entrevista via meet em 03-05-2023.

Mercante, que realizou a pesquisa de doutorado já na condição de adepto da Barquinha, os insights eram anotados durante o estado de força, o que exige uma habilidade a mais, haja vista que, para muitas pessoas, é impossível escrever algo durante a experiência com a bebida. Além disso, envolve uma certa ousadia do pesquisador, pois o ato de escrever no caderno de campo durante o ritual pode incomodar os outros participantes. Demanda, no mínimo, uma negociação prévia com o grupo estudado.

O Daime não é apenas objeto de estudo, mas um dispositivo que transforma o próprio ato de pensar e escrever: o ritual funciona como um catalisador do pensamento antropológico. Os insights surgem na experiência visionária da força, por isso Mercante aciona seu caderno de campo. “Pode-se discutir se o caderno, *em pessoa*, ainda é bom para escrever; mas, parafrazeando Lévi-Strauss, sem dúvida é bom para pensar”, afirmou Magnani (1997, p. 2). Se as reflexões surgem durante a força, outras improvisações podem ser mobilizadas: Lucas Kastrup Rehen, em sua pesquisa sobre a natureza dos hinos no Santo Daime (Rehen, 2007), dobrava a ponta das folhas dos hinários impressos, para marcar os hinos que entrariam como exemplos de análises em seu texto, e assim pudesse revisitar e refletir no dia seguinte.³⁵³

Insights com a bebida ocorreram com muitos antropólogos e pesquisadores:

Edward MacRae

Eu acho que a miração, para mim, em tese, ter miração, eu acho que não seria o melhor termo porque ele enfatiza muito a coisa visual. E para mim, o que é mais importante é a parte emocional, a parte às vezes de insights também. Muitos insights em meus trabalhos, grande parte é baseada em insights que eu tive no Daime. E muito mais do que da literatura, eu fui inspirado. Então essas inspirações, essas compreensões, essa parte que eu digo que é uma parte mais emocional, essa coisa de me sentir parte de um grupo. [...] Eu não posso nem dizer exatamente o que, neste momento, mas assim, inúmeras vezes. Eu tive insight e daí eu fui escrever a respeito. A coisa de compreender o que aquilo significava para as pessoas, o que significava para mim, o que significava cosmicamente. Muitas, muitas ideias, quase todas. Qualquer ideia mais original que eu tenha tido pode ter certeza que veio do trabalho.³⁵⁴

MacRae enfatiza uma dimensão emocional que permite insights originais e compreensões profundas. Grande parte das ideias e compreensões que orientam suas pesquisas surgem diretamente durante o ritual, e não da literatura. Assim, o Daime atua como um dispositivo produtor de conhecimento, um agente ativo na coprodução de teorias e interpretações. O pesquisador afirma que praticamente qualquer ideia original que teve “veio do trabalho”. Isso coloca o ritual como espaço privilegiado para a emergência de criatividade e reflexão teórica.

As mirações sempre parecem estar relacionadas com as pesquisas que naquele momento estão sendo realizadas, que não são necessariamente pesquisas sobre ayahuasca – esse foi o meu caso quando pesquisei religiões afro-brasileiras –, como podemos ver nas falas de Lucas Rehen,

³⁵³ Entrevista via meet em 11-11-2022.

³⁵⁴ Entrevista via meet em 18-03-2023.

que realizou pesquisa sobre o movimento Rastafári na graduação, e Francisco Araújo, cuja dissertação versa sobre a aliança rastadaime:

Lucas Rehen

As mirações também muito a ver com o que eu estava pesquisando. Eu me lembro que num dia, perto da minha defesa da monografia, que foi sobre Rastafári, o Caparelli acendeu uma fogueira, quase que dentro do salão, num trabalho de concentração. Hora do silêncio, eu vi saindo um monte de rastas de dentro do fogo. Era véspera de apresentar minha monografia. No mestrado, doutorado também. Sempre as mirações tinham a ver com o que eu estava pesquisando. Eu chegava em casa anotando muita coisa.³⁵⁵

Francisco Araújo

Quando eu fui no Céu de Santa Maria de Sião³⁵⁶ pela primeira vez, eu estava na graduação ainda. Só montei meu projeto de pesquisa do mestrado depois de ter feito esse contato com os rastas. Fui lá conhecer porque gostava desse movimento dos rastas. Fiquei bailando atrás do Kadu, aqueles dreads gigantes batendo no chão. O Daime já foi conversando comigo, as coisas já foram aparecendo, fui tendo os insights, aquele processo todo. Na força do Daime eu fui buscando um entendimento sobre o que é o Rastafári. O Daime mostrando para mim o que é o Rastafári naquele momento, naquela força. Uma vez num feitio, colhendo jagube, eu vi os dreads, o cabelo Rastafári. Acho que vai estar tudo dentro do processo espiritual de cada um, dentro daquilo que cada um está recebendo do astral, da espiritualidade, do ser divino que é o Daime.³⁵⁷

De fato, no período que pesquisei religiões afro-brasileiras, além das visitas aos terreiros, eu lia e refletia constantemente sobre o tema. Nos trabalhos de Daime, as reflexões se desdobravam, tamanha era minha fixação pelo processo de pesquisa. Para Francisco Araújo,

durante os trabalhos era uma obsessão. No processo de pesquisa a gente fica obcecado vinte e quatro por dia naquilo. Aquilo fica impregnado na mente. Todo ar que você respira é a pesquisa. Tudo que você vê é a pesquisa, né? Teve uma vez que eu estava na miração, e apareceu um caldeirão, e todos os autores foram entrando no caldeirão. O Turner, Geertz, Levi-Strauss, foram entrando no caldeirão. Aí eu já fui linkando o que um falava com o que o outro falava e eu já sabia direitinho como é que eu ia articular eles.³⁵⁸

Nesta fala evidencia-se como a pesquisa pode se tornar uma obsessão, assumindo um peso emocional significativo para o antropólogo. Nesse contexto, questões relacionadas ao trabalho etnográfico não são apenas cognitivas ou metodológicas, mas também passam a ser trabalhadas dentro do espaço ritual, da mesma forma que problemas pessoais, familiares ou existenciais poderiam ser. Assim, os insights não aparecem como ideias puramente espontâneas: a bebida professora atua como mediadora, auxiliando o pesquisador a transformar a obsessão em compreensão. Trata-se de uma pedagogia que é também um cuidado de si, em que a produção do conhecimento se torna um processo de cura.

³⁵⁵ Entrevista via meet em 11-11-2022.

³⁵⁶ Igreja fundada por Ras Kadu, na aliança entre Daime e Rastafari, que não está mais em funcionamento.

³⁵⁷ Entrevista via meet em 07-10-2022.

³⁵⁸ Idem.

Há casos em que a miração e os insights vem acompanhado da presença de outros seres, como um Exu:

Arthur Almeida

Quando eu ainda estava na minha graduação, num trabalho lá na Flor da Montanha da Baixinha, na minha graduação eu estava falando sobre Umbanda. Eu estava no banheiro, de boa, tranquilo, e me veio: “porque você não fala sobre isso aqui? Porque não pesquisa isso aqui, tudo isso que você está vivendo, essas coisas maravilhosas que você está vendo, o Umbandaime?”. E eu demorei muito tempo, só no doutorado eu tomei essa coragem de seguir o que o Daime já tinha me falado lá atrás. Foi um caminho apontado, mas que era pra eu fazer agora. Na pesquisa hoje em dia, o Daime tem me dados orientações, de foco, de objetivar, pra eu falar sobre algo, de clarear algum ponto. Porque são muitas ideias, muitas possibilidades, muitos insights que vem, e eu estou tentando focar. Quando eu tomo Daime, eu peço foco, orientação, pra recortar. Tem me ajudado. [...] Esse dia lá na Baixinha, tinha um Exu incorporado numa pessoa, na porta do banheiro. Ela tem aquele hino, o “Cancela”: “deu meia noite quando a cancela bateu / chamei seu Tranca Rua / para vir me defender”. Aí quando canta esse hino, os Exus vêm, eles começam a bailar ali, ficam à vontade, e aí no banheiro tinha um bem na porta, incorporado ali, meio que de guarda. Eu estava muito pegado, eu entrei, ele me cumprimentou e eu nem escutei, eu estava na minha. Daí ele mandou: “tá dormindo?”. Aí olhei e vi que tinha um Exu ali. Eu entrei pro banheiro e me veio esse insight. Acho que foi o próprio Daime. O Daime iluminou na hora, de uma forma tão simples, tão inocente, que hoje em dia faz todo sentido, depois de muito tempo. Que era sobre isso: “você vive isso, então fala sobre isso”.³⁵⁹

Arthur Almeida teve, ainda durante a graduação, um insight sobre a necessidade de investigar o Umbandaime, ou mais precisamente, a aliança entre Umbanda e Daime.³⁶⁰ Somente anos depois, no doutorado, esse insight se concretizou como seu tema de pesquisa, a qual ele se encontra atualmente na fase final de seu doutoramento pela USP. No episódio narrado, embora tenha sido o próprio Daime a “iluminar” o insight que hoje “faz todo sentido”, havia também a presença de um Exu incorporado em um adepto. A miração se deu no instante em que Arthur se deparou com a entidade, posicionada à porta do banheiro. Esse episódio simboliza uma abertura epistemológica para o pesquisador, ocorrendo justamente na presença de Exu, que, na cosmovisão afro-brasileira, atua como guardião responsável por “abrir os caminhos”.

O uso da ayahuasca não só modifica a natureza da etnografia, como apontou Labate (2004), mas também possibilita “iniciar uma etnografia” (Ramos Filho, 2016, p. 32). Após narrar sua primeira experiência com Daime, em suas intensidades e afetações – que envolveu não só a experimentação de outras realidades, algo novo para ele, mas também a cura de uma amigdalite que o afligia –, Ramos Filho afirmou:

durante meu estado alterado de consciência, proporcionado pelo contato com a bebida, foi onde me propus a fazer um estudo acadêmico sobre o Santo Daime. Pois, se o daime me mostrou sua força retirando minha doença e me fazendo jogar o seu jogo de linguagem, realizar algo sobre o Santo Daime no meio onde

³⁵⁹ Entrevista via meet em 22-06-2023.

³⁶⁰ Como dito no capítulo 1, os participantes do centro de Mãe Baixinha se consideram praticantes de Umbanda com Daime, e afirmam que Umbandaime seria outra vertente dessa aliança.

atuava, para mim, parecia necessário, uma espécie de “pagamento de dívida” pela experiência naquela manhã de feriado. Ao mesmo tempo, sentia a necessidade de estar naquele local novamente para vivenciar aquela experiência religiosa outra vez. (2016, p. 32-33)

Nesse caso, a experiência de cura no corpo físico, associada à vivência da força e ao engajamento com seus universos simbólico, epistemológico e ontológico – “o Daime [...] me fazendo jogar o seu jogo de linguagem” – atuou como gatilho para o projeto antropológico. Inscreve-se aqui também uma lógica de reciprocidade: à luz do clássico *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss (2003[1925]), podemos sugerir que a dádiva recebida na forma da cura e de experimentação da força convocou uma contra-dádiva, que se expressa na decisão de realizar uma etnografia. A escrita etnográfica aparece, assim, como um “pagamento de dívida” pela experiência concedida. Ademais, percebe-se um interesse pessoal para além da pesquisa: “sentia a necessidade de estar naquele local novamente para vivenciar aquela experiência religiosa outra vez”.

Vimos que beber Daime pode ser uma escolha deliberada de antropólogos como uma espécie de laboratório de reflexões que resultam na escrita etnográfica. Contudo, a ingestão da bebida pode ser também uma estratégia para o ato da escrita em si:

Mateus Zotti Maas

Esse negócio de escrever tese, dissertação, monografia. Pra mim é tomar o Daime. Você tomar Daime, você fica super poderoso. O negócio funciona, você consegue ficar muito mais tempo escrevendo. O que funcionou para mim, o jeito que eu fazia, eu pegava o chimarrão, diluía um copo de Daime em um litro de água, dava uma esquentada, e aí tomava o chimarrão com Daime. Assim a escrita fluía. Do jeito que funcionou para mim, teve um dia que eu inventei de fazer, e depois nunca mais deixei de fazer. Quando precisa mesmo dar um gás, que aí você escreve dez, doze páginas em uma noite. Vai dormir de manhazinha só. E o Daime sempre pegando a força. A força vem mais forte, você dá uma paradinha. Fuma um tabaquinho, depois volta, continua.³⁶¹

No relato de Maas, percebe-se uma apropriação pragmática da força, na qual o Daime é deliberadamente acionado como recurso para potencializar a performance intelectual. A bebida, diluída no chimarrão, torna-se uma espécie de catalisador da produção acadêmica: fornece energia, prolonga a vigília e ajuda a organizar o fluxo da escrita, onde a força é mobilizada para sustentar longas jornadas de produção textual. Essa prática evidencia como há uma ética de trabalho acadêmica³⁶² – o que envolve a elaboração de teses e dissertações – se entrelaça com a epistemologia religiosa daimista. O “superpoder” da escrita não é atribuído a um mérito individual, mas reconhecido como efeito da agência da força. Apesar de fora do contexto do trabalho religioso, a prática mantém gestos rituais: a pausa, o “dar uma paradinha”, fumar o

³⁶¹ Entrevista via meet em 11-04-2023.

³⁶² A título de comparação, Coelho (2016) explana sobre a performance intelectual a partir do uso do medicamento metilfenidato.

tabaquinho, e depois retornar ao processo. Desse modo, a ingestão do Daime diluído na água do chimarrão transforma o ato acadêmico da escrita em uma espécie de extensão do trabalho espiritual. Também quero destacar que a atitude de Maas exige sobretudo coragem, pois nem todos se arriscam a beber Daime fora dos rituais.

Durante o processo de escrita, nós, antropólogos, buscamos diferentes recursos para estimular ideias, provocar insights e sustentar a energia necessária para que o texto se construa. Muitas vezes recorremos à leitura ou releitura de clássicos da disciplina como forma de inspiração.³⁶³ Também é comum o uso de substâncias que acompanham a rotina acadêmica – cigarro, café, chimarrão. No caso dos antropólogos daimistas, um trabalho particularmente intenso, na qual a força se manifesta de modo marcante, pode operar como um catalisador da escrita nos dias subsequentes. Além disso, substâncias como a Santa Maria e o rapé também integram esse processo de elaboração textual. Eu mesmo escrevo esta tese em comunhão com a Santa Maria, o rapé e o tabaco (sob a forma do cigarro de palha). Nos primeiros anos de pesquisa, predominava a combinação entre Santa Maria e rapé; mais tarde, entre Santa Maria e tabaco, com o uso eventual do rapé.

A intensidade da pesquisa, atravessada por um contexto atribulado – emprego, três filhos, deslocamentos constantes entre duas cidades do Mato Grosso do Sul – e agravada por um divórcio, levou-me de volta ao consumo do cigarro de palha, hábito que eu havia abandonado desde minha entrada no Daime, em 2009. Com o término deste ciclo de doutorado, pretendo transformar a relação de meu corpo com o corpo do tabaco: deixar o cigarro de palha e reaproximar-me de seus usos rituais, seja nos rapés, seja no cachimbo “xamânico”.³⁶⁴ Aspiro, desta maneira, a outras formas de afetação com essa planta que, tal como a ayahuasca, também é considerada professora (Narby; Pizuri, 2022). Ainda assim, não posso deixar de reconhecer que foram justamente os cigarros de palha que, em muitos momentos, serviram de motor para a escrita desta tese.

No contexto do Daime, a cannabis – chamada de Santa Maria – também é considerada sagrada e professora. Para os daimistas, a Santa Maria é uma mãe que nos ensina, a dona dos ensinamentos, possuidora de uma força divina:

Eu vou contar uma bela história
Da plantinha que mais tem amor
Ela era bem pequenina
Padrinho viu e abençoou

³⁶³ A releitura – depois de mais de uma década – de *Obras e Vidas* (Geertz, 2018[2002]), me inspirou profundamente, em especial pela escrita rebuscada do autor.

³⁶⁴ Nos circuitos xamânicos, difundiu-se o uso ritual do tabaco por meio da *chanupa sagrada* – cachimbo cerimonial inspirado na tradição Lakota –, bem como outros cachimbos de referência indígena. Nesse contexto, o tabaco é concebido como planta de caráter medicinal e espiritual: a fumaça não deve ser tragada, mas apenas “baforada”, enquanto se medita ou se realiza orações durante sua queima.

Ele disse preste atenção
 Aqui tem uma força divina
 Quem souber dar consagração
 Tem uma mãe que nos ensina
 (Uma Bela História – Hino 30 – Hinário “Instrução” de Lucio Mortimer)

Santa Maria que veio do céu
 Pra me agraciar, pra me agraciar
 [...]
 O seu perfume resume a terra
 Veio pra mostrar, veio pra mostrar
 [...]
 Neste silêncio é que Deus está
 Vamos escutar, vamos escutar
 [...]
 Salve Rainha, dona desse ensino
 Eu apenas zelo, vós que determina
 (Salve Rainha – Hino 43 – Hinário Nova Anunciação de Alex Polari de Alverga)

Assim como o Daime, a Santa Maria também carrega a potencialidade de ensinar e estabelece uma relação pedagógica com aqueles que a consagram. Ao longo da escrita desta tese, eu próprio recorri inúmeras vezes a ela, buscando intencionalmente desbloquear o pensamento: obter insights, elaborar ideias ou simplesmente destravar frases e parágrafos. Essa dimensão pedagógica da Santa Maria no âmbito da pesquisa e escrita acadêmica não se restringe à minha experiência individual; parte dos pesquisadores entrevistados no decorrer desta pesquisa relatou utilizá-la com o mesmo propósito, reconhecendo nela uma aliada no processo criativo e intelectual.³⁶⁵

Maria Betânia Albuquerque
 Com a Santa Maria, particularmente, eu tenho muitas ideias. Ela me ajuda muito em processos cognitivos. Em entendimentos de coisas que eu estou escrevendo; também me ajuda muito a entender, por exemplo, a problemática das pesquisas dos meus alunos. Eu tenho muitos alunos que eu oriento a nível de mestrado e de doutorado. Às vezes eles estão em certos dilemas intelectuais, com as suas questões de pesquisa, com suas metodologias e nem sempre é de imediato que a gente consegue mostrar para eles um caminho. Muitas vezes, consagrando a Santa Maria, do nada vem o entendimento sobre a questão da pesquisa de um aluno, sobre o caminho que ele tem que seguir, sobre a metodologia. Aí eu explico, passo para eles a mensagem: “ó, tive um insight e eu acho que o caminho é por aqui. O livro é esse, a teoria é essa e as suas perguntas você pode redimensionar da seguinte forma.” Isso é muito comum na minha vida, seja nas minhas próprias pesquisas, seja com as pesquisas dos alunos. E para aproveitar o insight e não esquecer, eu, na sequência, já passo uma mensagem para eles e eles dizem: “ah professora, parece que a senhora foi inspirada, né?” Sem saber de onde veio a inspiração [risos]. Mas foi uma inspiração mesmo. [...]

Saulo
 Interessante você falar isso, porque lá no Rio³⁶⁶, o Edward estava conversando sobre. A Aline Oliveira faz doutorado lá na USP sobre os Huni Kuin, Yawanawa, e fala sobre o choru (cannabis). O Edward estava argumentando que

³⁶⁵ Em texto publicado recentemente, Groisman (2022b) afirma que a Santa Maria lhe deu instruções em seu trabalho de campo de 1989 no Céu do Mapiá.

³⁶⁶ Esta conversa ocorreu nos bastidores da XX Jornada sobre Alternativas Religiosas da América Latina, em 2022 na UFRJ.

os povos indígenas usam cannabis para adivinhação, pode ser isso que acontece conosco, pesquisadores, que temos insights nas nossas pesquisas usando a cannabis. Dá pra fazer esse paralelo.

Maria Betânia Albuquerque

Podemos falar de um saber divinatório que é mediado pela Santa Maria, que faz você antever, antecipar certas questões, problematizar melhor um dado conhecimento. Eu, na *força* da Santa Maria, escreveria teses e teses pois não me atrapalha em nada.³⁶⁷

Maria Betânia descreve a Santa Maria como colaboradora cognitiva, que auxilia não apenas em suas próprias pesquisas, mas também na orientação de alunos. Isso evidencia uma produção de conhecimento que não é restrita à racionalidade individual, mas mediada por uma planta. A palavra “inspiração”, usada por seus alunos, adquire aqui uma densidade particular: não se trata apenas de um lampejo criativo, mas de um sopro que vem de fora, da própria planta, atuando como mediadora na transmissão de saberes. A professora se posiciona, assim, como canal de uma mensagem que não é inteiramente sua. Em nosso diálogo, após eu mencionar o uso indígena da cannabis em práticas de adivinhação como uma analogia aos insights com a Santa Maria, Maria Betânia nomeou esse processo como um “saber divinatório”.

Em *Mitos, emblemas, sinais*, o historiador italiano Carlo Ginzburg (1990) propõe a adoção do *paradigma indiciário* no ofício historiográfico. O procedimento básico desse paradigma consiste em inferir realidades ausentes ou ocultas e conjecturar possibilidades a partir da análise de indícios (vestígios, marcas, sinais, detalhes aparentemente marginais). Ginzburg recorre a exemplos clássicos do paradigma indiciário: o método do historiador da arte oitocentista Giovanni Morelli na atribuição de pinturas (a interpretação de orelhas, dedos e outros pormenores presentes nas obras de arte), o raciocínio do detetive ficcional Sherlock Holmes (que lê sinais e traços nos crimes), e alguns procedimentos iniciais de Sigmund Freud (e a clínica, em geral), nos quais sintomas e vestígios são lidos como janelas para processos psíquicos ocultos.

Ginzburg aplicou o paradigma indiciário na análise de processos inquisitoriais para reconstruir narrativas de personagens singulares – bruxas, hereges e outros sujeitos perseguidos. Sua obra mais célebre, *O queijo e os vermes* (1998), apresenta a trajetória de Menocchio, um moleiro do norte da Itália no século XVI, cuja cosmovisão heterodoxa e original serve de ponto de partida para a investigação das mentalidades populares na Europa do período. A abordagem de Ginzburg exerceu forte influência sobre a historiografia brasileira, notadamente em autores como Laura de Melo e Souza (1986) e Ronaldo Vainfas (1995). A própria Maria Betânia Albuquerque é demasiado influenciada por Ginzburg; sua obra sobre as beberagens indígenas no

³⁶⁷ Entrevista via meet em 03-03-2023.

Brasil Colônia (Albuquerque, 2012), por exemplo, é inspirada no método proposto pelo historiador italiano. Já no livro *Sabenças do Padrinho* (Albuquerque, 2021), a autora anuncia, logo no início da introdução, uma comparação entre a vida de Menocchio e de Padrinho Sebastião.

Embora Ginzburg – ao propor o rigor metodológico do paradigma indiciário na prática historiográfica – ressalte que não se trata de algo supersticioso ou meramente intuitivo, ele reconhece que seu ancestral epistemológico encontra-se no saber divinatório. Os historiadores, assim como os antigos adivinhos, lidam com sinais enigmáticos que remetem a realidades invisíveis ou inacessíveis. Ginzburg evoca justamente as práticas da Antiguidade, como a interpretação das vísceras dos animais sacrificados, a leitura dos voos dos pássaros ou a análise de sonhos e presságios. À luz dessa herança, podemos sugerir que os antropólogos daimistas operam em um saber indiciário-divinatório: o Daime e a Santa Maria oferecem sinais que são interpretados / reelaborados pelo pesquisador e convertidos em hipóteses, conceitos e caminhos de investigação.

A título de comparação, nas tradições Rastafáris, a cannabis – chamada de *ganja* – é concebida como uma “erva da sabedoria”, dotada da capacidade de ensinar, sendo elemento central nos momentos de *reasoning*: “uma prática ritual Rastafári em que duas ou mais pessoas se reúnem para fumar ganja e conversar sobre qualquer tema, com o objetivo de chegar à razão fundamental (uma espécie de ‘verdade fundamental’) daquele tema” (Freitas, 2024, p. 24). O papel pedagógico e cognitivo das plantas aparece de modos distintos, porém convergentes, no Daime e no rastafarianismo.

No contexto daimista, ao lado do Daime e da Santa Maria, o rapé é também considerado mediador de conhecimento, que possui agência na efetivação da pesquisa e escrita:

Glauber Assis

Meu maior orientador da pesquisa de doutorado, com todo respeito à minha orientadora, foi o rapé. Meu orientador foi o rapé, porque quando eu cheguei eu tinha uma ideia falsa na minha cabeça... eu pensava, eu estou fazendo a pesquisa, estou visitando um monte de igrejas, fazendo a pesquisa, mas eu não estava escrevendo. Então eu me iludi, achei que estava fácil, que estava tudo na minha cabeça. Aí quando eu fui começar a escrever, já era o quarto ano da pesquisa, eu não conseguia. Travou, eu não consegui fazer nada. Eu desesperei, pensei, estou fodido, porque eu ganhava bolsa né? E tem um problema também que é da educação superior do Brasil, que eu tinha que dar aula, estágio docente, tinha que ficar preparando aula, preparando ementa, e tinha a pesquisa e tinha que escrever a tese. Aí eu não consegui escrever. No quarto ano eu fiquei seis meses na peia, muito mal, achando que eu iria ter que devolver o dinheiro da pesquisa, não sei o quê. Aí eu tive um insight que eu tinha que tomar um rapé no terreirão. Eu fui e tomei uma dose de acordo de rapé, e ouvi a voz do rapé falando comigo mesmo. Claro, tem várias conjecturas né? Eu mesmo falando comigo. Mas de fato é que abriu o negócio e veio uma voz e falou: “larga tudo e vai pro Mapiá semana que vem, vai abrir a tampa do cérebro, vai ter alguma coisa pra você lá”. Chamei a Jacque, na época a gente não tinha filho ainda. Fomos embora pro Mapiá. Velho, não aconteceu nada no Mapiá. Não escrevi uma página, mas realmente abriu a tampa. Aí eu voltei, já no quarto ano, ia ter que defender até

abril no máximo, eu acabei defendendo em abril. No dia do Natal eu fui escrever a primeira linha da tese. Aí Saulo, eu fiz um combinado, eu fui na força da Santa Maria e do Daime, vim pra cá pro sítio, fiquei aqui com a Jacque isolado. Santa Maria e Daime todo dia, escrevi dez páginas por dia, até abril. No final deu 484 páginas. Tinha dia que ia quinze, vinte, mas nenhum dia deu menos que dez páginas. Sem revisão, virou a tese cara. Então na minha concepção mais viajante, foi um negócio meio transe mediúnico assim.³⁶⁸

Podemos estabelecer um diálogo com a Teoria Ator-Rede de Latour (2012), uma vez que plantas e substâncias se inserem na rede de produção de conhecimento como actantes. O Daime, a Santa Maria e o rapé destacam-se como atores epistemológicos, capazes de fornecer insights, orientar decisões e estruturar o trabalho acadêmico. Desse modo, a escrita etnográfica não se reduz a uma técnica intelectual, mas se configura também como uma prática performativa e corporificada (Csordas, 2008), que envolve o encontro do corpo humano com as plantas professoras. No caso de Glauber Assis, a voz do rapé – ainda que ele reconheça outras interpretações possíveis, como uma autocompreensão introspectiva – orientou-o em direção àquilo que destravaria sua escrita: uma viagem ao Mapiá. Entretanto, conforme sua narrativa evidencia, embora ele afirme que seu “orientador” foi o rapé, que lhe teria dado a dica necessária para “abrir a tampa do cérebro”, na prática, durante a escrita, seus principais aliados foram o Daime e a Santa Maria. Outro ponto relevante em seu relato refere-se à peia: a aflição causada pela dificuldade de produzir o texto ao longo do doutorado. Uma interpretação possível é que essa crise da peia atua como preparação para a abertura ao insight, que se manifesta posteriormente com o uso do rapé.

Ao descrever sua escrita como ocorrendo sob uma espécie de “transe mediúnico” – produzindo de dez a vinte páginas por dia até chegar à versão final do texto –, Assis compara seu processo aos códigos da psicografia. Gonçalves (2010), que investigou mediunidade e psicografia no âmbito do Espiritismo, aponta que a “prática da escrita mediúnica psicográfica” ocorre em um contexto no qual os “mortos” estabelecem relações com os vivos por meio da materialização de discursos. Trata-se de uma prática que envolve diferentes instâncias: o sujeito-psicografado (o espírito que dita as palavras), o sujeito-psicógrafo (o médium que absorve e transcreve as palavras ditadas) e os assistentes, que participam do processo como facilitadores.

Gonçalves (2010, p. 110-111) descreve quatro modalidades de psicografia: 1) a psicografia mecânica, na qual a escrita ocorre de forma involuntária ou passiva, onde o espírito age sobre o cérebro, mão e braço do médium, que se movem independente de sua vontade. Nessa modalidade, o médium não conhece o conteúdo registrado durante o processo da escrita; 2) a psicografia semimecânica, em que o médium sente, involuntariamente, o impulso motor provocado pelo espírito, no entanto, toma conhecimento do discurso antes de seu registro; 3) a

³⁶⁸ Entrevista ocorrida presencialmente em 31-05-2023.

psicografia intuitiva, onde o médium recebe os pensamentos do espírito e produz o seu registro, funcionando como uma espécie de intérprete. O sujeito-psicógrafo compreende a temática, mas sabe que as ideias não partiram dele; e 4) a psicografia inspirada, que seria uma variedade da técnica intuitiva: a distinção seria que a interferência do espírito que se comunica é sutil, o que dificulta distinguir se as ideias registradas partiram ou não do médium. Se fôssemos classificar o texto de Glauber e dos demais pesquisadores como uma forma de psicografia, se aproximaria desta última modalidade.

O antropólogo Guilherme Meneses apresenta um relato instigante sobre a agência do Daime em sua pesquisa de doutorado, descrevendo um episódio ocorrido durante um festival³⁶⁹ ayahuasqueiro em território indígena Huni Kuin:

Aí teve um dia que o Ninawá³⁷⁰, que era o dirigente, o cabeça do festival, passou pro Tuim³⁷¹ dirigir um trabalho no terreiro. Eu criei coragem e fui. Ele serviu um mel grosso, e falou que a gente tomasse sem medo, e que a gente não tomasse água. E aí esse trabalho abriu incrivelmente pra mim. Várias questões problemáticas. Um trabalho muito forte sobre minha própria pesquisa. Sobre os orientadores, quem eu deveria e quem eu não deveria chamar pra minha banca. O Daime foi descontruindo a minha proposta. Só que eu já estava no meio do doutorado. Um dos ensinamentos que veio foi muito isso, que primeiramente é o Daime. Ele é quem está fazendo o trabalho. O Daime que é o professor. E aí, o Daime foi acabando com a minha proposta de pesquisa. Ele primeiro destruiu a minha pesquisa. Ele mostrou coisas assim: “Guilherme, se você está querendo pesquisar controvérsia, você vai acabar atraindo isso para você. Você vai acabar no meio de um monte de treta. Está querendo falar de problema? Sua vida vai ser isso, vai ter um monte de problema na tua vida”. O que um disse, o que o outro disse. Eu entrei nessa história de mapear as controvérsias nesse sentido das polêmicas, das discussões.

Eu fiquei com medo. O que que vai sobrar? O Daime foi destruindo tudo. O Daime durante a Barquinha, já estava destruindo. Porque ele vai destruindo a racionalidade. Pensava, o que vai sobrar de mim, o que vai sobrar? E por sorte, ou por glória, a antropologia se manteve viva. E o Latour. A teoria ator-rede não foi destruída. Ela sobreviveu, a teoria do Latour. Era um vidro que estava despençando. Mas a teoria do Latour sobreviveu, não essa parte do mapeamento da controvérsia, mas o método, a perspectiva do Latour se salvou nesse esfacelamento que estava acontecendo. Na verdade, eu teria que tratar com pessoas de temas que muitas vezes elas não quisessem falar, de problemas que poderia expor pessoalmente as pessoas. Falar dos pepinos, de gente, de grana. Essa situação foi em novembro de 2015. Eu tive mirações com meus professores, com meus orientadores. Eles falavam comigo na força. Eu fiz um caminho histórico, fiz uma etnografia dos festivais e dos rituais nas cidades, mais algumas outras reflexões interessantes na tese. Mas eu desemboco nas controvérsias. Elas deixaram de ser ponto de partida, pra ser ponto de chegada. As acusações que existiam, sobre os novos pajés, que traziam inovações, que faziam esses novos rituais, que estavam servindo ayahuasca, fazendo festival. Foram eles que ganharam a história. Porque quem criticava começou a fazer igual. Porque trazia prosperidade, trazia coisas boas pras aldeias, benefícios

³⁶⁹ Sobre festivais Yawanawa e Huni Kuin, ver Oliveira (2018).

³⁷⁰ Ninawá “Pai da Mata” é um pajé da etnia Huni Kuin, liderança da terra indígena de Humaitá, no Acre. Além de realizar rituais nas cidades e organizar festivais ayahuasqueiros na terra indígena em que é liderança, Ninawá também se posiciona como ativista político da causa indígena, indo periodicamente à Brasília compor os movimentos indígenas.

³⁷¹ Tuim “Nova Era” é um pajé da etnia Huni Kuin, liderança da terra indígena Espelho da Vida, no Acre. É conhecido por realizar rituais nos circuitos urbanos da Ayahuasca.

materiais. Então quem criticava começou a pegar o violão, começou a viajar e fazer rituais. A história se respondeu na própria realidade.³⁷²

Nesse episódio, não se trata de uma coautoria mediada por insights, mas de uma experiência liminar (Turner, 2013) que desestabilizou o antropólogo e o conduziu a uma reconfiguração radical de sua pesquisa. Nesse estado de afetação, o projeto de conhecimento quase se dissolveu (Favret-Saada, 2005): a desestabilização pode ser compreendida como mais um dos métodos pedagógicos do Daime, similar ao constrangimento. No entanto, longe de representar apenas um colapso ou uma ruptura negativa, trata-se de uma desestabilização criativa: ela desmonta esquemas prévios, desorganiza categorias fixas e relativiza certezas metodológicas, mas, ao mesmo tempo, abre espaço para a emergência de novos percursos investigativos. Aquilo que Meneses descreve como o Daime “destruindo a racionalidade” pode ser interpretado, de outro modo, como uma ampliação do pensamento, indo além da racionalidade, que integra sinais, visões, afetos e intuições ao processo de conhecimento.

Na já citada edição do Encontro para o Novo Horizonte de Mato Grosso do Sul, ocorrida na semana santa de 2025 na igreja Estrela Dourada, em Campo Grande (MS), estive na companhia de um grande amigo: o também pesquisador João Otávio Farias.³⁷³ No momento ele está cursando doutorado em história pela UFGD com uma pesquisa sobre o CEFLI, a linha do Padrinho Luiz Mendes, instituição daimista em que tanto eu quanto ele somos membros. Durante o trabalho de cura Os Chamados, João Otávio teve uma passagem em que ficou em silêncio, de olhos fechados por boa parte do trabalho, tendo deixado o violão de lado. Ao fim, na roda de conversa do pito, o indaguei sobre o que ocorreu durante o trabalho, que eu havia observado. Ele confirmou que se sentiu extremamente constrangido pelo Daime, em especial sobre sua pesquisa:

A força veio me perguntar porque que eu acho que ninguém fez até agora essa pesquisa sobre o CEFLI, tamanha a bronca. Francamente, saí desestabilizado, querendo desistir. Estou até agora pedindo socorro para ter forças e encarar de frente a história, porque depende de mim. A força me colocou bem à prova, de me mostrar a grandeza que é. A firmeza pessoal de fazer um negócio à altura mesmo. Ver a responsabilidade mesmo, ver o que outros fizeram, como o Paulo Moreira, ver o trabalho que ele desenvolveu, um cabedal enorme.³⁷⁴

Apesar de sua relevância no contexto daimista e da consolidação de uma rede de igrejas no Brasil (Acre, Minas Gerais, São Paulo e Mato Grosso do Sul) e no exterior (Estados Unidos, Canadá, Peru e Ilhas Canárias, na Espanha), o CEFLI ainda não foi objeto de pesquisa

³⁷² Entrevista via meet em 19-04-2023.

³⁷³ Sua dissertação de mestrado (Farias, 2022) consiste no mapeamento dos centros de rastadaime no Brasil (ver capítulo 1).

³⁷⁴ Conversa informal gravada pelo celular em 17-04-2025.

etnográfica ou historiográfica no campo dos estudos sobre o Daime.³⁷⁵ Após o falecimento de Irineu Serra, Luiz Mendes acompanhou Sebastião Mota por alguns anos, mas logo se destacou como membro importante da dissidência liderada por Francisco Fernandes Filho, o Teteo, entre 1980 e 1985, período em que exerceu funções como a de fiscal. Posteriormente, participou da fundação e dirigiu outro centro vinculado à tradição do Alto Santo. Em 1998, fundou o CEFLI, instituição que, prestes a completar três décadas de existência, ainda é raramente mencionada nas etnografias – evidenciando uma lacuna significativa na literatura especializada sobre o Daime.

A “missão” de escrever sobre a linha do Padrinho Luiz Mendes teria sido, portanto, assumida por João Otávio – projeto que remonta ao período em que ainda pesquisava o rastadaime e do qual eu fui um dos principais incentivadores. É evidente que meu amigo historiador enfrentará desafios em sua investigação, sobretudo por se tratar da história de uma instituição da qual é membro. Mais do que isso, porém, a complexidade de sua tarefa reside no fato de que a trajetória do CEFLI está intimamente ligada ao uso da Santa Maria. O principal motivo de sua fundação parece ter sido justamente a adesão de Padrinho Luiz e de sua família ao consumo dessa planta, que gerava contestações e conflitos no interior das igrejas do Alto Santo. Ao criar sua própria linha, Luiz Mendes pôde, enfim, levar adiante sua missão espiritual sem maiores embates quanto ao uso da Santa Maria.

Como vimos no capítulo anterior, Padrinho Saturnino não autorizou que eu realizasse uma pesquisa sobre a Santa Maria no âmbito do CEFLI, quando esse era o foco do meu interesse acadêmico. Dez anos depois, João Otávio, ao se dedicar à história dessa linha, deverá negociar com Saturnino os limites do que pode ou não ser incorporado à narrativa histórica que pretende construir. Trata-se de um exercício delicado, uma vez que a agência da Santa Maria na criação do CEFLI – apontada pelo próprio Saturnino como um dos principais motivos de sua fundação – entra em tensão com a sua resistência à publicização do uso dessa planta (proscrita no Brasil) no interior do contexto do Daime. Diante desse cenário, os desafios já antecipados pelo pesquisador foram potencializados: o Daime o constrangeu, o desestabilizou e o colocou diante de dilemas inevitáveis.

Maria Betânia Albuquerque relata o primeiro constrangimento que vivenciou com o Daime em relação às suas pesquisas e publicações:

É claro que, sendo pesquisadora daimista ou daimista pesquisadora, tenho vários *insights* para os meus trabalhos. Uma das primeiras coisas que me aconteceu quando eu já estava no mundo da pesquisa e tomando Daime, foi em relação ao meu primeiro livro, *o ABC do Santo Daime* [Albuquerque, 2007]. Não sei se já tinha publicado ou se estava em processo de publicação. Foi quando, numa sessão lá em Colares, eu me senti muito constrangida na força do Daime, sobre esse meu serviço de pesquisadora, sobre a minha atitude de estar participando de

³⁷⁵ O único trabalho sobre a linha do Padrinho Luiz Mendes foi realizado por Fernanda Cougo Mendonça, em pós-graduação em letras (Mendonça, 2016; Mendonça; Nascimento, 2019).

congressos e falando sobre o Santo Daime. Porque muito antes de escrever sobre o Santo Daime, eu já me colocava na arena pública falando, dando palestras. Isso se iniciou a partir do meu retorno a Belém, vindo do Doutorado em São Paulo, cidade onde conheci essa religião.

De volta à Belém, reassumi minhas funções como professora na UEPA e me deparei com um curso de ciências da religião em uma universidade pública da Amazônia, em que as religiões da ayahuasca, nativas da Amazônia, não estavam presentes. Isso me incomodava muito. Então comecei a me engajar nos congressos de ciências da religião e a falar do Santo Daime, a falar dessa educação no Santo Daime, a falar das religiões da floresta que consomem psicoativos em seus cultos e que a ciência da religião, na Amazônia, desconsiderava em seus currículos e debates. Passei então a observar a necessidade de mais informações sobre essas religiões que, embora nascidas na região amazônica, os alunos da UEPA, e as pessoas, em geral, pouco conheciam. Tanto no curso da ciências da religião, onde me engajei como professora, quanto nas igrejas locais que estavam se formando nesse período, havia uma carência de informações escritas sobre o Daime. Havia já o livro da Vera Frões, mas era um livro pouco acessível, as pessoas não tinham acesso a essa e outras publicações.

³⁷⁶

Então surgiu a ideia de fazer o primeiro livro, que foi o *ABC do Santo Daime*. Essa ideia surgiu nesse contexto de tomar Daime e perceber a importância de sistematizar informações, em bases pedagógicas e introdutórias. Uma espécie de “tudo que você queria saber sobre o Daime, em bases simples e introdutórias”. Acredito que esse tenha sido o primeiro insight que eu tive. Mas, nesse processo de publicar o livro, eu me senti, como eu te falei, constrangida em uma sessão do Daime. A força veio e me falou assim: “Ah, quer dizer que agora você é escritora? Quer dizer que agora você está falando, dando palestra, está publicando? Toma cuidado, porque depois que publica, já era.” Eu fiquei, então, com medo, assustada. Naquele momento eu não sabia mais o que tinha escrito mesmo: “Meu Deus: será que eu falei / escrevi alguma coisa que não devia?”

Até então, eu não tinha a dimensão da seriedade e da responsabilidade que é publicar. Eu estava falando, queria falar, mas não tinha essa dimensão, e a força me colocou numa situação que eu queria tirar o livro do mercado, eu queria cancelar tudo. Foi a partir daí que eu comecei a me preocupar com a qualidade do que eu estava escrevendo, com o que eu estava falando, porque eu tive a dimensão de que depois que você publica, não há mais controle sobre a circulação do livro. Tem um mercado editorial no mundo, seja aqui no Brasil ou ao redor do planeta, e como as pessoas usam nossas produções? Isso foi um grande constrangimento que eu tive no sentido de ser mais ético, de tomar cuidado com o que eu estava falando ou publicando, já que eu agora estava me colocando como pesquisadora e palestrante. Eu considero que esse foi um primeiro, não vou dizer que foi um insight, mas uma “chamada”, uma cobrança do que chamo de *comitê ético das plantas professoras* que constrange a postura perante o conhecimento que você está produzindo, induzindo a refletir sobre essa prática.³⁷⁷

A noção de “comitê ético das plantas professoras” evidencia uma instância normativa distinta dos comitês de ética acadêmicos ou institucionais. Trata-se de uma moralidade não-humana que atua diretamente sobre o corpo e a consciência do pesquisador, constrangendo, advertindo e orientando suas práticas. Nesse sentido, o “comitê ético das plantas professoras”

³⁷⁶ O livro foi publicado apenas em 2007, mas sua escrita foi iniciada entre 2002 e 2003. Nesse momento, haviam algumas dissertações e teses, e poucos livros, como os de Frões (1986), MacRae (1992), Groisman (1999) e Cemin (2000), todos com restrita circulação pelos circuitos daimistas ou em edições esgotadas.

³⁷⁷ Entrevista via meet em 03-03-2023.

não apenas delimita o que pode ou não ser dito, mas também promove reflexividade e responsabilidade, instaurando um regime ético específico nas relações com a ayahuasca. A categoria permite, assim, compreender as plantas não apenas como professoras, dotadas da capacidade de ensinar, mas também como agentes ativos de regulação ética, que podem influenciar a produção, a textualização e a circulação do conhecimento.

Maria Betânia Albuquerque acabou por se tornar uma das pesquisadoras mais influentes na temática do Daime e ayahuasca, com diversos livros, capítulos, artigos, palestras, orientações e participações em bancas. No processo de escrita de um de seus últimos livros (Albuquerque, 2021), passou por constrangimento semelhante:

Uma situação mais recente foi em relação ao meu livro *Sabenças do Padrinho*. Ao finalizar a escrita, eu decidi encaminhar cada capítulo do livro para vários amigos intelectuais do campo daimista lerem e opinarem sobre o escrito.³⁷⁸ Em particular, o capítulo sobre os saberes religiosos do Padrinho eu considerei um dos mais difíceis de escrever, porque a religiosidade do Padrinho é muito complexa, uma vez que ele vem de várias formações: católica, evangélica, espírita, afroindígena, esotérica... Estava tudo ali, nele, já que ele abraçava elementos dessas várias expressões religiosas. E ao entrar no Santo Daime e se tornar uma liderança, o Padrinho incorporou tudo isso. Ele não deixou de ser espírita, não deixou de ser católico, não deixou de ter a pegada afroindígena, enfim... Tudo isso veio para compor sua cosmologia, sua cosmovisão, sua teologia daimista.

Então, foi difícil traduzir esses saberes religiosos do Padrinho. Aí eu pensei: “Eu vou pedir pro Glauber Assis ler esse capítulo pra mim”. E assim aconteceu. O Glauber leu o capítulo e fez algumas considerações: achou que eu tinha amenizado algumas passagens do Padrinho, que eu tinha suavizado algumas questões no meu texto. Disse que o Padrinho era um pouco mais enérgico, digamos, em uma situação específica que eu estava ali tratando. Diante das considerações do Glauber eu pensei: “ah, mas o capítulo já tá pronto, eu não vou mais mexer, vai ficar desse jeito mesmo”. Porque o Glauber gostou do capítulo, mas em alguns aspectos ele fez uma crítica, pediu para eu refazer ou sugeriu que eu repensasse. E eu estava com preguiça de fazer isso porque eu considerava que o texto já estava “pronto”. Fiquei nessa situação: “ah, está ótimo assim mesmo, eu vou deixar assim como está”. Era aquele momento em que, depois de anos de pesquisa e escrita, o pesquisador já aprontou todo o seu texto e já não quer mais ter trabalho pois se sente meio saturado.

E aí nesse processo, eu fui tomar um Daime e cantar o hinário do Padrinho. Quando eu cantei o hino que falava, justamente, nos aspectos que o Glauber estava tocando no texto, veio aquele constrangimento terrível, que diz assim: “como assim: quer dizer então que você não vai repensar a escrita?” Ali era o Padrinho falando diretamente comigo a partir dos próprios hinos. E naquela mesma hora, o constrangimento foi tão forte que eu queria correr naquele instante para o texto e refazer tudo. Foi quando acalmei e pensei: “calma, isso não é agora, isso é depois Maria Betânia, você está agora no meio de um trabalho, não é neste instante que vai corrigir nada, agora só respira”. E quando acabou o trabalho de Daime, que foi inclusive no contexto da pandemia, quando você não tinha muito acesso às igrejas, mas a gente, na nossa irmandade, resolveu estudar o hinário do Padrinho. Assim, de quinze em quinze dias, a gente cantava trinta hinos e tomava um Daiminho, num grupinho de pessoas. Foi nesse contexto de estudar o hinário do Padrinho e, ao mesmo tempo, escrevendo um livro sobre ele, no auge da pandemia, que eu tive os insights de reescrita, reelaboração, sobretudo, no que diz respeito a certos temas sensíveis, como é o

³⁷⁸ Na ocasião, eu li e comentei o capítulo sobre mediunidade.

caso do uso da Santa Maria. Reescrever, tirar várias coisas, rereer. Nesse contexto, eu acredito que o Daime, eu posso afirmar, o Daime foi coautor do livro *Sabenças do Padrinho* em vários aspectos.³⁷⁹

Assim como em outras linhagens ayahuasqueiras, a vivência com o Daime é essencialmente sonora, uma vez que “os hinos são os condutores do ritual religioso. Memória, afeto, linguagem e cognição: tudo isso é mobilizado na experiência sonora com a bebida” (Assis; Labate; Cavnar, 2017, p. 171). A centralidade da religião daimista reside na combinação entre a ingestão da bebida e a execução dos hinários. Os hinos não são meras composições musicais, mas instruções recebidas diretamente do mundo espiritual (Rehen, 2007). Para os adeptos, eles funcionam como chaves de conhecimento que podem ser acessadas durante a força:

Existe uma simbiose entre os hinos e o daime, a música e a bebida psicoativa. Muitos fardados dizem que os hinos são diferentes dentro da força (efeito da bebida); que somente assim eles podem manifestar seu verdadeiro sentido, não acessível ordinariamente. A música, por outro lado, também embala e conduz a jornada mística com a substância. Há hinos que “levantam” a energia das pessoas, hinos de cura, de louvor, de disciplina/castigo, de ensinamento moral. Ou seja: se o daime revela o significado profundo do hino, o hino guia a experiência com o daime. (Assis; Labate; Cavnar, 2017, p. 174)

Um elemento recorrente na vivência daimista é o diálogo estabelecido com os hinos. Durante o estado de força, pensamentos ou questionamentos pessoais parecem ser respondidos de maneira imediata pela estrofe seguinte, instaurando uma forma de interlocução espiritual. Versos simples e aparentemente genéricos adquirem, nesse contexto, densidade e sentido singular para cada participante. Na maior parte das vezes, é por meio dos hinos que os dispositivos da força se manifestam. A miração pode se desenrolar durante um canto específico – cada hino sendo concebido como portador de um “cenário astral”, como observou Arthur Almeida ao narrar sua experiência com o Daime e a Santa Maria. Do mesmo modo, tanto insights e respostas a questionamentos pessoais quanto peias e constrangimentos podem emergir de um simples verso. Uma passagem pode estender-se ao longo de um ou mais hinos, ou mesmo atravessar todo um hinário, enquanto as melodias modulam a intensidade da experiência, despertando diferentes sensações e emoções.

Na cosmovisão daimista, Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e outras lideranças já falecidas continuam a se comunicar com os adeptos por meio de seus hinários. Foi o que ocorreu com Maria Betânia Albuquerque, que interpretou sua experiência como a presença do próprio Padrinho Sebastião se manifestando durante a execução do hinário *O Justiceiro*: “era o Padrinho falando diretamente comigo a partir dos próprios hinos”. Se, no caso de Paulo Moreira, a agência de Mestre Irineu se expressou na produção do livro sobre sua história de vida por meio da

³⁷⁹ Entrevista via meet em 03-03-2023.

aparição da “mão negra” no estado de força, no de Albuquerque foi Sebastião Mota quem, através dos hinos, dialogou com a pesquisadora e interveio no conteúdo de sua obra, concebida como uma biografia de saberes do líder espiritual.

O constrangimento operou como uma verdadeira intervenção editorial, uma vez que o capítulo já estava finalizado, mas tanto o Daime quanto o próprio Padrinho Sebastião exigiram as alterações necessárias. A agência não-humana – seja da bebida ou das entidades espirituais – não apenas ensina, informa ou orienta, mas também sanciona, funcionando como uma instância de verificação epistemológica que redefine a responsabilidade da autora em relação ao conteúdo de sua obra. Esse episódio evidencia que, no contexto daimista, a produção acadêmica não pode ser dissociada da experiência ritual, que intervém de modo normativo, ético e epistemológico na própria constituição do saber. O constrangimento é análogo à vergonha,

[...] vergonha também diante daqueles sobre quem escrevemos e diante do que escrevemos sobre eles. E é por isso, como lembramos acima, que Deleuze faz da vergonha uma poderosa força de pensamento que obriga a assumir responsabilidades face àquilo, àquelas e àqueles sobre quem se escreve, ou melhor, com quem ou diante de quem se escreve. (Barbosa Neto; Goldman; 2022, p. 15)

O constrangimento – ou vergonha – vivenciado na força do Daime funciona como um motor de responsabilidade que obriga o pesquisador a se reposicionar, ao mesmo tempo em que evidencia a dimensão relacional da escrita. Se toda produção textual é necessariamente coletiva, atravessada por múltiplas vozes e relações, nos estudos sobre as religiões ayahuasqueiras essa característica assume contornos particulares: o próprio Daime, enquanto bebida professora, emerge como coautor, intervindo, orientando e regulando os rumos do que pode ser dito e publicado.

Maria Betânia Albuquerque

Assim, essa tese, essa teoria que a gente fala das plantas como professoras, eu pude então experimentar na minha própria escrita, pois essa escrita não é só autoral, não é só individual. Ela também acontece a partir da mediação das plantas professoras que compõem o Daime. Ao serem consumidas, tais plantas nos constroem e nos fazem repensar nosso percurso; nos fazem redimensionar, reescrever, deletar e até afinar com aquilo que possa ser eticamente publicável. Então eu considero que essa também foi uma grande contribuição que o Daime deu para mim enquanto pesquisadora.³⁸⁰

* * *

Vimos ao longo do capítulo que a força – esse estado modificado de consciência propiciado pelo encontro com o Daime – projeta o corpo humano sobre uma superfície de intensidades e potencialidades. Beber ayahuasca é, nesse sentido, criar para si um corpo sem

³⁸⁰ Entrevista via meet em 03/03/2023.

órgãos (Deleuze; Guattari, 1996). O contexto religioso, espiritual e performático – beber Daime coletivamente, em ritual (o trabalho), na execução de um hinário, compondo uma *corrente* – constitui o plano de consistência que não apenas resguarda a experiência, mas, sobretudo, a intensifica. É nesse campo de relações e afetos que se manifestam os dispositivos da força: mirações, peias, insights, constrangimentos e passagens.

Eu tomo esta bebida
Que tem poder inacreditável
Ela mostra a todos nós
Aqui dentro desta verdade
(Eu tomo esta bebida – Hino 124 – Hinário “O Cruzeiro” de Raimundo Irineu Serra)

O Daime é concebido como uma bebida professora, capaz de ensinar por meio de diferentes instâncias pedagógicas que se desdobram nos dispositivos da força. Nesse horizonte, os pesquisadores tecem densas tramas de relações com a religião, com a bebida, com os seres espirituais. Se a etnografia, como lembra Clifford (2011, p. 41), é “uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois – e muitas vezes mais – sujeitos conscientes e politicamente significativos”, empreendida através de uma comunicação interativa e intersubjetiva (Fabian, 2013), no universo daimista essa negociação inclui também agentes não humanos. Como enfatiza Ramos Filho, seu “maior interlocutor, durante a pesquisa, foi um sujeito não humano, isto é, o próprio Daime” (2016, p. 111). Da mesma forma, os relatos de Paulo Moreira e Maria Betânia Albuquerque mostram que as interlocuções não se restringem à bebida em si, mas se estendem às entidades e figuras espirituais que a acompanham, como Mestre Irineu e Padrinho Sebastião.

Sigo aqui a incitação de uma “antropologia do entre”, de Stelio Marras (2018, p. 252), que aproxima “a figura do intelectual profissional à figura do médium espírita ou à do cavalo ou burro da umbanda”, tomando-os ambos como “mediadores de mundos heterogêneos”. Nessa correlação, os espíritos (a quem os intelectuais chamam de autores), são aqueles que “nos sopram e nos fazem dizer coisas”. Mas esses autores-espíritos possuem e são possuídos por outros autores-espíritos, formando as suas falanges, um encadeamento de mediações de mediações. Dito isso, segue Stelio, “já é o bastante para afirmar que o Eu que aqui fala se confunde, em boa medida, com um nós”. O autor então anuncia:

[...] tento não falar exatamente por ninguém e nem bem por mim mesmo, e sim de um lugar de entremeio, o lugar de transe propriamente dito, lugar de trânsitos não apenas entre espíritos humanos, mas entre estes e o espírito do mundo distribuído entre plantas, bichos, atmosfera, terra, água, técnicas e toda sorte de não humanos que são trazidos em presença no pensamento desses autores-espíritos que aqui quero evocar. Estou então aproximando a experiência de transe à experiência de pensar. Com isso, anuncio minha incorporação e digo que os espíritos já estão aqui me soprando. Saravá! (Marras, 2018, p. 253)

No contexto daimista, a produção acadêmica é inseparável da experiência ritual. A força funciona como um locus privilegiado para a investigação, um verdadeiro laboratório de experimentações etnográficas e teóricas. O Daimé atua como coautor dos textos, oferecendo insights e impondo autocensura, responsabilidade ética e verificação da fidelidade epistemológica das traduções culturais. Sua agência se manifesta nas interações corporais e afetivas (Csordas, 2008; Fravet-Saada, 2005), orientando decisões e moldando a escrita – de modo que a pesquisa é efetivamente mediada pela bebida professora. Esse ajuntamento e composição potencializa, parafraseando Isabelle Stengers (2015), “o poder de nos fazer pensar”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mestre Irineu dizia a seus seguidores: “Eu sou o Daime, e o Daime sou eu” (Oliveira, 2011). A figura do Mestre se confunde ao próprio Daime na transmissão de saberes:

Sou filho desta verdade
E neste mundo estou aqui
Dou conselho e dou conselho
Para aqueles que me ouvir

O saber de todo mundo
É um saber universal
Aqui tem muita ciência
Que é preciso se estudar

Estudo fino, estudo fino
Que é preciso conhecer
Para ser bom professor
Apresentar o seu saber
(Sou filho desta Verdade – Hino 102 – Hinário “O Cruzeiro” de Raimundo Irineu Serra)

Conforme vem argumentando Maria Betânia Albuquerque ao longo de quase duas décadas de publicações, o Daime se configura como um vasto território de saberes, em que o acesso ao conhecimento não ocorre por meio do ensino formal, mas através da expansão da consciência propiciada pela ingestão da bebida. É no estado visionário – ou, como dizem os adeptos, na *força* – que se dá o aprendizado, revelando um modo singular de produção e transmissão do saber. Nesta pesquisa, procurei descrever e analisar essa conjunção de práticas e saberes que se estabelece entre a religião daimista e a antropologia, mediada pela atuação dos chamados antropólogos do Daime. Trata-se de um campo em que procedimentos e regimes de verdade distintos convergem em direção a uma finalidade comum – algo particularmente caro à filósofa Isabelle Stengers (2017; 2018; 2021).

Como observa Renato Sztutman, o aspecto central da obra de Stengers é “fazer com que as ciências modernas se conectem com práticas tidas como marginais e, então, reativem aspectos experimentais, especulativos, criativos e combativos que lhes teriam sido tolhidos” (2018, p. 341). Em sua proposta de uma “ecologia das práticas” (Stengers, 2021 [2005]), a autora introduz a noção de *simbiose*, interessada em experimentar ferramentas conceituais que possibilitem a criação de novas formas de conexão entre práticas heterogêneas (Rabelo; Aragão, 2018, p. 84). Essa aproximação entre Daime e antropologia revela-se, como busquei demonstrar ao longo desta tese, particularmente fecunda. Afinal, o *devenir*, lembram Deleuze e Guattari (2012, p. 19), “é da ordem da aliança” – e é nessa zona de alianças entre mundos, saberes e agências que se produz a potência cosmopolítica do encontro entre o Daime e a antropologia.

Observa-se uma crescente e significativa aproximação entre o universo das religiões ayahuasqueiras e o campo dos estudos acadêmicos. Um exemplo eloquente dessa relação é o

esforço, por parte de diversos líderes religiosos, em reconstruir e documentar a história de suas doutrinas. Paulo Moreira relata, em entrevista, que foi o senhor Daniel Serra – sobrinho de Raimundo Irineu Serra – quem o incentivou a escrever uma biografia do Mestre fundador do Daime, afirmando tratar-se de uma tarefa ainda não realizada (ver capítulo 3). De modo semelhante, Francisco Hipólito de Araújo, dirigente de um dos centros da Barquinha, obteve documentos que comprovam a chegada de Mestre Daniel ao Acre, em 1907, e os disponibilizou à antropóloga Sandra Lucia Goulart (Goulart, 2004, p. 114).

Luiz Mendes do Nascimento, seguidor de Mestre Irineu e fundador da linha daimista CEFLI, colaborou amplamente com pesquisadores, concedendo entrevistas e participando de documentários; seu testemunho figura entre os primeiros publicados na *Revista do Centenário* (1992). As análises de suas narrativas deram origem à dissertação de mestrado de Fernanda Cougo (2016), posteriormente publicada em coautoria com o próprio Mendes do Nascimento (Cougo; Nascimento, 2019). No entanto, como discutido no capítulo 4, essa aproximação entre líderes e pesquisadores não exclui tensões: há também tentativas de silenciar determinados fatos do passado (Trouillot, 2016) e de consolidar uma narrativa histórica oficial da doutrina, especialmente no âmbito da ICEFLU.

As iniciativas do antropólogo Jeremy Narby ilustram de maneira exemplar a aproximação entre os universos ayahuasqueiro e científico. Em seu livro mais conhecido, *O DNA e a Serpente Cósmica* (Narby, 2018[1998]), o autor propõe uma leitura audaciosa das mirações com serpentes recorrentes nos relatos de seus interlocutores Ashaninka, sugerindo uma possível relação entre essas visões e a estrutura do DNA. Em outro trabalho, Narby (2002) levou especialistas em biologia molecular à Amazônia para participarem de cerimônias de ayahuasca conduzidas por xamãs experientes – uma iniciativa que, segundo ele, poderia promover “cruzamentos úteis entre domínios divergentes do conhecimento humano” (Tupper, 2011, p. 13). Seu livro mais recente, *Plantas Mestras* (Narby; Pizuri, 2022), coassinado com o xamã peruano Rafael Chanchari Pizuri, aprofunda esse diálogo intercultural, configurando uma escrita verdadeiramente híbrida, na qual o saber científico e o saber xamânico se entrelaçam como formas complementares de compreender o mundo.

Alguns acontecimentos ocorridos durante a pandemia da Covid-19 tornaram ainda mais evidente a crescente aproximação entre o campo de pesquisas sobre o Daime e a própria religião. O já mencionado I Encontro de Pesquisadores do Santo Daime foi organizado por daimistas que, além de praticantes, estão diretamente engajados em investigações acadêmicas sobre o tema. Após esse evento, Glauber Assis, então diretor do Departamento Técnico-Científico da ICEFLU, promoveu diversas edições do ciclo de palestras *ComCiência – Santo Daime e Ciência*, cujo objetivo era aproximar pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento do universo daimista.

A própria criação de um Departamento Técnico-Científico no interior de uma instituição religiosa revela, por si só, o grau de entrelaçamento entre esses dois campos. Vale lembrar que, no âmbito da União do Vegetal (UDV), existe desde 1986 um Departamento Médico-Científico, que atuou, inclusive, como um conselho responsável por autorizar ou vetar pesquisas realizadas no contexto da religião – uma política que acabou restringindo o número de estudos antropológicos sobre a UDV (Labate; Rose; Santos, 2008).

Podemos definir a etnografia como uma forma de pesquisa ancorada em um método específico – a observação participante, que nas últimas décadas muitos antropólogos passaram a chamar de participação observante, entre outras variações – articulada a um diálogo constante com a teoria antropológica, cujo resultado são descrições analíticas da experiência social (Peirano, 1992). No caso das religiões ayahuasqueiras, contudo, esse método adquire uma dimensão singular. A pesquisa nesse campo demanda uma interlocução que ultrapassa o âmbito humano, envolvendo não apenas os adeptos, mas também o Daime, a força e os seres que nele se manifestam. Trata-se, portanto, de um tipo de engajamento que só se efetiva mediante uma participação integral – isto é, beber o Daime e tomar parte dos rituais. A diferença fundamental da antropologia, nesse contexto, reside justamente nesse método: uma forma de conhecer que exige, simultaneamente, presença corporal, abertura sensorial e implicação espiritual no universo pesquisado.

Talvez, por essa razão, a antropologia consolidou-se como a disciplina com o maior número de estudos sobre as religiões ayahuasqueiras (Labate; Rose; Santos, 2008). Nas duas últimas décadas, esse campo de pesquisa se expandiu consideravelmente, abrigando pesquisadores de diversas áreas do conhecimento – muitos deles, inclusive, adeptos do Daime. Ainda assim, a antropologia continua a ocupar uma posição de destaque. Uma nova pesquisa semelhante à de Labate, Rose e Santos (2008) poderia confirmar empiricamente essa impressão, mas, para quem acompanha o desenvolvimento recente da literatura sobre o tema, parece evidente que a antropologia permanece hegemônica nesse campo.

O Daime, de certo modo, convocou pesquisadores à antropologia. Casos como os de Marcelo Mercante e Maicom Fecher, ambos formados originalmente em biologia, são ilustrativos: movidos por suas experiências com o Daime, optaram por realizar mestrado e doutorado em antropologia, onde puderam articular experiência e reflexão (ver capítulo 3). Outros exemplos incluem Glauber Assis, vindo da sociologia, e Maria Betânia Albuquerque, oriunda da educação, que passaram a adotar o método etnográfico em suas investigações. Ainda que mantenham vínculos institucionais com suas áreas de origem, ambos incorporaram a participação observante e o diálogo com a teoria antropológica como dimensões centrais de seus modos de conhecer.

Esta tese aborda questões que, por muito tempo, raramente foram tematizadas nas etnografias ou apareceram apenas de forma marginal nas introduções: os detalhes do trabalho de campo, os pormenores da pesquisa, as experiências subjetivas, e a presença das mirações e outros dispositivos do Daime como agentes efetivos na produção da etnografia, tanto no campo quanto na escrita. Embora ainda existam trabalhos acadêmicos sobre o Daime em que o pesquisador se mostra apenas na introdução e depois se oculta “atrás das descrições culturais”, como observa Clifford (2011), é evidente uma tendência crescente de autores que aparecem ao longo do texto, assumindo a própria experiência como componente central do conhecimento etnográfico.

Nesse contexto, merece destaque a iniciativa pioneira de Walter Dias Jr. (1992), que textualizou suas próprias mirações e elegeu as mirações de seus interlocutores como foco principal de sua investigação. O autor, no entanto, relata ter enfrentado resistência acadêmica, o que o desestimulou a seguir carreira na antropologia.³⁸¹ De forma semelhante, Glauber Assis (2017), em sua tese sobre o processo de transnacionalização do Daime, narra a construção de sua própria igreja, evidenciando as tensões e conflitos que marcaram esse percurso. Há ainda textos de caráter experimental, como os de Rocha (2021) e Bordião (2023), frequentemente incompreendidos por leitores que privilegiam uma escrita etnográfica mais convencional. Em algumas abordagens, o Daime é reconhecido explicitamente como principal interlocutor da pesquisa (Ramos Filho, 2016) ou mesmo como coautor da obra (Albuquerque, 2021), reafirmando a centralidade da experiência com a bebida na produção do conhecimento.

Em outros circuitos nos quais estou inserido, como o do teatro e da capoeira Angola³⁸², costuma-se ressaltar que é somente com o passar dos anos que o sujeito acumula habilidades suficientes para se tornar uma autoridade no ofício. Nesses contextos, dá-se ênfase à maturidade e ao acúmulo de experiência: bons atores e mestres de capoeira são aqueles que, ao longo do tempo, consolidaram conhecimento prático e sensibilidade artística. Essa lógica – válida para inúmeros ofícios – se aplica igualmente ao Daime e à antropologia. Um dirigente experiente transforma-se em um bom padrinho, capaz de conduzir e gerir sua igreja com segurança. Paralelamente, o antropólogo, com os anos de pesquisa e imersão, adquire maturidade intelectual e se torna progressivamente mais habilidoso e seguro em seu(s) tema(s) de investigação. A expectativa geral na antropologia é que, com o passar dos anos, os pesquisadores se tornem mais rebuscados, críticos e precisos em suas análises, adquirindo não apenas experiência empírica,

³⁸¹ De fato, Walter Dias Jr. acabou escolhendo não realizar doutoramento e ficou afastado por duas décadas das pesquisas acadêmicas, tendo as retomado recentemente (Dias Jr., 2022; 2025).

³⁸² Modalidade de capoeira tida como a mais tradicional (Diniz, 2010).

mas também uma maior capacidade de articular conceitos complexos, situar observações no debate teórico e dialogar com diferentes tradições do conhecimento.

Marilyn Strathern argumenta que “o exercício da pesquisa de campo é [...] antecipatório, na medida em que é aberto ao que virá depois” (2014, p. 353), lembrando que levou trinta anos para retornar a certas questões e problemas etnográficos relativos às terras altas da Papua-Nova Guiné, cenário de seu primeiro trabalho de campo. A observação de Strathern ilumina o modo como a experiência etnográfica permanece em gestação, prolongando-se muito além do campo. Nesse sentido, é exemplar o caso de Alberto Groisman (2022a; 2022b), que, três décadas após sua pesquisa no Céu do Mapiá, revisitou seus diários de campo e reinterpretou seus dados à luz dos debates teóricos contemporâneos da antropologia – um gesto de retorno que demonstra tanto maturidade quanto a vitalidade contínua do material etnográfico. Sandra Goulart, por sua vez, hoje uma antropóloga experiente e referência nos estudos ayahuasqueiros, expandiu seus interesses de pesquisa para outros contextos de uso da ayahuasca, mantendo uma atuação ativa na produção de artigos e capítulos (Goulart, 2015; 2016; 2019; 2023a; 2023b) e na coordenação de grupos de trabalho dedicados à interface entre ayahuasca, plantas e drogas. Embora nenhum dos dois tenha trilhado uma trajetória como daimista ou membro de alguma religião ayahuasqueira, ambos se destacam como antropólogos dedicados ao estudo dessas religiões.

* * *

Finalmente, ao visitar o primeiro capítulo, é possível reconhecer que o mapeamento da multiplicidade que envolve a ayahuasca – em seus diversos nomes, composições e contextos de uso – constituiu um ponto de partida fundamental para a tese. A descrição histórico-etnográfica das principais religiões e correntes espiritualistas que fazem da bebida um eixo de suas práticas permitiu situar o Daimé e suas vertentes dentro de um campo religioso mais amplo. O diálogo proposto naquele capítulo com a noção de rizoma, inspirada em Deleuze e Guattari (2011) e retomada em autores como José Carlos dos Anjos (2006) e Marcio Goldman (2021), mostrou-se especialmente fecundo para compreender a natureza dinâmica e interconectada dessas redes religiosas. Essa perspectiva rizomática ajudou a iluminar a complexa tessitura de vínculos, agências e trocas simbólicas que sustentam o campo ayahuasqueiro, abrindo caminho para as reflexões desenvolvidas ao longo dos capítulos seguintes.

Ao retomar o segundo capítulo, torna-se evidente que a categoria antropólogo ayahuasqueiro constituiu um eixo fundamental para refletir sobre o próprio fazer etnográfico e sobre os limites e possibilidades do trabalho de campo na antropologia. A partir dessa noção, foi

possível discutir o modo como a presença da ayahuasca – e, com ela, a emergência de realidades espirituais e experiências visionárias – desafia os pressupostos clássicos de objetividade e distanciamento que moldaram a disciplina. As situações imponderáveis vividas por antropólogos em campo revelaram a necessidade de reconsiderar o estatuto do “espiritual” como dimensão ativa da pesquisa, convocando o pesquisador a envolver-se afetiva e corporalmente com o universo que investiga.

As contribuições de Jeanne Favret-Saada (2005) e as leituras de Gilles Deleuze sobre Spinoza (1978) mostraram-se decisivas para pensar as experiências de afeto e afecção não como desvios metodológicos, mas como modos legítimos de conhecimento. Essa abordagem permitiu compreender a participação do pesquisador não apenas como presença empírica, mas como parte integrante do acontecimento etnográfico. Ao revisar a produção dos chamados “antropólogos do Daime”, desde os primeiros trabalhos dos anos 1980 até as publicações mais recentes, evidenciou-se um movimento gradual de incorporação dessas experiências subjetivas à própria escrita antropológica. Tal percurso delineou uma verdadeira história metodológica desse campo – expressão forjada a partir da noção de história teórica proposta por Peirano (2004).

As trajetórias analisadas ao longo do terceiro capítulo mostraram que a relação entre a antropologia e o Daime não se dá em paralelo, mas em mútua constituição. A imersão no campo, frequentemente acompanhada de adesão religiosa, aparece como uma dimensão formativa, tanto espiritual quanto intelectual. Em alguns casos, como os de Edward MacRae e Maria Betânia Albuquerque, foi o contato com o Daime após o doutorado que reorientou percursos acadêmicos inteiros; em outros, como os de Paulo Moreira e Marcelo Mercante, foi a própria vivência daimista que conduziu ao encontro com a antropologia.³⁸³ Já entre os pioneiros, como Clodomir Monteiro da Silva, Fernando Rocque Couto, Alberto Groisman, Sandra Goulart e Walter Dias Jr., observa-se um espectro que vai da simples aproximação investigativa até o engajamento pleno como fardados e dirigentes de igrejas. Essa diversidade evidencia que o pertencimento religioso e a formação acadêmica não obedecem a uma linearidade, mas se entrelaçam em diferentes momentos e intensidades.

De modo mais amplo, as trajetórias analisadas mostram que as fronteiras entre a experiência espiritual e a prática científica são porosas e produtivas. A adesão – seja anterior, concomitante ou posterior à pesquisa – aparece como tendência marcante entre esses estudiosos que denomino aqui de antropólogos do Daime. Essas experiências configuram uma rede de relações em que vínculos afetivos, espirituais e intelectuais se sobrepõem: colaborações acadêmicas se articulam a parcerias religiosas, e amizades se formam entre centros e

³⁸³ Embora Paulo já fosse formado em ciências sociais e já tivesse tido uma experiência de campo, foi após a imersão no Daime que ele decidiu trilhar carreira acadêmica na antropologia.

universidades. O que emerge, portanto, é um campo de pesquisa que não apenas estuda o Daime, mas é também por ele transformado, evidenciando o quanto viver e pesquisar se tornam dimensões indissociáveis na constituição desses sujeitos e na produção de conhecimento sobre religiões ayahuasqueiras.

No quarto capítulo, busquei articular as narrativas dos interlocutores a fim de compreender e problematizar as múltiplas dimensões envolvidas no ofício dos antropólogos do Daime. As experiências compartilhadas revelaram que a ingestão da bebida ultrapassou o papel de simples estratégia metodológica de aproximação, configurando-se como um acontecimento transformador que dissolveu fronteiras entre o sujeito e o objeto da pesquisa, entre o olhar analítico e a vivência espiritual. A adesão plena à religião – expressa no fardamento – mostrou-se um ponto de inflexão recorrente: se, por um lado, ampliou o acesso, a confiança e o acolhimento nas comunidades daimistas, por outro, impôs limites à escrita e ao distanciamento analítico, ao implicar vínculos de lealdade, compromissos éticos e respeito às normas internas dos grupos. Os relatos também evidenciaram zonas de vulnerabilidade e desestabilização subjetiva, nas quais a intensidade das mirações e o envolvimento afetivo com o campo provocaram crises e reelaborações de si. Assim, a imersão no Daime revelou-se não apenas como uma etapa metodológica, mas como um processo formativo e existencial, em que o aprendizado etnográfico se deu pela experiência direta com a força da bebida – uma aprendizagem guiada pela própria agência do Daime, que ensina, transforma e reconfigura o exercício antropológico.

No quinto capítulo, argumentei que o Daime pode ser compreendido como uma “bebida professora”, retomando a noção de “planta professora” proposta por Luna (1986; 2002) e desenvolvida por Albuquerque (2011). A ingestão do Daime conduz a estados modificados de consciência, descritos na cosmologia daimista como força, em que as mirações, as peias, os insights, os constrangimentos e as passagens operam como dispositivos pedagógicos que transmitem ensinamentos e transformam quem os vivencia. Mais do que uma alteração perceptiva, a força constitui um campo de aprendizado espiritual e existencial, no qual o pesquisador também é formado e transformado. Mostrei, assim, que, no contexto daimista, a experiência ritual e a produção de conhecimento não são esferas separadas: o trabalho de campo, a escrita e a própria reflexão teórica emergem em diálogo com a agência do Daime. Ingerir a bebida, nesse sentido, não é apenas uma etapa metodológica, mas um modo de pensar e conhecer com ela – um exercício contínuo de escuta, tradução e transformação que redefine tanto a prática etnográfica quanto a própria compreensão do que é fazer antropologia.

O que é, afinal, esta tese? Poderia ser descrita como uma metaetnografia, à maneira dos textos de James Clifford, que voltam o olhar da etnografia sobre si mesma? Paul Rabinow

(2016), ao comentar a obra de Clifford, desabafou: “estamos sendo inscritos e observados” – referindo-se aos próprios antropólogos e seus textos como objetos de análise. Ou seria, antes, uma autoetnografia, já que eu mesmo sou um antropólogo do Daime e esta é uma pesquisa sobre o universo ao qual estou inserido? Arrisco dizer que, para além dessas duas classificações, esta tese se configura sobretudo como uma contribuição a uma história metodológica da antropologia. Trata-se de uma reflexão sobre os modos de fazer etnografia, desenvolvida a partir do estudo de caso dos antropólogos do Daime e de suas práticas de pesquisa. Como já dito, a inspiração para esse enquadramento vem de Mariza Peirano (2004), que propôs uma “história teórica” da disciplina. Ao descrever e analisar a relação humano-vegetal – Daime e pesquisadores –, a intenção foi também contribuir ao campo de estudos multiespécies.

Por fim, quero relembrar de George Marcus, que teorizou sobre o que chamou de “textos confusos”:

Textos confusos são confusos porque insistem em se manterem abertos, incompletos e inseguros quanto ao modo de finalizar um texto ou uma análise. Tal abertura sempre marca uma preocupação com a ética do diálogo e do conhecimento parcial; um trabalho é incompleto sem as reações críticas e diferentemente posicionadas de seus (esperados) vários leitores. (2004, p. 17)

Se esta tese for digna de tanto, esperarei ansiosamente pelas “reações críticas e diferentemente posicionadas” dos “esperados” leitores – em especial, dos próprios interlocutores dessa pesquisa.

BIBLIOGRAFIA

ABEL, Marcos Chedid. 2003. O insight na Psicanálise. *Psicologia Ciência e Profissão*, 23(4).

ABREU, P. S. R. de. 2008. Diversidade linguística brasileira: as línguas páno e suas características ergativas. 2008. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) –Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

ABREU, Regina. 2013. Compartilhando experiências e “imprevistos”: relatos e reflexões sobre a prática da filmagem em pesquisas antropológicas. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 14, n. 32.

ABU-LUGHOD, Lila. 2018. A Escrita contra a cultura. *Equatorial*, v.5, n.8.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. 2007. *ABC do Santo Daime*. Belém: EDUEPA.

_____. 2009. *Padrinho Sebastião: máximas de um filósofo da floresta*. Belém: EDUEPA.

_____. 2011. *Epistemologia e Saberes da Ayahuasca*. Belém: EDUEPA.

_____. 2012. *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial*. Belém: FCPTN.

_____. 2016. *De l'Ayahuasca au Santo Daime*. Paris, France: Editions Conjonction.

_____. 2018. Pedagogia da Ayahuasca: por uma decolonização epistêmica do saber. *Revista Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, v. 26, n. 85.

_____. 2021. *Sabenças do Padrinho*. Belém: Editora da UEPA.

_____; KAHMANN, A. P.; SILVEIRA, E. S. (orgs.). 2018. *Santo Daime e Educação: narrativas, diálogos, experiências*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.

_____; ARAÚJO, W. S. 2023. *Mestres da ayahuasca em contextos religiosos*. Campinas: Mercado de Letras.

_____; COSTA, Janaína A. Capistrano da. 2025. *Mulheres e Santo Daime*. Belém: Editora da UEPA.

_____; FERNANDES, Saulo Conde; ASSIS, Glauber Loures de. 2025.. *Santo Daime e Diversidade*. Belém: Editora da UEPA.

ALMEIDA, Arthur H. Nogueira. 2016. Preto e Velho: Agenciamentos de cura e ancestralidade em um terreiro de matriz banto. Trabalho de conclusão de curso em Antropologia. Belo Horizonte: UFMG.

_____. 2019. Somos Bantu: Multiplicidades, agência e ancestralidade no Centro Espírita São Sebastião. Dissertação de mestrado em Antropologia. Belo Horizonte: UFMG.

_____. SANTOS, Guaraci M. dos. 2019. Vó Cecília e o Centro Espírita São Sebastião: resistências, caminhos e criatividade em um terreiro de matriz bantu. *Revista Eletrônica Interações Sociais*, v. 3.

_____. _____. 2018. Confluências Bantu: Ancestralidade, resistência e cura. *Revista Calundu*, v. 2.

_____. _____. ROSE, Isabel S. de. 2019. Redes de cura Bantu: agenciamentos terapêuticos no Centro Espírita São Sebastião. *Revista do Nupem*, v. 11.

ALMEIDA, Mauro. 2004. Prefácio. In: LABATE, Beatriz. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP.

ALVERGA, Alex Polari de. 1984. *O livro das mirações: viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro: Editora Record/Nova Era.

_____. 1992. *O Guia da Floresta*. Rio de Janeiro: Editora Record.

_____. 1998. *O evangelho segundo Sebastião Mota*. Céu do Mapiá: CEFLURIS Editorial.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares.

ANTUNES, Henrique Fernandes. 2012. Droga, religião e cultura: um mapeamento da *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Dissertação de mestrado em Antropologia. São Paulo: USP.

_____. 2019. O uso da ayahuasca como problema público: um contraponto entre os casos do Brasil e dos Estados Unidos. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: USP.

ARAÚJO, Francisco Savoi de. 2021. O Leão de Judá chega ao Império Juramidam: diálogos possíveis entre Rastafari e Santo Daime. Dissertação de mestrado em Antropologia. Salvador: UFBA.

_____. 2017. Autoconhecimento e cura no Santo Daime: um estudo de caso no Centro Livre Nossa Senhora da Saúde. Trabalho de conclusão de curso em Antropologia. Belo Horizonte: UFMG.

_____. 2019. Autoconhecimento e cura no Santo Daime: um estudo de caso no Centro Livre Nossa Senhora da Saúde. *Revista Mundaú*, n. 7.

ARAÚJO, Wladimir Sena. 1997. Navegando nas águas do mar sagrado. Dissertação de mestrado em antropologia social. Campinas,SP: Unicamp.

_____. 1999. *Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

_____. 2018. Richard Spruce e Alfred Russel Wallace: naturalistas do século XIX e o encontro com o Caapi. *Jamaxi*, v. 2.

ARIÈS, Philippe. 1981. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Zahar.

ARRAIS, Sabrina Augusta da Costa. 2021. Aprender no Jardim de Belas Flores: Educação e saberes das mulheres na religião do Santo Daime. Mestrado em Educação. Belém: UEPA.

ASAD, Talal. 2016. O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis Selvagens Edições.

ASSIS, Glauber Loures de. 2017. A Religião *of the* Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora. Tese de doutorado em Sociologia. Belo Horizonte: UFMG.

_____. 2013. Encanto e desencanto: um estudo sociológico sobre a inserção do Santo Daime no cenário religioso contemporâneo. Dissertação de mestrado em sociologia. Belo Horizonte: UFMG.

_____; LABATE, Beatriz. 2014. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. *Revista Religião e Sociedade*, 34(2).

_____; RODRIGUES, Jacqueline Alves. Uma bebida, muitas visões: apontamentos sociológicos sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca. *Horizontes Antropológicos*, v. 24.

_____; LABATE, Beatriz; CAVNAR, Clancy. 2017. Música, tradução e linguagem na diáspora do Santo Daime. *Revista de Antropologia*, USP, v. 60, n. 1.

BANAGGIA, Gabriel. 2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Rio de Janeiro: UFRJ/MN.

BARBOSA NETO, Edgar R.; GOLDMAN, Marcio. 2022. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 2ª parte. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 65, n. 1.

BARRETO, Juliana N. R.. 2022. *O Parto na Luz do Daime: corpo e reprodução entre mulheres na vila Irineu Serra*. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz.

BASTIDE, Roger. 1983. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.

BATESON, Gregory. 2025. *Rumo a uma ecologia da mente*. São Paulo: UBU Editora.

BECKER, Howard. 1997. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec.

_____. 2008. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar.

BENEDITO, Camila de Pieri. “Maria que me ensina a ser mulher”: religião e gênero no Santo Daime. Tese de doutorado em sociologia. São Carlos: UFSCAR, 2019.

BERNARDE, Paulo Sérgio; SANTOS, Rosimeyri Aparecida. 2009. Utilização medicinal da secreção (“vacina-do-sapo”) do anfíbio kambô (*Phyllomedusa bicolor*) (Anura: Hylidae) por população não-indígena em Espigão do Oeste, Rondônia, Brasil. *Revista Biotemas*, 22(3).

BIRMAN, Patrícia. 1997. O campo da nostalgia e a recusa da saudade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 18(2).

BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2015. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB.

BORDIÃO, Fernando Feital. 2023. “Eu tomo essa bebida”: etnografia em uma coletividade de Daime. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Guarulhos: UFSP.

BOURDIEU, Pierre. 2012. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

_____. 2001. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.

BÖSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú. 2015. Corpo de planta: terapias e magias dxs *curiosxs* da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e de saúde popular. Tese de doutorado em Antropologia. Brasília: UNB.

BRISSAC, Sérgio. 2002. José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, Mestre e autor da União do Vegetal. In: In: LABATE, Beatriz; ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

CABALLERO, Indira Viana. 2013. Alimentos, Reciprocidade e Fluxos: sobre a lógica da alternância nos Andes peruanos. *Revista ILHA*, v. 15, n. 1.

CACCIATORE, Olga Gudolle. 1977. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. 2009. Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto. *TOMO*, n. 14.

CAPONE, Stefania. 2004. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, 4(1).

CARVALHO, José Jorge de. 1993. Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática. *Anuário Antropológico*, 90.

CASTAÑEDA, Carlos. 1968. *The Teachings of Don Juan (a Yaki Way of Knowledge)*. Berkeley: University of California Press.

_____. 1968. *A erva do diabo*. São Paulo: Editora Record.

_____. [1971] 2001a. *A separate Reality (Further conversations with don Juan)*. Edição em espanhol: *Una realidad aparte*. México: Fondo de Cultura Económica (segunda edição).

_____. [1972] 2001b. *Journey to Ixtlan. The lessons of Don Juan*. Edição em espanhol: *Viaje a Ixtlan*. México: Fondo de Cultura Económica (segunda edição).

CASTILLA, Alicia. 1995. *Santo Daime: fanatismo e lavagem cerebral*. Rio de Janeiro: Editora Imago.

CEMIN, Arneide. 1998. *Ordem, xamanismo e dádiva. O poder do Santo Daime*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, USP.

CLIFFORD, James. 2011. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ.

_____. 2016. Introdução: Verdades parciais. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis Selvagens Edições.

_____. ; MARCUS, George E. (orgs.). 2016. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis Selvagens Edições.

COELHO, Eleonora Bachi. 2016. Psicofármaco e *smart drugs*: metilfenidato e performance. In: LABATE, Beatriz et al. *Drogas, políticas públicas e consumidores*. Campinas-SP: Mercado de Letras.

COUTO, Fernando de La Rocque. 1989. *Santos e Xamãs*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: UNB.

_____. 2002. Santo Daime: rito da ordem. In: ARAÚJO, Wladimir Sena; LABATE, Beatriz C. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

CRAPANZANO, Vincent. 2016. O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis Selvagens Edições.

CSORDAS, Thomas J. 2008. *Corpo/significado/cura*. Porto alegre: Editora da UFRGS.

DANTAS, Beatriz Góis. 1988. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

DAVIS, Dona L. 1993. Unintended Consequences: The Myth of "The Return" in Anthropological Fieldwork. In: BRETTELL, Caroline B. (Org.). *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. Westport: Bergin & Garvey.

DE QUINCEY, Thomas. 2001. *Confissões de um comedor de ópio*. Porto Alegre: L&PM Editores.

DELEUZE, Gilles. 1978. Sur Spinoza. *Cours Vincennes*. Tradução de Francisco Traverso Fuchs. (Disponível em <https://www.webdeleuze.com/textes/194>).

_____; GUATTARI, Félix. 2011. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. Vol. 1. 2ª Edição. São Paulo: Ed. 34. (Coleção TRANS).

_____; _____. 1996. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34. (Coleção TRANS).

_____; _____. 2012. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. São Paulo: Ed. 34. (Coleção TRANS).

DIAS, Maíra de Oliveira. 2022. *Teceduras do cipó: uma cartografia das controvérsias da patrimonialização da ayahuasca no Brasil (2008-2019)*. Tese de doutorado em Ciências da Religião. João Pessoa: UFPB.

DIAS Jr., Walter. 1992. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. São Paulo: PUC.

_____. 2002. *Diário de viagem*. In: LABATE, Beatriz; ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

_____. 2022. *Xamanismo e religiões ayahuasqueiras: os novos caminhos da ayahuasca*. *Revista Tempo Amazônico*, v. 10, n. 1.

_____. 2025. *Sumak Kawsay: a Ayahuasca e os caminhos do Bem-Viver*. In: ROCHA, Jéssica; ARAÚJO, Wladimir Sena. *Religiões e Neoxamanismos ayahuasqueiros: diferenças, subjetividades e nuances*. São Paulo: Editora Dialética.

DINIZ, Flávia C.. 2010. *Capoeira Angola: identidade e trânsito musical*. Dissertação de mestrado em Música. Salvador: UFBA.

DURHAM, Eunice. 1986. *A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas*. In: CARDOSO, Ruth (Org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.

ELIAS, Norbert. 1994. *O processo civilizador: uma história dos costumes* (vol. 1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. [1939]

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. 2007. *História da Antropologia*. Petrópolis-RJ: Vozes.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1986. *A religião e os antropólogos*. *Religião e Sociedade*, 13/1.

FARIAS, João Otávio Duarte. 2022. *Doutrinas em movimento: circuitos e alianças entre o Rastafari e o Santo Daime*. Dissertação de mestrado em História. Dourados: UFGD.

FABIAN, Johannes. 2013. *O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes.

FECHER, Maicon do Couto. 2017. *Fitoantropologia da ayahuasca: a miração como processo dialógico entre o humano e a planta*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Niterói: UFF.

_____. 2025. *A acumulação do amargo e suas consequências: uma reflexão sobre o conceito de amargo entre os Pano*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Juiz de Fora: UFJF.

FERNANDES, Saulo Conde. 2022. *Notas sobre a materialidade da ayahuasca*. *Revista Tempo Amazônico*, v. 10, n. 1.

_____. 2018. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. *Horizontes Antropológicos*, ano 24, n. 51, Porto Alegre.

_____. 2019. As medicinas da floresta: o consumo ritual de psicoativos no circuito do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP.

_____. 2017. Santa Maria: o uso espiritual e recreativo da Canábis no Santo Daime. In: *Jornal Canábica: Queimando Mitos, Acendendo Fatos*. São Paulo, v. 3.

_____. 2014a. Salvos por Cacique Tartaruga: Memória, História e Mito na Umbanda de Campo Grande-MS. *Trilhas da História*, v. 4.

_____. 2014b. Xamanismo e Neoxamanismo no circuito do Santo Daime. Anais do XII Encontro da Associação Nacional de História - Seção Mato Grosso do Sul, 2014, Aquidauana.

_____. 2015. Esquece que é macumba: a Macumba nos escritos acadêmicos e a diversidade das religiões afro-brasileiras. Dissertação de mestrado em Antropologia. Dourados, UFGD.

_____. ALBUQUERQUE, Maria Betânia; ASSIS, Glauber Loures de. *No prelo. Santo Daime e Diversidade*. Belém: Editora da UEPA.

FERREIRA JÚNIOR, Ubirajara. 2017. Representações sociais da planta *Cannabis* na religião do Santo Daime: entre a sagrada Santa Maria e a proibida maconha. Dissertação de mestrado em Psicologia. Rio de Janeiro: UERJ.

FOUCAULT, Michel. 1984. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. 2004. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes.

FRAVET-SAADA, Jeanne. 2005. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13.

_____. 1977. *Les Mots, la Mort, Les Sorts*. Paris: Gallimard.

FREITAS, Fernando Vieira de. 2024. No-boss but the I-Man: o comércio de alimentos e a construção da noção de pessoa entre os rastafáris Bobo Shanti na Jamaica. *Mana*, 30(3).

FRÓES, Vera. 1986. *Santo Daime, cultura amazônica: história do povo juramidam*. Manaus: Suframa.

FURUYA, Yoshiaki. 1994. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil? In: NAKAMAKI, Hirochika; FILHO, Américo Pellegrini (orgs.). *Possessão e Procissão: Religiosidade popular no Brasil*. Senri Ethnological Reports1, National Museum of Ethnology: Osaka.

GARDNER, Howard. 1983. *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*. New York: Basic Books.

_____. 1999a. Are there additional intelligences? In: KANE, J. (Ed.). *Education, information, transformation: Essays on learning and thinking*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

_____. 1999b. *Intelligence reframed: Multiple intelligences for the 21st century*. New York: Basic Books.

GEERTZ, Clifford. 2008. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

_____. 2012. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.

_____. 2018. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

GINZBURG, Carlo. 1990. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1998. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras.

GLAZIER, Stephen D. 1993. Responding to the Anthropologist: When the Spiritual Baptists of Trinidad Read What I Write about Them. In: BRETTELL, Caroline B. (Org.). *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. Westport: Bergin & Garvey.

GOLDMAN, Marcio. 2021. ‘Nada é igual’: variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, 27(2).

_____. 2014. Da existência dos bruxos (ou como funciona a Antropologia). *R@U*, 6(1).

_____. 2006. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, v. 10, n. 1.

_____. 2005. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, n. 13.

_____. 2003. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, Antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, v. 46, n.2.

GOMES, Bruno Ramos. 2021. O uso da ibogaína no manejo da dependência de drogas: um estudo qualitativo de seguimento por um ano. Tese de doutorado em Saúde Coletiva. Campinas: UNICAMP.

GONÇALVES, Iracilda C. de Freitas. 2010. Comunicação com os “mortos”: Espiritismo, mediunidade e psicografia. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. João Pessoa: UFPB.

GOULART, Sandra. 1996. As raízes culturais do Santo Daime. Dissertação de mestrado em Antropologia. São Paulo: FFLCH-USP.

_____. 2004. Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca. Tese de Doutorado em Antropologia. Campinas-SP: Unicamp.

_____. 2015. As religiões ayahuasqueiras do Brasil. In: Vilma Bokany. (Org.). *Drogas no Brasil: entre a saúde e a justiça, proximidades e opiniões*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

_____. 2016. Ayahuasca e políticas públicas culturais: estratégias de reconhecimento público das religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra Lucia; POLICARPO, Frederico; ROSA, Pablo Ornelas. *Drogas, políticas públicas e consumidores*. Campinas: Mercado de Letras.

_____. 2019. A política das religiões ayahuasqueiras brasileiras: droga, religião e direitos. *Religião & Sociedade*, v. 39.

_____. 2023a. The Expressive Forms of Amazonian Indigenous Peoples and Ayahuasca: the Huni Kuin and other Pano groups. *Anthropology of Consciousness*, v. 3.

_____. 2023b. As religiões ayahuasqueiras brasileiras e o cenário contemporâneo transnacional da ayahuasca: panorama histórico e atualizações. In: MAIA, Lucas O.; DIAS, Camila; VALÊNCIO, Luis Felipe; TÓFOLI, Luís Fernando (Orgs.). *Visões Multidisciplinares da Ayahuasca*. Campinas: Editora da Unicamp.

_____. LABATE, Beatriz C. 2019. A II Conferência Mundial da Ayahuasca: novas configurações locais e globais. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP.

_____. LABATE, Beatriz C.; CARNEIRO, Henrique. Introdução. 2005. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas-SP: Mercado de Letras.

GREGANICH, Jéssica. 2011. O Axé de Juramidam: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. *Debates do NER*, ano 12, n. 19. Porto Alegre: UFRGS.

GROISMAN, Alberto. 1991. ‘Eu venho da Floresta’: ecletismo e práxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC.

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

_____. 2022a. Incorporação etnográfica: pesquisa, mediunidade e ontologia (re)flexível(iva). *ILHA*, v. 24, n. 1.

_____. 2022b. “Eles pensam que vêm estudar o Daime. De fato, vêm conhecer a si mesmos”: sobre inteligibilidades antropológicas, perspectivismos e pós-modernismos. *Revista NUPEM*, v. 14, n. 32.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. 1992. A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de Umbanda. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2020. *Jurema*. São Paulo: Mercado de Letras.

HALL, Stuart. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

HARAWAY, Donna. 1995. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5).

_____. 2019. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

HARNER, Michael. 1989. *O caminho do xamã: um guia de poder e cura*. São Paulo: Editora Cultrix.

INGOLD, Tim. 2019. *Antropologia: para que serve?* Petrópolis: Editora Vozes.

_____. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37.

LABATE, Beatriz Caiuby. 2000. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Dissertação de mestrado em antropologia. Campinas: Unicamp.

_____. 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP.

_____. 2005. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas-SP: Mercado de Letras.

_____. 2007. O Centro de Cultura Cósmica. In: *Blog da Bia Labate* (<https://www.bialabate.net/>).

_____. 2011. “Ayahuasca Mamancuna Merci Beaucoup”: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano. Tese de doutorado em antropologia social. Campinas, SP: Unicamp.

_____; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). 2002. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

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

_____; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). 2019. *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP.

_____; Rose, Isabel Santana de; Santos, Rafael Guimarães dos. 2008. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

_____; PACHECO. 2009. *Música brasileira de ayahuasca*. Campinas-SP: Mercado de Letras.

_____; COUTINHO, Tiago. 2014. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 57, n. 2.

_____; LIMA, Edilene C. de. 2008. A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. In: LABATE *et al.* *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA.

LAKOTA, Gideon dos. 2007. *Santo Daime revelado: drogas, fraudes e mentiras*. Pariqueira-Açu: Editora Céu Nossa Senhora da Conceição.

_____. 2010. *Banco Santander: bastidores do terror*. São Paulo: Editora TRHUH Conceição.

LANGDON, Esther Jean. 1996. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC.

LATOUR, Bruno. 2012. *Reagregando o social*. Salvador: EDUFBA. Bauru: EDUSC.

LEITE, Marcelo. 2021. *Psiconautas: viagens com a ciência psicodélica brasileira*. São Paulo: Fósforo Editora.

LIMA, Emmanuel Gomes Correia. 2004. O uso ritual da ayahuasca – da floresta amazônica aos centros urbanos. Trabalho de conclusão de curso (Geografia). Brasília: Universidade de Brasília (UNB).

LIMA, Luciano L. da Costa; LEÃO, Maycon R. Vital. 2013. A “Doutrina da Ayahuasca” num terreiro de Mina-Jeje-Nagô na cidade de Porto Velho/RO. Artigo apresentado no VI Colóquio Internacional "As Amazônia, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia".

LIMA, Tânia Stolze. 2018. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69.

LIRA, Wagner Lins. 2009. Os trajetos do Êxtase Dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueira nordestina. Dissertação de mestrado em Antropologia. Recife: UFPE.

_____. 2011. Uma nova união: reconfigurações da família ayahuasqueira no Alto da Paz. *MNEME*, v. 12.

LOBATO, Julia Lobato Pinto de. 2023. Territórios e Memórias de uma Cartografia Acre: a Colônia Cinco Mil como um lugar narrado. Tese de doutorado em Letras: Rio Branco: UFAC.

LOPES, Paulina Valamiel. 2025. Uma análise da atuação das mulheres na transnacionalização do Santo Daime. Tese de doutorado em Sociologia. Belo Horizonte: UFMG.

LOSONCZY, Anne-Marie; MESTURINI, Silvia. 2011. Por que a ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia. *Anuário Antropológico*, v. 36, n. 1.

LUNA, Luis Eduardo. 1986. *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist & Wikisell International.

_____. 2002. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz; ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

MAAS, Mateus Henrique Zotti. 2018. Entre o visível e o invisível: pessoa e obviação na religião do Santo Daime. Dissertação de mestrado em antropologia. Dourados: UFGD.

_____. 2016. “Vamos nós ao vosso reino”: xamanismo e iluminação em um ritual do Santo Daime. Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais. Campo Grande: UFMS.

_____. 2025. *Às Portas da Casa Santa: ritual, holografia e figuração no Santo Daime*. Tese de doutorado em Antropologia. São Carlos: UFSCAR.

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

_____. 2002. Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras. In: In: LABATE, Beatriz; ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

_____. 2005. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas-SP: Mercado de Letras.

_____. 2017. Os usos espirituais da cannabis. In: *Jornal Canábica: Queimando Mitos, Acendendo Fatos*. São Paulo, v. 3.

_____. 2021. *A questão das drogas: pesquisa, história, políticas públicas, redução de danos e enteógenos*. Salvador: Editora da UFBA.

_____. 1986. O militante homossexual no Brasil da Abertura. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: USP.

MAGGIE, Yvonne. 2001. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2009. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, ano 15, n. 32.

_____. 1999a. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo esotérico na cidade*. São Paulo: Studio Nobel.

_____. 1999b. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Revista Religião e Sociedade*, 20(2).

_____. 2005. Xamãs na cidade. *Revista USP*, n. 67.

_____. 1997. O (velho e bom) caderno de campo. *Revista Sexta-Feira*, n. 1.

MAIA NETO, Florestan J. 2003. *Contos da Lua Branca: histórias do mestre Raimundo Irineu Serra e de sua obra espiritual, contadas por seus contemporâneos*. Rio Branco: Fundação Elias Mansour.

MALINOWSKI, Bronislaw. 2018. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Ubu Editora.

MANDARINO, Giulliana Câmara. 2010. *Religiões ayahuasqueiras: tradições e contradições*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Niterói: UFF.

MARCUS, George E. 2004. O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. *Revista de Antropologia*, 47(1).

_____. 1994. O que vem (logo) depois do “Pós”: o caso da etnografia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 37.

_____. 2001. Etnografía em/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22).

MARQUES, Gê. 2015. *Tambores para a rainha da floresta: o encontro do Santo Daime com a umbanda*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

MARRAS, Stelio. 2021. Etnografia é observação participante? Trabalhando com um método constitutivamente heterodoxo. *Ponto Urbe*, 28.

_____. 2020. O vozerio da pós-verdade e suas ameaças civilizacionais. In: OLIVEIRA, Joana Cabral de et. al. *Vozes vegetais: diversidade, resistência e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora/IRD.

_____. 2018. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69.

MARTINEZ DE OLIVEIRA, Daniel. 2010. Em busca da autenticidade: construções de experiência religiosa na igreja daimista Flor da Montanha, de Lumiar, Nova Friburgo, RJ. Dissertação de mestrado em Antropologia. Niterói: UFF.

MAUSS, Marcel. 2003. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify.

MELO, Alfredo Gregório de. 2007a. *Viagens ao Juruá*. Rio de Janeiro: Edição Cefluris.

_____. 2007b. *Padrinho Sebastião – biografia versegada*. Caxias do Sul: Edição ecovila rainha da floresta.

MELO, Rosa Virgínia. 2010. “Beber na fonte”: adesão e transformação na União do Vegetal. Tese de doutorado em antropologia. Brasília: UNB.

MENDONÇA, Fernanda Cougo. 2016. Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento: o orador do Mestre Irineu. Dissertação de mestrado em linguagem e identidade. Rio Branco: UFAC.

_____; NASCIMENTO, Luiz Mendes do. 2019. O orador do Mestre Raimundo Irineu Serra: diálogos, memórias e artes verbais. Rio Branco: Nepan.

MENESES, Guilherme Pinho. 2020. Nos caminhos do NixiPae: movimentos, transformações, cosmopolíticas. Tese de doutorado em antropologia. São Paulo: USP.

_____. 2018. Medicinas da Floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. *Horizontes Antropológicos*, ano 24, n. 51, Porto Alegre.

_____. 2019. Navegando no astral: fluxos e transformações nos rituais de *nixi pae*. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP.

MERCANTE, Marcelo Simão. 2012. *Imagens de cura: ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

_____. 2015. Barquinha: religião ayahuasqueira, afro-brasileira ou afro-amazônica? *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 6, n. 2.

_____. 2021. *Reflexos: ayahuasca, espiritualidade, imaginação e dependência*. Salvador: EDUFBA.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. 1983. O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação de mestrado em Antropologia. Pernambuco: UFPE.

_____. 2002. O uso ritual da ayahuasca e o encontro de duas tradições: miração e incorporação no culto do Santo Daime. In: ARAÚJO, Wladimir Sena; LABATE, Beatriz C. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

MONTELES, Ricardo. 2020. “Eu venho da floresta”: a sustentabilidade das plantas sagradas amazônicas no Santo Daime. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia. Manaus: UFAM.

MOREIRA, Paulo. 2008. Eu Venho de longe: História de vida de Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Salvador: UFBA.

_____. 2013. Estou aqui, eu não estando, como é: a rotinização do carisma de Raimundo Irineu Serra na comunidade do Daime. Tese de doutorado em Antropologia. Salvador: UFBA.

_____. MACRAE, Edward. 2011. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA.

_____. _____. 2023. *Estou aqui, eu não estando como é: as comunidades daimistas após a passagem de Mestre Irineu*. Salvador: EDUFBA.

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

_____. 2001. *Nosso Senhor Aparecido da Floresta*. São Paulo: Céu de Maria.

_____. 2018. *Bença Padrinho!: a história do expensor da religião do Santo Daime*. São Paulo: Editora Reviver.

MOURÃO, Jorge. 1995. *Tragédia na seita do Daime*. Rio de Janeiro: Editora Imago.

NARBY, Jeremy. 2018. *A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber*. Rio de Janeiro: Dantes Editora.

_____. 2002. Shamans and scientists. In: C.S. Grob, C. S. (Ed.). *Hallucinogens: A reader*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam.

_____; Rafael Chanchari Pizuri. 2022. *Plantas mestras: tabaco e ayahuasca*. Rio de Janeiro: Dantes Editora.

NASCIMENTO, Francisco E. de Melo. 2022. Fazendo família e etnografia entre *Irmãos de Farda. Mediações*, v. 27, n. 3.

NASCIMENTO, Luiz Mendes do. 1992. Depoimento. In: *Revista do Centenário: Edição Comemorativa 100 anos do Mestre Irineu*. Editora Beija Flor.

NASCIMENTO, Saturnino Brito do. 2005. *No brilho da lua branca*. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil.

NOGUEIRA, Léo Carrer. 2009. Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003). Dissertação de mestrado em História. Goiânia: UFG.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. 2012. Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Florianópolis: UFSC.

_____. 2018. Os outros da festa: um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin. *Horizontes Antropológicos*, ano 24, n. 51, Porto Alegre.

_____. 2019. Rapé e *sananga*: medicinas e mediações entre aldeias e centros urbanos. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP.

_____. 2022. *Shuru* (cannabis) e *nixi pae* (ayahuasca): forças vegetais, interações multi-espécies e novas pajelanças. Anais da XX Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Rio de Janeiro, UFRJ.

OLIVEIRA, Isabela. 2011. O Mestre Juramidã: análise da constituição da figura histórica do Sr. Raimundo Irineu Serra. *Caminhos*, Goiânia, v. 9, n. 1.

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

_____. 2006. *Raimundo Irineu Serra – Mestre Império Juramidam*. Fortaleza: Tupinamquim Editora.

OTT, Jonathan. 1993. *Pharmactheon*. Kennewick: Natural Products Co..

PASKOALI, Vanessa. 1998. Navegar é preciso, morrer não é preciso. Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais. Rio Branco: UFAC.

_____. 2002. A cura enquanto processo identitário na Barquinha: o sagrado no cotidiano. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC-SP.

PEIRANO, Mariza G. S. 1992. A favor da etnografia. *Anuário antropológico*, 130.

_____. 1990. Os antropólogos e suas linhagens. *Anuário antropológico*, 102.

_____. 2004. “*In this context*”. As várias histórias da antropologia. In: PEIXOTO, Fernanda Arêas; PONTES, Heloísa; SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. 2014. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, ano 20, n. 42.

PELAEZ, Maria C.. 1994. No mundo se cura tudo. Interpretações sobre a “cura espiritual” no Santo Daime. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.

PEREIRA, Nunes. 1979. *A Casa das Minas*: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto aos voduns do panteão daomeano no Estado do Maranhão. Petrópolis: Vozes.

PERLONGHER, Néstor. 1992. Droga e êxtase. In: LANCELOTTI, Antônio. *SaúdeLoucura* (v. 3). São Paulo: Hucitec.

_____. s/d. Antropologia do Êxtase. *Manuscrito*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro.

PIERUCCI, Antônio Flávio. 1999. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré; ANPOCS; Brasília: CAPES.

PIRES, Rogério Brittes Wanderley. 2025. A igreja e o obia: o que é preciso tornar visível ou invisível (para os cristãos saamaka). *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 45(1).

PLATERO, Lígia Duque. 2018. Reinvenções daimistas. Tese de doutorado em antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS.

_____; PLATERO, Klarissa. 2020. Do campo para casa: afetações e riscos na construção de pesquisas envolvendo usos rituais de psicoativos. *Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Rio de Janeiro, UERJ.

PRANDI, Reginaldo. 1999. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO.

PRATT, Mary Louise. 2016. Trabalho de campo em lugares comuns. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis Selvagens Edições.

RABELO, Miriam C. M.; ARAGÃO, Ricardo. 2018. Caboclos e orixás no terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38(1).

RABINOW, Paul. 2016. Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis Selvagens Edições.

RAMOS, Maria de Fátima Henrique de Almeida. 2002. Santo Daime: a Colônia Cinco Mil e a Contracultura (1977-1983). Dissertação de mestrado em História. Recife: UFPE.

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

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. 2007. Recebido e Ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

_____. 2011. Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses na religião do Santo Daime. Tese de doutorado em Ciências Sociais (Antropologia). Rio de Janeiro: UERJ.

RIBEIRO, Djamila. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte-MG: Letramento, Justificando.

ROCHA, Jessica. 2021. Experimentações Enteogênicas: Santa Maria e Exu no Santo Daime. Dissertação de mestrado em Estudos Culturais. São Paulo: USP.

_____. 2016. Santo Daime e Santa Maria: a cartografia de um processo de subjetivação acerca do uso religioso de substâncias psicoativas (1970-1980). Trabalho de conclusão de curso em História. Coxim: UFMS.

RODRIGUES, Jacqueline Alves. 2019. Eu não me chamo Daime, eu sou é um Ser Divino. Dissertação de mestrado em Antropologia. Belo Horizonte: UFMG.

ROSE, Isabel de. 2010. Tata endy rekoé – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho. Tese de doutorado em antropologia. Florianópolis: UFSC.

_____. 2005. Espiritualidade, terapia e cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. Dissertação de mestrado em Antropologia. Florianópolis: UFSC.

_____. 2023. Meio século de pesquisa sobre xamanismo. In: MALUF, S. W.; DIEHL, E. E.; NIETO, J. V.. *Uma antropologia da práxis: homenagem a Jean Langdon*. Florianópolis: Editora da UFSC.

_____. LANGDON, Esther Jean. 2011. Aliança das Medicinas: redes xamânicas contemporâneas no Brasil. *Anais da IX Reunião de Antropologia do Mercosul*, Curitiba.

RUSSO JUNIOR, Alvaro Antônio. 2016. Na boca da mata: diálogos entre Santo Daime e Umbanda. Dissertação de mestrado em Antropologia. São Paulo: USP.

SÁEZ, Oscar Calavia. 2011. O lugar e o tempo do objeto etnográfico. *Etnográfica*, v. 15(3).

SAHLINS, Marshall David. 2011. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.

SANTOS, Graciellen de Moura. 2016. Fenômenos mediúnicos no Santo Daime: um estudo sobre o transe de incorporação na igreja daimista de Mãe Baixinha. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. Juiz de Fora: UFJF.

SANTOS, Juana Elbein dos. 2001. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes.

SCURO, Juan. 2016. Neochamanismo en América Latina: una cartografía desde el Uruguay. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre

SEGATO, Rita Laura. 1992. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da Antropologia frente ao sagrado. *Revista Religião e Sociedade*, 16/1-2.

_____. 1984. A Folky Theory of Personality Types. Gods and their symbolic representation by members of the Sango Cult in Recife, Brazil. Ph. Dissertation. Belfast, The Queens University of Belfast.

SERRA, Ordep. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.

SHANON, Benny. 2003. Os conteúdos das visões da ayahuasca. *Revista Mana*, 9(2).

SILVA, Alana Pereira da. 2024. “A igreja *rachou*: uma etnografia das dissidências e dramas de gênero no circuito daimista em Marabá-PA. Dissertação de mestrado em Antropologia. Belém: UFPA.

_____. 2020. Transgeneridade e Santo Daime: as (im)possibilidades de uma busca espiritual daimista. Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais. Marabá-PA: UNIFESSPA.

SILVA, Leandro Okamoto da. 2004. Marachimbé veio foi para apurar. Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime. Dissertação de mestrado em ciências da religião. São Paulo, PUC.

SILVA, Thávila Kaline M. da. 2025. Silêncio meus irmãos que a Santa está na sala: a Santa Maria e a cannabis sativa no Santo Daime. Dissertação de mestrado em Saúde Coletiva. Rio de Janeiro: UERJ.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2006. *O antropólogo e sua magia*: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

_____. 1999. Reafricanização e Sincretismo: Interpretações Acadêmicas e Experiências Religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO.

_____. 1995. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. 1992. O candomblé na cidade: tradição e renovação. Dissertação de mestrado em Antropologia. São Paulo: USP.

SOUZA, André Ricardo de. 2015. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. *Contemporânea*, v. 5, n. 2.

SOUZA, Laura de Mello e. 1986. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras.

STENGERS, Isabelle. 2017. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, n. 62.

_____. 2018. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69.

_____. 2015. *No tempo das catástrofes*: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2021. Notas introdutórias sobre uma ecologia de práticas. In: MATTOS, Wladimir (coord.). *Artecompostagem '21*. São Paulo: UNESP.

- STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, 2018.
- TAVARES, Fátima Regina Gomes. 1993. Mosaicos de si: uma abordagem sociológica da iniciação no Tarô. Dissertação de mestrado em Sociologia. Rio de Janeiro, UFRJ.
- _____. 1998. Alquimias da cura: um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro. Tese de doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 2016. *Silenciando o Passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya.
- TUPPER, Kenneth. W. 2011. Enteógenos e Inteligência Existencial: Plantas Mestres como Instrumentos Cognitivos. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. *Revista Periferia*, volume III, número 2.
- TURNER, Victor W. 2013. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- URIARTE, Urpi Montoya. 2012. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe*, 11.
- VAINFAS, Ronaldo. 1995. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VAN GENNEP, Arnold. 1978. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes.
- VARGAS, Eduardo Viana. 2001. Entre a extensão e a intensidade: corporalidade, subjetivação e uso de “drogas”. Tese de doutorado em Antropologia. Belo Horizonte: UFMG.
- VELHO, Gilberto. 1978. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1975. Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: USP.
- _____. 1998. *Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: FGV.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. 2002. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, n. 14/15.
- WACQUANT, L. 2002. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- WASSON, Gordon *et al.* 1980. *El camino a Eleusis*. México: Fondo de Cultura Economica.