

“Eles pensam que vêm estudar o Daime. De fato, vêm conhecer a si mesmos”: sobre inteligibilidades antropológicas, perspectivismos e pós-modernismos

Alberto Groisman

Alberto Groisman

Universidade Federal de Santa Catarina –
Florianópolis, SC, Brasil.

E-mail: alberto.groisman@ufsc.br

ORCID: 0000-0001-6691-8744

Dossiê

Resumo: Este manuscrito aborda eventos relevantes tanto do ponto de vista acadêmico quanto etnográfico. Um evento, foi ter ouvido do líder do Santo Daime, Sebastião Mota de Melo, uma frase que memorizei como “Eles pensam que vêm estudar o Daime. De fato, vêm conhecer a si mesmos”. Um outro evento sintético e norteador da discussão é uma passagem de minha pesquisa de campo em que me vi diante de acontecimento extraordinário. Os dois eventos se articulam para pensar o ofício da etnografia, assim como inteligibilidades antropológicas, perspectivismos e pós-modernismos. Abordo e rememoro a articulação do pensamento de autores motivada por um convite para participar de encontro na Universidade Federal do Acre. A intenção é levantar questões que instabilizam certezas e convencionalismos da formação de pesquisadores(as) em antropologia, e seus desdobramentos para a formulação de textos etnográficos.

Palavras-chave: Inteligibilidades antropológicas; Perspectivismos; Pós-modernismos; Antropologia das religiões do Daime.

“They think they come to study Daime. In fact, they come to know themselves”: on anthropological intelligibilities, perspectivisms and postmodernisms

Abstract: This manuscript approaches relevant events both from an academic and ethnographic point of view. One event was to have heard from the leader of the Santo Daime, Sebastião Mota de Melo, a sentence that I memorized as “They think they come to study the Daime. In fact, they come to know themselves”. Another synthetic and guiding event of the discussion is a passage of my field research in which I found myself before an extraordinary event. The two events articulate themselves to think the craft of ethnography, as well as anthropological intelligibilities, perspectivisms and postmodernisms. I approach and recall the articulation of the authors' thought motivated by an invitation to participate in a meeting at the Federal University of Acre. The intention is to raise questions that unsettle certainties and conventionalisms in the training of researchers in anthropology, and their consequences for the formulation of ethnographic texts.

Keywords: Anthropological intelligibilities; Perspectivisms; Postmodernisms; Anthropology of the Daime religions.

“Ellos piensan que vienen a estudiar el Daime. De hecho, vienen a conocerse a sí mismos”: sobre las inteligibilidades antropológicas, los perspectivismos y los posmodernismos

Resumen: Este artículo aborda hechos relevantes tanto desde el punto de vista académico como etnográfico. Un acontecimiento fue haber escuchado del líder del Santo Daime, Sebastião Mota de Melo, una frase que memoricé como “Ellos piensan que vienen a estudiar el Daime. De hecho, vienen a conocerse a sí mismos”. Otro hecho sintético y orientador de la discusión es un pasaje de mi investigación de campo en el que me encontré ante un hecho extraordinario. Los dos eventos se articulan para pensar el oficio de la etnografía, así como inteligibilidades antropológicas, perspectivismos y posmodernismos. Me acerco y recuerdo la articulación del pensamiento de los autores motivado por una invitación a participar en un encuentro en la Universidad Federal de Acre. La intención es plantear cuestiones que desestabilicen certezas y convencionalismos en la formación de los investigadores en antropología, y sus consecuencias para la formulación de textos etnográficos.

Palabras clave: Inteligencias antropológicas; Perspectivismos; Posmodernismos; Antropología de las religiones del daime.

Parte I: “Eles pensam que vêm estudar o Daime”: sobre inteligibilidades antropológicas¹

Preâmbulo

Há muito vinha pensando em sistematizar algumas ideias sobre “método em antropologia” e “inspiração etnográfica”, esta última, expressão que tornei “categoria” de um curso de métodos para estudantes de pós-graduação em Antropologia. O estímulo mais animador surgiu quando estive em Rio Branco, capital do estado do Acre, no Brasil, para fazer pesquisa de campo em 2011. Fui convidado a fazer uma palestra na Universidade Federal do Acre, pela profa. Mariana Ciavatta Pantoja Franco. Assim, neste fragmento de reflexão, reúno e atualizo algumas das ideias que discuti com o grupo de pesquisadores e pesquisadoras que a profa. Mariana convidou para aquele encontro. Um encontro que embora absorvente para mim, e ao que parece para os demais participantes, e apesar das intenções mencionadas, nunca se desdobrou. E o manuscrito foi proposto a este dossiê, sobre abordagens biográficas, na forma com que está organizado, porque considera apresentar e analisar eventos biográficos em formato idiossincrático. Esta forma não dispensa a busca de consistência na argumentação ou na referencialidade do texto. E isto inclui a relativização do formalismo que padronizações editoriais podem vir a cobrar do texto. O texto não procura ser “estável”, ou seja, pode inquietar o leitor. Mas é na instabilidade que reflete da própria atividade de sua elaboração que se espera seja uma de suas mais importantes contribuições. As duas partes, embora com enfoques diferenciados se articulam como abordagem biográfica, no sentido que desdobram momentos pontuais, mas que lidos na sequência refletem um balanço. Um balanço no sentido mesmo de pesar implicações e repercussões.

Brevíssima introdução geral

Tomo este texto também como pretexto para trazer algumas reflexões críticas sobre a formação em Antropologia e o ofício da etnografia, no Brasil, mas não só. Parto de aspectos que a meu ver configuram ainda hoje esta formação. Os pontos de partida para pensar a formação, e assim um debate método-epistemológico contemporâneo no campo da Antropologia são: (1) a seleção de autores que fiz em notas manuscritas para o encontro que menciono acima; (2) implicações e desdobramentos de como a “formação” condiciona nossa sensibilidade, a partir de evocar um evento que vivi de campo; (3) as repercussões e leitura sobre o advento dos perspectivismos e dos pós-modernismos na trajetória da antropologia como campo de estudos; e (4) a dinâmica acadêmica que condiciona as sensibilidades e inteligibilidades antropológicas. Enfim, é intenção problematizar as implicações, condicionamentos e desdobramentos.

O manuscrito está dividido em duas partes, para serem publicadas separadamente. Embora tenham sido projetadas para se articularem, organizam a argumentação de pontos de vista diferentes,

¹ Meus agradecimentos às forças visíveis ou invisíveis, que de uma forma ou de outra contribuíram e influenciaram a elaboração desta reflexão. Aos participantes das Religiões do Daime que conviveram comigo, particularmente Seu Sebastião Mota de Melo (*in memoriam*) e Enio Staub. Agradeço ainda a Luciano Von der Goltz Vianna, que em sua criteriosa leitura me fez advertências importantes, aos participantes do Grupo Oriente da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) que fizeram comentários sobre os primeiros rascunhos.

como um exercício epistemológico. De um ponto de vista da performance do texto, e de como foi elaborado, a divisão permite ao leitor escolher se prefere ler as duas partes em sequência, ou se prefere ler somente uma, escolhendo a que mais lhe interessa. Neste sentido, esta divisão talvez inusitada, procura ser uma possibilidade de formulação em relação às dificuldades, dilemas e reificações que autores (as) enfrentam ao recortar seus manuscritos para que se enquadrem em políticas editoriais consagradas internacionalmente.

Particularmente, nesta primeira parte, articulo algumas proposições e enunciados de autores e autoras escolhido(a)s para fundamentar – a partir de suas reflexões – o que penso ser um princípio epistemológico relevante. Este que está formulado no enunciado que nomeia o artigo, ou as implicações e desdobramentos da atividade do(a) próprio(a) antropólogo(a), quando está em campo.

Neste sentido, nesta Parte I, faço um pequeno apanhado das contribuições de autores e autoras que se preocuparam em pensar o chamado ofício, que pessoas que se consideram vinculadas auto referencialmente com a antropologia consideram ser o ofício delas. Na segunda parte, a partir de minha própria experiência, resgato e procuro pensar alguns aspectos a destacar sobre o fazer antropológico e suas recorrências escolásticas, classificatórias, territorializantes.

Procuo em parte levantar que algumas destas incursões ao campo considero criticamente como excursões, considerando que a falta de uma problematização consistente ético-política, metodológica e epistemológica no período de formação de qualquer incursão ao campo a projeta para o campo da “excursão”. Tal categoria é usualmente utilizada para nomear a viagem do turista, mas aqui a tomo também como eventualmente classificatória da viagem do “cientista”, ou de qualquer viajante que percorre os “mundos de outros”, em busca de uma experiência empírica. Em uma excursão, diferentemente do que se faz numa incursão, o turista-cientista geralmente evita envolver-se ou imiscuir-se nos “negócios internos”, coletando assim informações, digamos de forma “distanciada”, como se pudesse fazer uma espécie de assepsia de seu próprio envolvimento.

Passo agora a recordar mais densamente as questões e autores (as) que abordei na palestra da UFAC que mencionei, e que de certa forma fertilizam o debate sobre como abordar e elaborar as inteligibilidades antropológicas que nos motivam no dia a dia.

“Selvagem” do “Selvagem”; “Etnógrafo” do “Etnógrafo”

Recorro primeiro à contribuição de Anthony Seeger, particularmente em seu clássico “Os índios e nós” (Seeger, 1980). O livro inicia com a reconstituição etnográfica de sua experiência de pesquisa entre os Suyá por meio de uma evocação de magistral sensibilidade etnográfica, que é transpor para o texto como os Suyá, também magistralmente, encontraram uma forma econômica e eficaz de encontrar um lugar apropriado no mundo para aqueles seres exóticos, Seeger e sua esposa Judith. Estes rigorosamente se imiscuíam em sua vida sem serem convidados, consumindo seus recursos sem parecerem terem habilidade ou competência para os repor integralmente, como era a expectativa grupal.

Vou me concentrar aqui no capítulo I que Seeger chamou “Pesquisa de campo: uma criança no mundo”. Além de um consistente quadro das relações tutelares entre o Estado brasileiro e os grupos

indígenas, na época, Seeger construiu em sua abordagem, uma extraordinária e bem fundamentada reflexão sobre a chegada, com sua esposa, ao campo. Narra as peripécias para viver numa sociedade em que se você é “casal”, pressupõe-se que você já atingiu de certa forma a autossuficiência, ou sabe o que e como fazer para sobreviver, pelo menos naquele lado do mundo. É esperado também que o(a) etnógrafo(a) aplique ou se submeta aos critérios e procedimentos da estruturação social, dedicados a definir atenção maior ou menor à pessoa, mas não pela idade cronológica, mas digamos por sua “idade do conhecimento” nas tarefas de subsistência, particularmente plantar, pescar e caçar.

Com esta lógica, os Suyá, talvez avaliando as “competências” de Seeger², o trataram como uma criança, dependente, mas disposta a se emancipar. Ignorante por inexperiência, mas com capacidade de aprender. Irresponsável, com a expectativa de que, condicionada pela pressão grupal a assumir suas responsabilidades, as assumiria mais cedo ou mais tarde. Seeger (1980, p. 25, grifos meus) abre o capítulo, afirmando:

O material etnográfico sobre o qual a Antropologia trabalha é quase sempre o resultado da atividade singular do *pesquisador no campo*, num momento específico de sua *trajetória pessoal e teórica*, de suas condições de saúde e do contexto dado, e essa atividade é exercida sobre um *grupo social* que se encontra num certo momento de seu próprio processo de transformação.

Seeger “argumenta etnograficamente” que era tratado pelo Suyá, dinamicamente, primeiro como “criança” e depois como “adolescente”, que precisava de certa maneira “aprender a viver” naquele mundo ao qual queria se vincular. E era este vínculo o amálgama que parecia ir solidificando as relações entre o casal Seeger e os Suyá. Esta experiência de Seeger pode ser “reconhecida” por uma sensação de familiaridade, não só entre pesquisadores que trabalha(ra)m com os Suyá. De fato, também por qualquer etnógrafo, mais cedo ou mais tarde, claro se estiver efetivamente envolvido com as circunstâncias e desdobramentos de estar em campo.

De certa forma, antropólogo(a)s não são só “crianças” no mundo de seus “outros”. Numa “projeção local” do que é “ser nativo” de, ou em um lugar-grupo, os Suyá tentaram “civilizar” o “selvagem” Seeger, que com seus poucos recursos adaptativos, e sem a supervisão “aculturadora” de seus anfitriões talvez não sobrevivesse “cultural” e “fisicamente” à experiência.

Numa imagem estereotipada, invertida, mas didaticamente relevante, eu diria que antropólogo(a)s passam por uma posição social que poderia ser denominada de “selvagem do selvagem”. De uma forma ou de outra, e em consonância com os critérios “locais”, talvez promovendo o que Tim Ingold, tomando a obra de James Gibson (1979) e articulando com sua própria perspectiva ecológica, também se referiu como “educação da atenção” (Ingold, 2010). Neste sentido, o(a) etnógrafo(a) antes, durante e depois do campo passa por momentos de escrutínio e posicionamento. Pode passar também por um “programa” intencional ou não em que os “nativos” avaliam sua adaptabilidade. Este programa nem sempre é

² Seeger não chega a aprofundar a forma que os Suyá trataram Judith, mas sugere que ela foi tratada pelas mulheres de forma mais simétrica.

benevolente, mas sempre – para quem está atento – pode servir para constituir “novos devires”. Neste “programa”, o selvagem do selvagem é submetido a uma espécie de “comunicação especial”, a qual todo aquele que quer construir um vínculo social mais extensivo acaba por (talvez ter que) se submeter a dinâmicas, a contingências, e ao jogo das conveniências.

A singularidade da experiência de campo e as circunstâncias em que se constitui o espaço-tempo que vai sendo recortado pela trajetória do(a) pesquisador(a), fazem da pesquisa de campo um evento-lugar. Neste evento-lugar se está submetido a processos de transformação, mas não só dos grupos aos quais nos adicionamos, mas também àqueles próprios dos (as) pesquisadores (as). De certa forma, deriva desta formulação que o(a) pesquisador(a) que está disposto a efetivamente aprender sobre a vida do grupo, e com o processo desencadeado se transforma efetivamente, e conhece mais sobre si próprio, a não ser que tenha uma programação como é o “duplo distanciamento” para não aceitar a transformação.

Por outro lado, o capítulo referido é uma extraordinariamente bem-feita e consistente apresentação do que chamamos “o lugar de onde fala” o pesquisador. No texto, Seeger, que atua como “etnógrafo do etnógrafo”, vai reconstituindo seus passos e de sua esposa a caminho da reserva dos Suyá. Além do simples, mas interessante argumento referido acima, ou em qual digamos foi o “lugar socio-político-cultural” no qual os Suyá colocaram Seeger em seu mundo, o texto também situa efetivamente as condições e as implicações da entrada neste, e da consolidação deste “lugar”.

“Etnólogo” do “Etnólogo”: ser e ofício

Enquanto Seeger faz uma etnografia do etnógrafo, outro autor procura fazer uma “etnologia do etnólogo”. No capítulo primeiro de seu clássico “O trabalho do Antropólogo”, Roberto Cardoso de Oliveira coloca os atributos do antropólogo como sendo projeções das “faculdades da alma”, que ele sintetiza em “olhar, ouvir e escrever” (Oliveira, 1998). A partir de sua experiência de pesquisador, Cardoso de Oliveira de certa forma prescreve que para ser antropólogo é preciso fundamentalmente “ser humano” e assim, como desdobramento, encarar o “outro” como um interlocutor, categoria que passou a fazer parte do jargão da disciplina como cânone das relações que se espera que antropólogo(a)s estabeleçam com seus “pesquisados(as)”.

Mas acrescenta que o aproveitamento de nossa formação teórico-intelectual é “disciplinar” o olhar. Diante de uma certa ênfase “empirista” ou “voluntarista” que pôde constatar na antropologia contemporânea, Cardoso de Oliveira (1998) procurou resgatar o estímulo ao estudo e à formação teórica consistente. Para isso reconstrói uma experiência que considera fundamental para o etnólogo, que ocorre ao se entrar em uma grande moradia indígena multifamiliar, e tentar descobrir quantas e quais famílias ali residem. E afirma que foi com o treinamento teórico que aprendeu que isto pode ser feito esquadrinhando as fogueiras ali existentes.

A contribuição de Cardoso de Oliveira de um lado colaborou para romper com a partição clássica nas ciências sociais entre “investigador” e “informante”, que implicava numa dinâmica assimétrica e quase predatória da tomada do outro como “objeto-depósito” de “informações relevantes”. A relação estabelecida quase não superava um vínculo e uma práxis policial. Esta relação “distanciada” se desdobrava numa

espécie de imposição ou sobreposição da agenda de interrogações e suposições do “investigador” em relação à agenda de preocupações e de prioridades para a interlocução esperada e estabelecida pelo “investigado”.

Por outro lado, e desencadeando ou consolidando uma reflexão-ação que vai inundar a antropologia brasileira, Roberto Cardoso de Oliveira (1998) em suas reflexões, uma delas contida no texto mencionado, propõe e analisa uma perspectiva sobre o status da relação social estabelecida no campo, e que ele chama de “encontro etnográfico”.

Embora polêmicos, dois aspectos derivados de sua concepção de encontro etnográfico se tornaram dos mais fecundos para as reflexões contemporâneas no campo da metodologia, da epistemologia e da ética em antropologia. Neste sentido passa a ser consagrada nas etnografias a noção de que no campo devemos estabelecer uma relação de interlocução. Em decorrência, o status dos participantes, que de fato se tornam “membros” desta relação, pois passam a estabelecer e compartilhar ritos próprios, normas e sanções que condicionam as relações, também se consolida como sendo de protagonistas e sujeitos, e de que o conhecimento que emerge desta relação é marcado pelo que Cardoso Oliveira recupera de autores como Martin Buber, como sendo desdobramento de uma relação “intersubjetiva”. A principal contribuição de Cardoso de Oliveira e de seus contemporâneos foi de enfatizar o impacto epistemológico da ideia de intersubjetividade para caracterizar o conhecimento produzido por antropólogo(a)s. Ainda, se não foi o primeiro, Cardoso de Oliveira foi um dos primeiros a se referir ao “encontro etnográfico” como “interlocução” e chamar participantes de pesquisa de “interlocutores”.

Entretanto, e embora se possa considerar a evocação da “humanidade” envolvida no ofício, ao enfatizar a qualificação teórica, como talvez a única forma de desenvolver uma “acuidade empírica”, acabou por induzir um condicionamento do olhar. Este condicionamento, se tomado a partir do que James Clifford (2002) chamou de “modelagem”, poderia se tornar, e de fato se torna muitas vezes, numa releitura da projeção do “ponto de vista do nativo”, numa aplicação retórica, em categorias e conceitos pré-elaborados, em geral submetidos a um critério de “materialização”.

Entretanto, a experiência etnográfica – e, por exemplo, a abordagem que Seeger faz sobre as agruras – algumas “benfazejas” – do trabalho de campo – nos leva a questionar se nossos estudos “em gabinete” são determinantes para a tal “disciplina do olhar”. Recorrendo mais uma vez aqui ao trabalho de Tim Ingold (2010) e a “educação da atenção”, é interessante considerar que o procedimento de “disciplinar o olhar” não se encerra com a “formação acadêmica”.

Em nossas “experiências de campo”, encontramos também um cabedal de situações que nos estimulam a educar, concentrar e mesmo desconcentrar, não somente nosso “olhar” em campo, mas a “vida vivida” no campo, incluindo aqui o que somos, o que parecemos ser, e o que fazemos, digamos “artificialmente” para provocar relações. Neste sentido, eu acrescentaria que a “disciplina do olhar” é um processo que se faz, se desfaz – e se refaz – no campo, onde com a co-laboração (isto “dá trabalho” a todos e todas) de nossos convivas passamos a aplicar o mesmo princípio “disciplinar”, aqui nos dois sentidos, da disciplina “empírica”, de estar “coletando dados”, e da empiria disciplinar, ou como se aprende a fazer pesquisa em antropologia.

É importante ainda ressaltar que, pela “tradição” da disciplina, é no campo que a “formação” se constitui na plenitude de sua substância, de sua densidade e de suas implicações. E mais, que no “campo”, pelo menos para quem opta por fazer “pesquisa de campo”, devemos explorar este seu “atributo”, a disciplina do olhar, da melhor forma. Neste particular, se coloca a alusão que Clifford Geertz fez, e que mudou em muito a forma com que antropólogos se inseriam entre seus “nativos”, em “Notas sobre as Brigas de Galos” (Geertz, 1978). Geertz evocou indiretamente a importante constatação de Bronislaw Malinowski, que ao deparar-se com a importância das circunstâncias, e com a dinâmica da vida entre os trobriandeses, procurou categorizar e ressaltar a relevância empírica e analítica do que chamou “imponderáveis da vida real”, em qualquer abordagem etnográfica. Em sua canônica contribuição, Geertz narra e analisa um evento-processo, complexo e imponderável, no qual houve uma mudança fundamental de seu status com os balineses. O autor conta que era tratado pelos balineses com grande indiferença e até mesmo desprezo, quando uma briga de galos que assistia “empiricamente” foi interrompida por uma batida policial. Sua reação digamos “intuitiva” foi de correr junto com os convivas. Esta atitude foi então o estopim de uma recepção calorosa e amigável por parte de seus “pesquisados”. Em suma, seu “olhar disciplinado”, até então informado por um suposto treinamento metodológico, e considerável formação teórica, foi literalmente atropelado pelos desdobramentos do campo.

Parafraseando Malinowski, precisamos de uma forma ou de outra atentar para os “imponderáveis da vida real do etnógrafo” quando estamos em qualquer lugar. E mais, que em geral são as imponderabilidades, ou as circunstâncias e as contingências de todos os tipos de interlocução que estabelecemos que, com o perdão da obviedade, condicionam o ser e o ofício.

Estes imponderáveis da vida do etnógrafo são parte das experiências que se desdobram no que Márcio Goldman (2006a) chamou provocativamente de “religião dos antropólogos”. E que Rita Laura Segato, referindo-se a como os antropólogos têm reificado as experiências de seus colaboradores de pesquisa projetando-as num texto “racionalizante”, evoca a importância de tomar estas experiências consistentemente, ou seja, considerando que podem ser eventualmente irreduzíveis a categorias analíticas (Segato, 1992). Estas experiências “nativas” afinal são de certa forma desdobramentos de uma espécie de adesão e disposição às contingências e circunstâncias da “vida religiosa” “incorporadas”, e tomadas como conhecimento instrumental do, e para, o mundo (Geertz, 1978). Assim, as experiências de pesquisa se desdobram muitas vezes de processos de “adesão” e/ou “contra-adesão”. Não se trata de tomar a adesão ou a contra-adesão como condições de posicionamento, mas sim de abordá-las como eventos analíticos, potencialmente fundamentais para subsidiar a autoreflexividade.

Esta reflexão evoca um aspecto problemático da formação em pesquisa, quando esta estimula e condiciona a consistência da análise ao chamado “distanciamento”. O distanciamento, tal como aprendemos em disciplinas metodológicas, permitiria controlar e evitar o envolvimento e o percurso no campo como dependentes dos vínculos estabelecidos. Assim, como “condição” de “cientificidade”, o distanciamento permitiria abordar os assuntos sem “emoções”, “afeições” ou “paixões”, que deixariam “turvo” e comprometido o olhar analítico.

Mas o fato é que, em campo, pesquisadores(as) vivem experiências que não podem ser consideradas isentas das tensões e das implicações da aproximação pessoal com as pessoas com as quais precisa estabelecer a convivência, eventualmente de vinte e quatro horas por dia, durante meses a fio. Qualquer expectativa de poder “distanciar-se” está sujeita a todo e qualquer condicionamento, e um dos mais centrais é a reciprocidade.

No fluxo da reciprocidade, as relações são em geral constituídas por um jogo de expectativas e frustrações, e que se desdobra tanto na fluência da presença no campo quanto na evocação etnográfica desta fluência. Por esta razão, a fragmentação “estar lá”/“estar aqui” tem sido muito criticada. Uma das principais objeções que considero aqui é que a rigor, o “estar aqui” não deixa de ser um “estar lá”, já que não tem sentido se não evoca eficientemente o que aconteceu “lá”. Para um pesquisador que escreve sobre sua “vida no campo”, em forma de descrições racionalizantes ou narrativas que evocam os eventos vividos, há certamente uma projeção e uma lembrança do que foi, e do que é, o “estar lá”.

Contribuindo para esta reflexão, Paul Ricoeur (1977) aborda o tema da “função hermenêutica do distanciamento”, argumentando que o distanciamento é com efeito um atributo tácito da “obra” elaborada. Ou seja, ao elaborar de forma organizada uma perspectiva sobre a experiência que fundamenta, neste caso, a produção de um texto referencial – seja um relato de eventos, ou da trajetória reflexiva – produz-se aqui implicitamente um distanciamento radical. Ou seja, o texto não é a “experiência”, embora se possa afirmar que produzir o texto é uma “experiência”.

Um desdobramento deste argumento sugere que um real engajamento no jogo das relações torna insustentável este “distanciamento” no campo. E que um devir “distanciado” do “outro” se sobrepõe ao distanciamento inerente à produção do texto evocativo correspondente. Ou seja, aplicar a densidade epistemológica de distanciar-se implica num duplo distanciamento, que acaba ao fim e ao cabo consolidando um certo descomprometimento “conveniente” com a própria experiência da convivência e da relação, e que se poderia chamar de uma atitude metodológica *blasé*. O que seria considerado inconveniente para a fruição desta atitude *blasé* seria denunciado e desqualificado na fruição acadêmica dos textos produzidos. Por outro lado, ser consistente com esta experiência é levar a cabo os desdobramentos desta experiência, que inclui também as incomodações, as tensões e os estranhamentos vividos.

Um desdobramento da preocupação com as incomodações, as tensões e os estranhamentos vividos pelos(as) pesquisadores(as) na história recente da antropologia é a emergência da discussão sobre a simetria nas relações de pesquisa. Neste sentido, a noção de antropologia “simétrica” (Latour, 1994) se desdobra talvez melhor como “simetrização”, como Goldmann (2008) rephraseou ou como Viveiros de Castro apontou:

simetrização é simplesmente uma operação descritiva que consiste em *tornar contínuas as diferenças entre todos os termos analíticos*: a diferença entre a “cultura” (ou “teoria”) do antropólogo e a “cultura” (ou “vida”) do nativo, em especial, não é considerada como possuidora de qualquer privilégio ontológico ou epistemológico sobre as diferenças “internas” a cada uma dessas “culturas”; ela não é mais nem menos condicionante que as diferenças de ambos os lados da fronteira discursiva. O que não é a mesma coisa que

dizer que não há diferenças essenciais entre nós e eles (Viveiros de Castro, 2012, p. 6, grifos nosso).

Tenho, porém, considerado uma implicação nesta argumentação, que aponta para a noção de simetria como tentando resistir a um certo “messianismo ético”, que induz a pensar de forma simplista que “é factível ser simétrico”. Assim, a perseguição de uma “relação simétrica” não necessariamente corresponde à ambição de uma realização ontológica de simetria. Eu a colocaria como um projeto ético-epistemológico, que acaba por condicionar e consolidar todas as implicações de uma busca de simetrização. Enquanto projeto e atitude tornam-se “simetrizantes”, que corresponde a inscrever no estatuto das relações a observância do princípio da simetria, mesmo que ele não seja reconhecido empiricamente como factível. Ou seja, sua relevância está no aspecto de ser um projeto ético-epistemológico, suficiente a meu ver, enquanto condicionador das relações, do que norma em busca de factibilidade. Enfim, pensar e problematizar permanentemente como se configuram as relações com nossos “pares” nas convivências mais vinculadas implica neste projeto simetrizante. Mas no qual não se pode abrir mão do estranhamento, da divergência e do conflito. Estes, estranhamento, divergência e conflito, não podem ser desprezados ou negligenciados na evocação etnográfica da experiência do campo. Sua consideração e o engajamento do(a) pesquisador(a)³ em seus desdobramentos é parte fundamental da agenda que resiste à assimetria nas relações de pesquisa.

Nota: o ofício da pro-vocação

Para um desfecho desta discussão “pré-etnográfica”, ou uma espécie de “etnologia”⁴ genérica de algumas implicações analíticas, vou me referir nesta anotação, a um debate-disputa que considero de grande relevância. Esta disputa sintetiza um aspecto das reflexões que estimulam sobre como lealdades condicionam as inteligibilidades antropológicas e a produção acadêmica. É exemplo de como se pode constituir uma antropologia dialógica, e no sentido de contribui para refletir sobre as implicações teóricas e epistemológicas da participação do antropólogo/a na pesquisa e sua transformação como pessoa.

Os dois principais títeres desta disputa se constituíram bem recentemente e não sei se se defrontaram presencialmente. Tiveram como ponto de partida uma crítica ao livro de Márcio Goldman “Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política” (2006c).

O crítico do trabalho de Goldman foi Filipe Verde, antropólogo português. Logo que li o artigo de Filipe Verde pensei no debate simulado em leitura dramática, teatralizado numa universidade britânica recentemente, entre Emile Durkheim e Gabriel Tarde. O drama foi constituído por uma seleção de trechos de escritos dos autores que pareciam estar em diálogo⁵. De um lado, pesquisadores contemporâneos

³ Comentário relevante de Luciano von der Goltz Vianna ao ler o manuscrito: lembrando claro que para haver simetria e distanciamento é preciso haver um eu-pesquisador, um eu-antropólogo, uma noção de individualidade daquele que age e interage para fins reflexivos, para rever-se eternamente no espelho de narciso.

⁴ O que chamo aqui de “etnologia” é a atitude analítica que procura fazer uma articulação entre perspectivas constituídas por experiências diferenciadas, e cuja reunião numa mesma análise implica em um artifício heurístico para pensar recorrências, continuidades e descontinuidades.

⁵ Para mais sobre o evento, ver Vargas et al. (2014).

têm abordado as controvérsias que envolvem as relações e a época em que Durkheim e Tarde foram contemporâneos, particularmente como representativas de processos de desqualificação e desprestígio, que se desdobraram na invisibilidade e no “silêncio” imposto à Tarde. No caso Durkheim/Tarde, levanta-se que relações construídas de poder e prestígio foram relevantes para projetar Durkheim como uma espécie de grande progenitor da sociologia contemporânea, enquanto a interessante contribuição de Tarde teria sido colocada num ostracismo deletério, como bem abordou o tema Eduardo Viana Vargas (2000).

Guardadas as localizações e proporções, as questões que Verde levanta quanto ao trabalho de Goldman são de certa forma análogas às que Durkheim levantou em relação às ideias de Tarde. Goldman se posiciona como uma digamos “fonte propositiva”. De outro, Verde atua para, mesmo que bem fundamentada e respeitosamente, desqualificar não só as motivações empíricas e analíticas, como particularmente as implicações epistemológicas da contribuição de Goldman.

Mas porque meto minha colher torta neste fino debate? Um dos pontos que me motivou a acompanhar a reflexão proposta no artigo de Filipe Verde vem de uma leitura que faço da contribuição de Goldman, quando articulada com as reflexões de Polanyi (1975).

Em pouquíssimas palavras, Polanyi (1975) retoma de certa forma o que Durkheim propôs ao pensar religião e ciência, afirmando que o pensamento científico, fundamentado na conceituação do mundo, é digamos uma espécie de “filho desnaturado” do pensamento religioso. Polanyi formula a questão da “verdade” no pensamento chamado científico como uma derivação de concepções de verdade encontradas nas religiões consideradas institucionalizadas. Argumenta Polanyi, e extraordinária e implicitamente, que tal derivação se dá pela recorrência entre ciência e religião. Ou que toda e qualquer verdade é fruto de um processo que está articulado entre circularidade e estabilização.

Por circularidade entende Polanyi um processo próprio da forma como a divisão social do trabalho acadêmico-científico se desdobrou historicamente. No momento em que uma afirmação autoral compartilhada qualquer alcança o campo da procura dos modelos para explicar uma experiência (estratégia que podemos chamar de “convencional” na, e da ciência) e é considerada “suficiente” para utilização analítica, então ela torna-se, mesmo que provisoriamente, uma “verdade”. Este reconhecimento da suficiência entre os chamados “cientistas” e seus “seguidores”, estabelece uma sensação de estabilidade, que acaba por se configurar textualmente em confirmações encadeadas. Este encadeamento vai produzir uma convicção de que o enunciado é “verdade”. Esta sensação de verdade, mesmo que tomada como “provisória”, vai se disseminar e estimular a circulação ampla do enunciado, que por sua vez, e articulado com circunstâncias e conveniências, produzirá uma disposição sócio-política para a sustentação do enunciado em termos dos recursos e bens necessários à sua permanência como uma “verdade”. Desta forma, captura e/ou intercepta a dissonância e a reflexividade, por ameaçarem o *status quo* de sua fruição política nas disputas por recursos e bens. Me parece que este é um circuito epistemológico fechado. Este seria uma espécie de “anti-rizoma”, tomando aqui a categoria analítica formulada por Deleuze e Guattari (2004). Ou um efeito decorrente de controlar segmentações e ramificações que se desenvolvem digamos espontaneamente, mas que não servem aos intentos que

envolvem racionalização e “produtivismos”. É um circuito porque funciona num fluxo que afinal é circular: enuncio e compartilho uma “descoberta”; outro(a)s a tomam enquanto conhecimento, e se sentem satisfeito(a)s com seus efeitos, pelo menos os “efeitos” “intelectuais” e, por que não, “emocionais” e “afetivos”, repercutindo, enunciando e compartilhando esta descoberta como sendo consistente e instrumental em relação à percepção do, e à volição no, mundo. Esta consistência se torna “conhecimento” sobre o mundo. Este conhecimento sobre o mundo, por fazer sentido, ser operacional e instrumental num sentido digamos “acadêmico” (quando percebido como “sistemático”, “estruturado”, “bem fundamentado teoricamente”), se torna “verdadeiro”. Ou seja, a estabilidade de um enunciado é constituída de forma “segmentar”. E no jogo das relações de poder, em que um segmento se torna hegemônico ou dominante, como resultado das relações de poder e da circularidade, os enunciados que esse segmento formula tornam-se “verdades”. Verde (2009, p. 265) afirma na abertura da reflexão que:

A antropologia tem a sua razão de ser na constatação da diferença cultural e do obstáculo compreensivo que esta implica. Em função desta constatação, ela nasce de um duplo gesto – por um lado, da assunção do relativismo cultural, pré-condição da curiosidade sobre o diferente, que corre de outra forma o risco de ser simplesmente indiferente; por outro lado, pela procura de ser ciência, conjunto de princípios e regras de observação, análise e julgamento que, usando uma metáfora visual, tem por virtude tornar o opaco transparente, superar de uma forma objetiva e impessoal o obstáculo da diferença cultural. Onde viajantes, missionários ou outros (“amadores”) se haviam apenas cruzado com os mundos exóticos e haviam fracassado, o antropólogo (“profissional”, “cientista”) tinha um encontro e triunfava. E triunfou de fato.

Por um lado, a argumentação de Filipe Verde, que questiona provocativamente a contribuição de Goldman, parece sustentada numa convicção genérica que parte de um circuito, e que eu chamaria de “aposta epistemológica” no ofício. Esta aposta projeta a possibilidade de elaboração e constituição de uma “verdade etnográfica” que, em algum lugar, em algum momento, deve ser descoberta por alguém, como a paradoxalmente recriar um dos princípios da antropologia boasiana (Stocking, 2004).

Pode ser que Verde não esteja defendendo o circuito que menciono acima, mas o que parece é que não reconhece, como muitos que se alinham a esta crítica, a contribuição do que Goldman, em certa forma e a meu ver faz. Goldman a meu ver faz um exercício de estimular e provocar uma instabilização. Se não do que chamaríamos de conhecimento, pelo menos de alguns dos condicionamentos da formação educacional. Esta formação, me atrevo a generalizar, recebemos como um “culto” à(s) racionalidade(s) e à possibilidade de chegar-se a alguma verdade “objetiva”, que por sua vez perduram como valor social e retórico, para a legitimação do que chamamos ciência.

Não é intenção uma recusa à razão, ou à verdade, ou à objetividade como pontos de partida, princípios que operam para estabelecer um assoalho para os diálogos. Mas estou me referindo à razão, à verdade e à objetividade como valores que condicionam os critérios de plausibilidade, e não como parâmetros instrumentais. Uma abordagem destes cânones da cultura ocidental como valores, que assim como acontece talvez com todo “valor”, aceitar sua adoção – digamos epistemológica ou analítica – é resultado de um processo de negociação e disputa, que reflete e desdobra circularidades, processos de

estabilização e, assim convencimentos e conveniências, motivação importante para a elaboração de muitos textos que compartilhamos.

Neste sentido, não posso discordar ou desqualificar a conveniência do argumento de Filipe Verde que, ao fim e ao cabo, propõe de forma interessante manter o *status quo* antropológico, que por sua vez garante, graças às forças invisíveis que movem o mundo, nossas atuais e relativamente confortáveis posições na academia, e a busca pela manutenção de um espaço de escuta dos (talvez outrora) detratores da antropologia.

Passo agora a me referir a pessoas, eventos e questões teóricas, epistemológicas e metodológicas que abordei na palestra para os estudantes da Universidade Federal do Acre (UFAC), à luz de evento da pesquisa de campo.

Pequeno parêntese sobre uma pessoa notável

Uma narrativa supostamente verossimilhante é sempre um recurso eficaz para darmos corpo a um conjunto de enunciados *quasi* abstratos, se não evocassem a experiência de pensar o vivido. Minha primeira viagem a Rio Branco e “ao campo” ocorreu em 1988. Lamentavelmente, e não culpo uma formação talvez “clássica”, ou mesmo convencional, sobre o que é a pesquisa em antropologia, mas de fato, eu não vi esta primeira expedição como uma “viagem a campo”, assim pouco registrei sobre ela, e o que lembro está somente na memória.

Foi uma viagem no início de outubro daquele ano, orientado por um mapa manuscrito por Enio Staub, importante liderança daimista⁶ do sul do Brasil, num pedaço de papel. Depois de muitas dificuldades, e muita ajuda de pessoas, particularmente dos daimistas, que fui encontrando pelo caminho, consegui alcançar o lugar de meu destino, o Céu do Mapiá, e lá fiquei por uma semana, hospedado numa rede na sala da casa da família Veríssimo. Era quando a época em que se comemorava o aniversário de Sebastião Mota de Melo, principal liderança do que na época era conhecido como uma “linha” de trabalho espiritual associada à tradição de Raimundo Irineu Serra, mas com divergências.

Segundo conta Lúcio Mortimer (2000) em seu interessante livro em homenagem à vida de Sebastião Mota de Melo, Mota de Melo era uma pessoa curiosa e diligente, que desde cedo na vida tinha tido muitas experiências e visões. Mortimer conta que “Bastião Mota” como era conhecido, trabalhou em processamento de cana-de-açúcar e seringa. E que depois de constituir família e instalar-se num seringal, conheceu uma pessoa que o iniciaria na vida espírita. Em meados dos anos 1950, relata Mortimer, Mota de Melo conheceu um paulista de nome Osvaldo. Espírita, Mestre Osvaldo, como também ficou conhecido, atendia pessoas, e instruiu Mota de Melo em atividades mediúnicas e cura. Segundo Mortimer, Mestre Osvaldo recomendou que Mota de Melo fosse para o Acre, pois tinha lá “uma missão a cumprir”.

No relato sobre a vida e a trajetória de Mota de Melo, Mortimer (2000) apresenta uma pessoa que tinha um comprometimento com a vida espiritual e que incorporava os espíritos de Bezerra de Menezes

⁶ Importante mencionar que a palavra “daimista” não é reconhecida como autoidentificação para todo(a)s usuário(a)s do daime.

e Antônio Jorge. Conta também que, doente, Mota de Melo conheceu o daime com o Sr. Antônio Geraldo da Silva, que na época dirigia um centro ligado à linha de Daniel Pereira de Mat(t)os. Mas este evento não se desdobrou em um vínculo. Ainda doente, Sebastião Mota de Melo soube da existência do centro de Raimundo Irineu Serra. Irineu Serra numa região não longe de Rio Branco, capital do estado do Acre, o Alto Santo, liderava uma comunidade onde se tomava o daime, e onde recebia as pessoas que o procurassem em busca de auxílio para seus problemas. Depois de uma experiência profunda num trabalho espiritual no Alto Santo, Mota de Melo passou a fazer parte da “irmandade”. Logo sua experiência e conhecimento como fabricante de açúcar e melado, como me relatou Enio Staub muito posteriormente, lhe rendeu a fama de ser um excelente feitor de daime. Sempre inquieto e inspirado pela ideia de uma missão, iniciou uma comunidade de adeptos na Colônia Cinco Mil, nos arredores de Rio Branco.

Viagens

A segunda metade dos anos 1980s foi uma época de grande fluxo para o Céu do Mapiá. Depois de estar na Colônia Cinco Mil, perto de Rio Branco, e no Seringal Rio do Ouro, onde não foi viável permanecer, o “povo do Padrinho” finalmente fixou uma sede. Foi também nesta época que os chamados “daimistas do sul” passaram a vir ao Céu do Mapiá “prestar contas” do funcionamento de suas igrejas. Neste sentido, já havia um forte movimento de “expansão” no Brasil de abertura de pontos e igrejas associados à tradição que Mota de Melo havia inaugurado ainda nos anos 1970. De fato, no final dos anos 1980, muito acontecia com o “povo do Padrinho”. Havia se mudado para a região do igarapé Mapiá. A região do Céu do Mapiá havia sido considerada “Floresta Nacional”⁷. A vila se expandia, e recebia muitos visitantes.

Como mencionei, em 1988, então, fiz minha primeira viagem ao Céu do Mapiá. Tinha uma convicção de que deveria fazer uma visita protocolar e obter a permissão para a pesquisa de campo que estava programada para o próximo ano. Tive que fazer gestões em meu trabalho. Na época era bancário. Finalmente consegui e me preparei para viajar.

A viagem até o Céu do Mapiá foi difícil. De Boca do Acre, tomei o Canarinho, embarcação que levava os visitantes até a “Fazenda”. De lá tomava-se uma canoa com um motor de rabeta, que era uma haste dirigível com uma hélice na extremidade e que assim podia-se levantar para transpassar os inúmeros troncos caídos no leito do igarapé⁸. Foram dois dias de viagem enfrentando os obstáculos e as dificuldades de viajar na época em que não chovia na região. Chegamos ao Céu do Mapiá e logo fomos orientados a ficar nas casas dos residentes. Assim, em função da grande demanda de execução de hinários pessoais naquela semana, acabei por participar de quatro hinários, ou como os daimistas chamam os trabalhos espirituais “festivos”, três a mais do que é oficialmente programado na época de

⁷ Foram criadas duas Florestas Nacionais (FLONAS). Pelo Decreto n. 96.190, de 21 de junho de 1988, foi criada a Floresta Nacional do Purus, e pelo Decreto n. 98.051, de 14 de agosto de 1989, com 256.000 hectares, e a Floresta Nacional Mapiá-Inauini, com área de 368.947,86 hectares.

⁸ Outubro é o auge do período de seca na região. É quando os igarapés estão muito rasos e pode-se deparar em seus leitos com inúmeros troncos de árvore que emergem em diagonal e ameaçam as embarcações.

comemoração do aniversário de Sebastião Mota de Melo. Enfim, foram quatro hinários em uma semana. Pelo menos foi esta a lembrança que fui elaborando no decorrer dos anos, mas sem poder retornar ao que digamos realmente aconteceu. Mas não é só imaginação que participei em um período muito curto de muitos hinários. Nos primeiros dois hinários, eu ainda estranhava não encontrar as mesmas pessoas. A pessoa que servia o Daime nem sempre era a mesma. As pessoas que cuidavam das filas mudavam, os participantes eram diferentes. Quando me preparava para o terceiro hinário, me inundou o desânimo. Era difícil processar tudo o que acontecia. Pensei que estava entrando em alguma crise. Mas não tinha mais tempo para recuar. Tempos depois vi que aquela assertiva era senso comum entre daimistas, que diziam “tomar daime não é para qualquer um”. Na maioria das vezes com o tempo e a convivência cotidiana ou esporádica com eles fui passando a encontrar consistência e utilidade extraordinárias no que me diziam. Fez sentido para mim as epistemologias que circulavam entre os residentes e visitantes do Céu do Mapiá.

Esta viagem então teve eventos extraordinários que só em função do estímulo de Mariana Pantoja, que ainda reverbera depois destes tantos anos, resolvi puxar da memória e organizar para comunicar. Devo ainda dizer que uma das razões pelas quais me refreei de relatar algumas experiências antes foi minha parcimônia em admitir a repercussão destas experiências no que poderia chamar de “balanço empírico-analítico”, que é de certa forma o que compomos com o que escrevemos sobre nossas pesquisas. Minhas experiências eram “pessoais”, “privadas”. Elas me pareciam muito “singulares” para fundamentar generalizações que seriam reconhecidas como sendo “válidas” academicamente. Ainda, e de fato, minhas experiências não se encaixavam com o que as pessoas contavam de suas próprias. Um primeiro aspecto a considerar é talvez a reserva com que participantes das religiões do daime dedicam às suas experiências “pessoais”, muito excepcionalmente compartilhadas apenas com pessoas que consideram suficientemente “desenvolvidas espiritualmente” para lidar com seus conteúdos. Outro aspecto importante são os estereótipos que acompanham um pesquisador na convivência com as pessoas no campo. As pessoas denunciavam a “intelectualização”, ou a aplicação de um critério racionalista, em suma objetando a legitimidade do(a)s cientistas para pensar as experiências que elas viviam. De certa forma percebiam a reificação presente tanto nas interrogações levantadas, quanto nas atitudes que presenciavam nas sessões com daime, e ainda nos textos analíticos que eventualmente conheciam.

Eu de certa forma teimei todos estes anos a considerá-las pouco recorrentes, e assim a serem tratadas com certa desambição, que penso era equivocada. Mas hoje olhando para trás, e graças à contribuição das discussões com meus principais interlocutores acadêmicos, os alunos e alunas com que convivo, e também as discussões metodológicas e epistemológicas contemporâneas, tenho que admitir que o que vivi era de fato extraordinário e fundamental para pensar o campo.

Uma broca-prova

Uma das passagens das quais me lembro ocorreu já em 1989, numa ocasião em que eu participava do que se chama na região de “broca”, nas primeiras semanas de minha pesquisa de campo.

A princípio me parecia e me informavam que a “broca” era simplesmente a preparação de uma área de terra para a implantação de uma lavoura. Na broca, uma linha de participantes avança pela floresta e vai cortando com seus terçados⁹ muito afiados a vegetação mais tenra. Ficam só as plantas com caule mais grosso. As pessoas, incluindo os “daimistas do sul” pouco familiarizados com a lide selvática, durante o trabalho aprendiam com os mais experientes a afiar terçados com as limas compartilhadas, a selecionar plantas e a acompanhar o grupo. Na primeira “broca” que participei, numa área localizada no lado leste dos arredores da vila do Céu do Mapiá, arbustos e pequenas árvores iam tombando ao som seco dos cortes. Num dos primeiríssimos passos, estava eu trabalhando ao lado de um dos filhos de Seu Severino Laurentino Dantas¹⁰, e que estava no Céu do Mapiá para “conhecer” o Daime. Distraído, eu ia arrasando as pequenas plantinhas, quando o menino que não tinha muito mais de dez anos me advertiu para parar onde estava e recuar com cuidado. Perto de minha mão havia um pequeno batráquio, sapo provavelmente, colorido. Ele disse que era venenoso e que me envenenaria se o tocasse. Confesso que me senti mais a salvo no mundo tendo aquele menino ao meu lado. E passei a acompanhá-lo subservientemente, e a compartilhar seu conhecimento sobre a mata.

A “broca” naquele lugar foi concluída e nos deslocamos para outro espaço, agora no lado norte da vila. Afiei meu terçado e parti para o serviço. Neste outro, houve um despacho de Santa Maria¹¹. Depois de alguns passos, uma intuição me fez parar diante de uma árvore mais alta onde jazia confortável um cipó muito peculiar retorcido sobre si mesmo. Logo, eu que era um completo ignorante, amador e quase inconsciente do mundo, passei a pensar se aquele era o cipó sobre o qual tanto li digamos “academicamente”. Sem muito pensar, de uma forma que só a partilha escolar de um naturalismo descuidado poderia justificar, cortei-lhe o caule em duas partes, digamos fatiando sua carne. E levei para um jovem membro da organização da broca. E sem falar uma palavra mostrei a ele com um semblante interrogativo. Ele imediatamente entendeu e disse: o que procuramos tem uma cruz desenhada. Sem hesitar voltei à destruição digamos antropocêntrica a qual me dedicava. Foi aí que me deparei com um outro cipó semelhante e com a ingenuidade dos idiotas cortei este também. Lá estava a tal cruz que afinal havia passado a procurar.

Entreguei ao rapaz e ele fez que sim com a cabeça. Era de fato o cipó Jagube¹². Continuei o trabalho, e houve um intervalo e mais uma intuição me ocorreu. Um pensamento quase não verbal me estimulava a buscar algo na mata. Entrei por uma clareira que parecia uma trilha e caminhei por algum tempo sem saber onde estava. Mas o estímulo para continuar era muito decisivo. Depois de alguns minutos e sem ter ideia de onde estava, um pensamento me ocorreu. Eu deveria coletar coisas que encontrava. E assim encontrei primeiro um fruto grande, carnudo e oblongo. Depois, um outro fruto. Este

⁹ Chamado em outras partes do país como “facão”.

¹⁰ Seu Severino Laurentino Dantas, já falecido, era raizeiro em Boca do Acre e estava no Céu do Mapiá a convite. O menino que talvez me tenha salvado a vida era o filho de Seu Severino que era considerado por ele o único dos quatorze filhos com curiosidade e potencial para tornar-se herdeiro de seu ofício de raizeiro.

¹¹ Como os participantes chamam a circulação ritualizada de “pitos” de *cannabis*, que faz parte do panteão de plantas sagradas do grupo.

¹² *Banisteriopsis caapi*.

pequeno e mais arredondado, cheio de ranhuras que lembravam os sulcos de uma face humana. Mais tarde o mesmo impulso me fez coletar, de uma palmeira cheia de espinhos, uma folha, e a cachopa que protegia uma penca de pequenas flores. Para tomá-las, tinha que enfrentar os espinhos da planta. Dois deles me feriram na mão direita, mas continuei. Preocupado com a possibilidade de estar perdido, algo me dizia que tinha uma “missão” a cumprir, ou uma “prova” a enfrentar. Pensei naquele momento que era o espírito da Santa Maria que me comunicava as instruções. Continuei, pois havia um pensamento que me motivava, algo como: “tenha confiança e coragem para ir até o fim”.

Por último, fui “conduzido” por mais um pensamento a procurar um caule reto, igual a tantos que havia visto pelo caminho, mas este tinha que ter um formato específico, uns três centímetros de diâmetro, e deveria, conforme as instruções que recebia, ser cortado num tamanho equivalente à minha altura. Depois de muito procurar encontrei um pé de uma planta que reconheci como sendo um marajá, planta que os daimistas me mostraram como sendo extraordinária. O marajá é uma planta fascinante, uma palmeira cheia de espinhos, cujo caule é rígido, e que tem uma casca muito dura e escura. Ele estava cheio de grandes espinhos. Cortei na base sem muito pensar. Depois tive que retirar cuidadosamente todos os espinhos com meu terçado.

Quando justapus todos os objetos no colo, eu me dei conta que conseguia facilmente fazer uma composição. Os dois frutos formavam respectivamente a cabeça de um adulto e a cabeça de um bebê, considerando as proporções. A folha fazia o “fundo” da composição. Para minha grande surpresa, quando dei por mim tinha nos braços uma “imagem vegetalizada” de um busto da Virgem com o menino no colo, adornados com a flor e um halo composto pela cachopa. Era uma visão de um ícone clássico da Cristandade. Com o caule de marajá fiz uma base para carregar, e “algo” ou “alguém” me disse que deveria levar a composição para mostrar a Seu Mota de Melo.

Me sentia então mais convencido pela ideia que tinha uma “missão”. E que esta missão se desdobraria em alguma modificação de meu “*status* cósmico”. No caminho, pensava “será que este pedaço de marajá é o meu bastão?”, conforme dizia um hino 33, “Papai Velho”, de Irineu Serra (2018) (“agora recebi o meu bastão”)¹³, no qual ele me parecia afirmar com a imagem do texto, o “recebimento do bastão” um novo patamar na vida espiritual, e com o qual aparece nas poucas e impressionantes fotografias que resistiram ao tempo e à umidade equatorial. Segui então caminhando na direção que pensava ser a do retorno. De fato, me admirava que embora não tivesse nenhum parâmetro para saber

¹³ Hino 33: “Papai Velho”

Papai velho e mamãe velha
Vós me dê o meu bastão
Sou eu, sou eu, sou eu
Com minha caducação

Reduzi meu corpo em pó
O meu espírito entre flores
Sou eu, sou eu, sou eu
Filho do rei de amor

Até que enfim, até que enfim, até que enfim
Eu recebi o meu bastão
Pude me levantar
Com minha caducação

Mamãe Velha que dá
Papai a carinhar
Sou eu, eu sempre digo
Eu nasci em Natal (Serra, 2018, s./p.).

por onde ir, não tinha a sensação de estar perdido. Mas a dúvida permaneceu. Imaginava se era por ali que tinha chegado àquele lugar. Depois de alguns minutos intermináveis de dúvida, para meu alívio, reconheci a área onde a mata estava desbastada pela broca. Pensei: “e agora como chego à casa de Seu Mota?”. Então encontrei uma pequena trilha, que parecia conduzir para o lado direito da área, direção que pensava ser a correta. No início, carregar o caule do marajá, que não era leve, e os cinco objetos da composição, a folha, os dois frutos, a cachopa com as flores, compostos em forma daquela que me parecia uma “imagem iconográfica” não era difícil. Mas com o tempo, os objetos iam se deslocando e minha mão, ferida em dois lugares, doía bastante.

Caminhei pela trilha até que se abriu uma clareira e consegui avistar ao longe a “casa do padrinho”. Não sei se é minha memória, ou se é algum mecanismo imaginativo diferente, quando lembro deste momento, vejo Seu Mota de Melo na janela como que a me esperar. Já muito cansado e incomodado com a dificuldade de carregar o conjunto, e a não mais de cinquenta metros da casa, me dei conta que um ramal do igarapé me separava da casa. Embora as águas escuras, as margens à mostra do período de seca, me sugeriam uma pequena profundidade. Mas para chegar ao meu destino tinha que atravessar uma pinguela, estas pontes construídas precariamente com alguns troncos grossos colocados em paralelo, e tábuas alinhadas que permitem uma caminhar pé-ante-pé. Havia duas crianças posicionadas exatamente no lugar de acesso à ponte, prontos para atravessá-la, e que assim bloqueavam o caminho. Naquele momento me lembrei de um daimista que me disse “crianças são exuzinhos”, como a formular que desafiam e provocam os adultos como forma de torná-los mais conscientes do mundo em que vivem.

Me olharam com ar interrogativo, como se perguntassem quem era este personagem, e o que estava fazendo ali com aqueles objetos estranhos no colo. Os poucos minutos que isto durou pareceram uma eternidade. Aguardei eles atravessarem a ponte. Continuaram curiosos, olhando para trás. Quando estavam já longe, e senti que podia passar, cheguei mais perto. A ponte tinha um corrimão, mas eu precisava das duas mãos para carregar aquilo que pensava ser uma espécie de “troféu iniciático”. A Virgem e o menino estavam de certa forma equilibrados numa pilha que até então só uma ou outra vez haviam se deslocado e caído, mas que facilmente eu recompunha. Coloquei pé-ante-pé com cuidado, mas tendo que olhar firmemente para as tábuas, que eram levemente empenadas, e que não se encaixavam. A ponta de uma ficava colocada sobreposta à ponta da outra, afinal, a pinguela era construída para pessoas que deveriam saber caminhar sobre ela.

Eu tinha que olhar alternadamente para as tábuas e para a pilha formada. Quando estava mais ou menos no meio da ponte algo aconteceu que não lembro se foi um barulho que ouvi, ou um movimento mais brusco que fiz. O que importa é que neste momento desesperado percebi o fruto pequeno, ou a cabeça do bebê se deslocar e cair no fundo do ramal do igarapé.

Desesperado com a ideia do fracasso, andei até o fim da ponte e coloquei os demais objetos no chão e pensei: não deve ser difícil mergulhar e localizar o fruto. Com roupa e tudo, imediatamente saltei. Logo me dei conta que não era o que pensava. Era um poço profundo, com uma correnteza forte e abundante. Tentei olhar no fundo, mas era muito turvo e escuro, e me dei conta que não havia tomado fôlego suficiente para mergulhar. Foi quando me senti afundando. Não conseguia nem chegar à superfície

da água por causa da correnteza. Pensei logo que estava sendo punido por algum erro que havia cometido, e que ficaria ali mesmo. Me sentia inerte e conformado com o fim. Foi quando um pensamento me preencheu: “bate as pernas, rapaz!”. E me lembrei que sabia nadar. Depois de muito esforço, consegui aliviado chegar à outra margem.

Ao mesmo tempo desolado e com a roupa empapada, fiquei absorto por alguns instantes e tive a sensação que “não tinha passado na prova”. Pensei também “que pretensão...”: algumas semanas de Céu do Mapiá e eu queria já chegar no que os daimistas chamavam de “grau” de alguma coisa. Ainda, me fez todo o sentido a palavra, que se ouve entre cristãos, “provação”. Sempre tinha pensado em “castigo”, mas daquele momento em diante passei a reconhecer na vida e passar por “provações” com outra atitude. A cura é fundamentalmente “transformação”.

Logo percebi que minha “missão” não havia terminado. E que não podia simplesmente abandonar o que havia me acontecido. Um outro pensamento veio claro. Teria que entregar o caule de marajá – que pensei nunca havia se tornado o meu “bastão” – a alguém que entendesse o que aconteceu comigo e que guardaria o troféu não recebido, ou pelo menos lhe daria um destino adequado. Foi quando um nome me veio à cabeça: Seu Doca. Havia conhecido Seu Doca muito superficialmente. Haviam me apresentado como mateiro e conhecedor de plantas. Seu Doca era uma pessoa peculiar, talvez como todos e todas que viviam no Céu do Mapiá. Ele tinha os olhos verdes, o cabelo escuro, constituição física parecida com a minha na época: pequeno e magro. Sua casa não ficava muito longe da “casa do padrinho”. Não demorei muito para chegar à frente do terreno amplo. Separava a casa do local onde eu estava uma área de plantio das ervas que usava em seu trabalho de curador. Incrível, bati palmas e logo veio Seu Doca, como se estivesse me esperando. Eu não dei muitas explicações. Disse para ele que eu havia “recebido” aquele objeto, o caule de marajá de minha altura, mas que era para dar a ele, pois ele saberia o que fazer. O que fez ele com o pedaço de marajá eu nunca soube.

Continuei minha caminhada em direção à casa de Liliana, onde estava hospedado. Ainda carregava os quatro componentes do troféu que acabei por não considerar merecido. Mas no caminho um pensamento me ocorreu. Me dei conta que havia caído na água com minha carteira. E que o que estava nela havia molhado, particularmente minha carteira funcional do banco que havia trabalhado nos últimos anos.

O pensamento que “me veio” era que devia enterrar tudo. Passei a procurar um lugar apropriado. Logo encontrei um patamar levemente elevado que era coberto por barro. Cavei com as mãos uma cova rasa e lá coloquei a folha da palmeira, a fruto grande, a cachopa, as flores, e minha carteira funcional. Cobri com cuidado. Me dirigi então ao braço do igarapé onde tirei a roupa ainda molhada e tomei banho. Mesmo tendo fracassado na “missão”, pensava que algo havia se transformado, e aquele ato de enterrar os “troféus do fracasso”, com a carteira funcional, eram uma espécie de configuração tangível de alguma transformação.

A passagem é eloquente para os fins deste manuscrito. Pensava que estava no Céu do Mapiá para “conhecer” o Daime. Fascinado por autores que havia lido e estudado, tinha claro que conhecer a bebida era formular o “contexto” em que era utilizada por aquela “população”. A “broca” antes de viver a

“experiência” seria importantíssima para saber sobre a “materialidade” e os “meios de subsistência” dos habitantes do Céu do Mapiá. Mesmo inundado pela ideia do “simbólico”, pensava como um estudante típico das ciências sociais que havia lido Marx que a “superestrutura” era “estruturada” pela “infraestrutura” e o “modo de produção”. E que a “*práxis*” era uma síntese entre o que se pensava e o que se fazia. Claro que reconheço que esta era uma leitura sintética demais da contribuição marxista para as ciências sociais, e que por mais que tenha lido os principais textos de Marx nos anos de estudante, não posso dizer que tinha uma “formação marxista sólida”. Mas a noção de *práxis* se desdobrou como o argumento central da etnografia que elaborei na dissertação (Groisman, 1991).

Entretanto como se pode ver no relato, me deparei com um sentido muito diferente daquilo que conheceria se vivesse o que chamamos “o empírico” da forma domesticada pelos “objetivos” do projeto. De fato, em meio à “coleta de dados” sobre a “subsistência” da população, o que encontrei foi um evento em que eu passei a ser o “centro” de minha atenção. E sem uma antecipação “ritual”, me vi envolvido por uma profunda experiência que poderia ser chamada de “iniciação”. Não só encarei um “mundo” até então “invisível” digamos tomando consciência de sua “existência” no Cosmos. Ou, devo admitir – para repercutir o dilema de Goldman (2006b) em relação a sua audição dos tambores do Candomblé, e embora considere a possibilidade remota – mesmo que só na minha mente. Mas também para cuja dinâmica acabei me entregando, a ponto de viver a possibilidade da morte. Além de todas as extraordinárias “estações” do evento, vivi a iminência de uma morte física por afogamento. Segundo, uma morte “social”, esta da “máscara” de bancário.

Na Parte II deste artigo, “De fato, vem conhecer a si mesmos”, abordo algumas repercussões da composição trajetorial de algumas inteligibilidades antropológicas na discussão contemporânea sobre “perspectivismos” e “pós-modernismos”. Também abordo e reflito particularmente sobre as noções de prova e provação, sobre a atribuição de escola espiritual para o Santo Daime, e o medo do dodecafonismo numa academia tonal.

Parte II: “De fato, vêm conhecer a si mesmos”: perspectivismos e pós-modernismos

Recapitulando muito sinteticamente, na primeira parte deste manuscrito, procurei pontuar a contribuição de leque de autore(a)s que se convertem em “balizas de inteligibilidade”, condicionando o pensamento, a atitude e o trabalho de pesquisa em antropologia. Este(a)s que, em articulação parcial, ou integral, nos programas de estudo das universidades. No passado, ou contemporaneamente, considero influenciaram e influenciam sobremaneira o que fazem e escrevem as pessoas formadas em cursos universitários a se tornarem antropólogo(a)s ou etnógrafo(a)s. Estes constituíram algumas do que chamo de inteligibilidades antropológicas, pelo menos no Brasil. São “balizas”, ou seja, pontos de referência, pois de uma forma ou de outra vão recortando e circunscrevendo o mapeamento das possibilidades e potencialidades do “estudar antropologia” como programação pessoal sintética de uma trajetória absorvida pelo interesse em fazer e promover a melhor e mais atualizada prática de pesquisa.

Entretanto, procuro demonstrar que a chamada formação “teórica” e/ou “metodológica” pode se tornar um empecilho, ou, pelo menos, um obstáculo, para que se possa explorar e mesmo usufruir de outro aspecto fundamental do trabalho de pesquisa, que é a experiência vivida. No relato que apresento na Parte I, importante primeiro registrar a discrepância entre o objetivo digamos “empírico” e o efetivo desdobramento cognitivo-espiritual da experiência vivida. O risco era resistir à dinâmica e ao conteúdo do que estava ocorrendo, ou uma interação peculiar com algo que se poderia chamar de “plano espiritual”. E conseqüentemente seu desdobramento para compreender algo que acontecia como se fosse um evento intencional de algum ser do mundo espiritual, e voltado para mim, e a motivação de coletar dados que pudessem permitir uma descrição de um aspecto do modo de produção da existência na localidade.

Como efeito colateral lamentável desta tensão, só consegui escrever analiticamente sobre o evento em 2017, quase trinta anos depois que ele ocorreu. Por outro lado, e com um ponto de vista menos pessimista, poderia dizer que havia um devir que aguardou um amadurecimento para estimular que a experiência fosse de fato revisitada.

Para não dizer que não falei das flores da epistemologia antropológica, considero que o debate central para o que abordo aqui é sobre se a antropologia é uma “ciência”; se deve se dedicar às estruturas de pensamento, às totalidades socioculturais, ou a interpretar os textos culturais, ou ainda se fundamentar num princípio, de um lado, perspectivista, ou de que é uma forma educativa, e os desdobramentos teóricos, epistemológicos e ontológicos que uma definição implicaria. E neste caso, se a etnografia é um método, um dispositivo, ou outra coisa.

O distanciamento “psíquico” e a vinculação com os debates sobre os conceitos e com a tradição teórico-etnográfica acumulada foram requisitos que nos anos 1990s tornaram-se critérios de aceitabilidade e condição de pertencimento ao círculo de uma geração de notáveis no Brasil.

A agenda era afirmar o lugar da antropologia como uma ciência, não só, mas com grande relevância, convencer agências financiadoras nacionais oficiais como a CAPES e o CNPq a apoiar a criação de programas de pós-graduação e pesquisa. Ainda atrelados ao programa de afirmação da antropologia como “ciência”, a adesão a estes princípios tornou-se condição de ascensão

socioinstitucional. A noção de “teoria vivida” tornou-se também um valor inestimável. Ou seja, o estudante precisava submeter-se a um vínculo teórico “vivido”, para que suas formulações etnográficas merecessem alguma repercussão, algum reconhecimento. O campo era o lugar da reverberação e aplicação das teorias. E quando não cumprissem esta programação, as etnografias eram consideradas inconsistentes, superficiais ou desprovidas de “fundamentação”. Talvez muitos trabalhos originais e relevantes, assim como seus autores e autoras se perderam no fosso seletivo.

Sustentáculo da manutenção de domínios e relações de poder na academia e na ciência, os enunciados generalizantes e particularmente os que ascendem ao pódio da moda, recorrem às formalidades e aos formalismos para prosperar. O que é “etnografia” então é o outro esteio desta dinâmica. O que é ou não é “etnografia” passa a ser o outro parâmetro de julgamento.

A reação foi a emergência de reflexões sobre as noções de “teoria nativa” e “teoria etnográfica”. Esta última, uma espécie de síntese, que eu chamaria reformista, de uma atitude que ao mesmo tempo preservava a “tradição” ancestral das antropologias europeia e norte-americana, de um lado, de outro lançava o ativismo, particularmente dos etnólogos brasileiros que trabalhavam com populações amazônicas e com religiões de inspiração africana, a favor de uma atitude “simetrizante”. Repercutia assim a relevância do perspectivismo e dos pós-modernismos como crítica de uma antropologia convencionalista. Alcanhei – e mesmo me alinhei na intenção, não organizadamente e alhures a este intento – e chamei o que procurava fazer “antropologia *ad hoc*”. Depois vim a saber que não havia nada de original na alcunha.

A proposta de uma antropologia *ad hoc* parte do princípio epistemológico que todo o texto, toda formulação ou articulação de experiências e enunciados sobre as experiências encerra implicitamente uma teorização da vida. O que reforça a ideia escolástica da vinculação a qual me refiro logo acima, enunciada pelo princípio de que formulação e articulação devem sempre conter uma explicitação generalizante do vínculo.

Neste sentido, o que fiz neste manuscrito de duas partes seria uma “etnografia”? Os eventos narrados estão ou não sustentados pela reflexão “teórica”? Evocam ou não um campo? Descreve, ou não, uma “contextualização” da “análise”? Goldman (2005), um dos expoentes do que chamei acima de ativismo evoca numa interessante proposta um contraste entre uma antropologia que estabelece modelos generalizantes e uma antropologia clínica que pontua eventos etnográficos que não pressupõem generalização, mas que não a recusam. De fato, deixam ao leitor analítico a tarefa, se for o caso. Mas fundamentalmente servem de alicerce para pensar e refletir sobre a experiência vivida.

Um importante aspecto a levantar é que fez sentido a ideia de que a experiência vivida enfatizava a segunda sentença do enunciado de Seu Mota de Melo, de que servia mais para conhecer-me do que para “estudar” o Daime. O Daime só se imiscuia como fonte de uma “prova” a qual meu ser estava submetido. O deslocamento epistemológico proposto por Mota Melo, assim como o ativismo etnológico, implica em pensar perspectivismos e pós-modernismos, considerando tempo e escala, mais como nomações semânticas do que como eventualidades.

Ainda sobre perspectivismos e pós-modernismos

Desculpe o(a) leitor(a) pelo conjunto de notas que alinhavo a seguir sobre estes temas caros para o pensamento contemporâneo. Requereria um novo artigo para aprofundamentos. São fragmentárias, embora a meu ver relevantes e incluídas aqui para não causar a impressão que me satisfaço com a ideia de que estes temas estão efetivamente tratados, embora de forma difusa, no decorrer do artigo.

Na gênese da elaboração da noção de “perspectivismo ameríndio”, Viveiros de Castro sintetiza em seu artigo o critério classificatório do quadro ainda reificador, que Descola (1992) elabora para “designar um modo de articulação das séries natural e social que seria o simétrico e inverso do totemismo” (Viveiros de Castro, 1996, p. 120), e

Afirmando que toda conceitualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social, o autor distingue três modos de objetivação da natureza: o totemismo, onde as diferenças entre as espécies naturais são utilizadas para organizar logicamente a ordem interna à sociedade, isto é, onde a relação entre natureza e cultura é de tipo metafórico e marcada pela descontinuidade (intra e interséries); o animismo, onde as “categorias elementares da vida social” organizam as relações entre os humanos e as espécies naturais, definindo assim uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura, fundada na atribuição de “disposições humanas e características sociais aos seres naturais” (Descola, 1992, no prelo); e o naturalismo, típico das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade, regiões separadas por uma descontinuidade metonímica.

E designa sua leitura de Descola a se inserir, aproximando-se do chamado “paradigma ecológico” de Bateson, Gibson e Ingold, inserindo sua formulação “em um modelo de ‘ecologia simbólica’ ainda em elaboração, que não posso aqui discutir como ele mereceria” (Viveiros de Castro, 1996, p. 120).

E de certa forma insinuando uma reificação implícita, mas sofisticada, ao afirmar que: “o ‘modo anímico’ [...] pode se apresentar em coexistência ou combinação com o totemismo, ali onde tais segmentações existem” (Viveiros de Castro, 1996, p. 120). Ao que parece, Descola, de forma extraordinária, formulou uma interessante articulação entre Durkheim (com a relevância do domínio social), Weber (com a elaboração de um tipo ideal) e Lévi-Strauss (com a relevância do domínio da linguagem).

Também é em “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” (1996), que, inadvertidamente, Eduardo Viveiros de Castro levanta uma questão central sobre o fluxo e a legitimidade da autoria individual no mundo acadêmico. Ele informa oportuna e lealmente que seu artigo foi elaborado a partir do “diálogo com Tânia Stolze Lima, que escreveu paralela e sincronicamente um artigo sobre o perspectivismo na cosmologia juruna” (Lima, 1996 apud Viveiro de Castro, 1996, p. 136). A questão que levantada está vinculada ao que chamo de fluxo e a fluidez da autoria individual no mundo acadêmico. Neste sentido, atribuída a Viveiros de Castro a responsabilidade disposicional pela elaboração deste que se tornou um dispositivo para pensar a antropologia, particularmente a contemporânea. Afirma:

“perspectivismo” ameríndio: as idéias, presentes nas cosmologias amazônicas, a respeito do modo como humanos, animais e espíritos vêem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo. Essas idéias sugerem uma possibilidade de redefinição relacional das categorias

clássicas de “natureza”, “cultura” e “sobrenatureza” a partir do conceito de perspectiva ou ponto de vista... (Viveiros de Castro, 1996, p. 1).

De fato, a tácita atribuição de autoria a Viveiros de Castro decorre de um aspecto das relações e vínculos que estabelecemos com as palavras que atribuímos às coisas do mundo. Ou seja, embora a ideia do perspectivismo foi elaborada ainda e pelo menos no século XIX por Nietzsche (2008), em sua crítica à teoria do conhecimento, é Viveiros de Castro que rebatiza a categoria acrescentando “ameríndio” como seu sobrenome, e inaugurando uma pluralidade de parentescos epistemo-ontológicos.

Para os fins desta reflexão, importante ressaltar que o próprio Viveiros de Castro reconhece que é reificador pensar que o tal perspectivismo ameríndio limita sua emergência às “cosmologias amazônicas”. Eu acrescentaria às cosmologias amazônicas, a atribuição “indígenas” com o risco de uma generalização conveniente.

Convém destacar que o perspectivismo ameríndio tem uma relação essencial com o xamanismo, de que é ao mesmo tempo o fundamento teórico e o campo de operação, e com a valorização simbólica da caça. A associação entre o xamanismo e o que poderíamos chamar de “ideologia venatória” é uma questão clássica [...]. Sublinho que se trata de importância simbólica, não de dependência ecológica: horticultores aplicados como os Tukano ou os Juruna (que além disso praticam mais a pesca que a caça) não diferem muito dos caçadores do Canadá e Alasca, no que diz respeito ao peso cosmológico conferido à predação cinegética, à subjetivação espiritual dos animais e à teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extrahumanas dotadas de perspectivas próprias. [...] Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica (Viveiros de Castro, 1996, p. 119-120).

Enunciados fechados, ou inflexíveis como “definição”, tanto do perspectivismo ameríndio, quanto do multinaturalismo, implicam em uma rigidez problemática, que não me parecem a intenção autoral. No mesmo filo e fito, correlaciono perspectivismo “ameríndio” com uma intenção de discutir a ideia controversa do “animismo”. E, considerando o que encontrei em campo, um parente do perspectivismo ameríndio, se deve considerar que os daimistas, e particularmente Seu Sebastião Mota Melo formulam um perspectivismo daimista. Este também concebido ecológicamente no que se chamaria de sociedade amazônica.

Muito oportunamente, Renato Sztutman (2007) se refere ao perspectivismo ameríndio como “essa singularidade da imaginação conceitual dos povos da Amazônia e quiçá de toda a América” (Sztutman, 2007, p. 8-9), este dispositivo para ele foi uma

Reflexão que redundou na busca de novas ferramentas para a produção e a expressão do saber antropológico. Isso porque sua intenção é afetar – antropofagicamente, diremos – este saber pelos saberes dos ameríndios, pôr em xeque a supremacia do pensamento ocidental-moderno fazendo-o experimentar outras ontologias, outras epistemologias e também outras tecnologias (Sztutman, 2007, p. 9).

E é a esta programação intelectual – e, particularmente espiritual – que, mesmo sem fazer parte do estrelato da antropologia brasileira, tento aqui me associar. De outro lado, agora pensando na contribuição de Marilyn Strathern, pude considerar a forma com que Mota de Melo elaborou sintética e

provocativamente sua perspectiva sobre a pesquisa de campo, uma espécie de veia pós-modernista, em que a reflexividade sobre o que fazem os seres (inclusive os humanos) é mais do que simples atividade instrumental, é epistemologia e ontologia. Se existia algo que ficava pensando sobre as Religiões do Daime era que elas propunham – de forma interessantemente contrastante com o que teóricos clássicos atribuíam às religiões – que a pessoa se autoconhecesse. E, se pensarmos nos desdobramentos deste autoconhecimento, eles desafiariam algo que James Clifford (2002) e Marilyn Strathern (2013) abordaram como “autoconsciência”.

Particularmente, sobre a contribuição de Marilyn Strathern, muito sumariamente em sua leitura crítica da história da antropologia, Strathern (2013) faz uma interessante provocação “perspectivista”, quando articula a contribuição de James G. Frazer ao que fazem os autores que têm sido associados ao chamado pós-modernismo. Strathern parece ter como intenção desalojar o consenso acadêmico inaugurado pelo processo, que ela analisou sistematicamente, e que desqualificou a obra e a pessoa de Frazer por etnocentrismo e desprezo pelos contextos nos quais viviam as populações às quais se referiu, particularmente no clássico “O Ramo de Ouro” (Frazer, 1982 [1890]). Neste sentido, ela caracteriza o trabalho de Frazer como marcado pela justaposição de diferentes registros históricos e simbólicos, mas caracterizado sim pela observância de uma contextualização que configurava seus leitores. Nesta contextualização, Frazer repercutiu uma lógica de descondicionamento do senso comum da época que até então considerava inconsistentes os textos bíblicos em relação a uma ontologia dos eventos que os inspiravam.

Em seu argumento, Strathern (2013) estabelece uma analogia entre a textualidade e o ativismo de Frazer e o que fazem os pós-modernos. Segundo ela, Frazer como os pós-modernos embaralham contextos em justaposição e utilizam a ironia para encetar um efeito epistemológico descondicionante da relevância do ter “estado lá” como atribuição de autoridade etnográfica. Também para borrar a relação “nós/eles”, consagrada pelo que chamou de antropologia moderna, ou modernista. Borrar intencionalmente a relação nós/eles, penso, é uma estratégia que permite reconhecer que “no campo” esta relação está necessariamente “borrada” pela convivência, pelas relações de poder, pela reciprocidade. É que a narrativa de momentos que consideramos relevantes em relação a reconhecer que no campo é difícil manter uma atitude “moderna”, depuradora das recorrências humanas, torna-se fundamento da atividade científica. É o que tento fazer a seguir.

Sobre provas e provações

A ideia de “prova” que ouvia nas conversas e nos trabalhos espirituais com o daime, e particularmente com os hinos, modificou-se significativamente. Antes minha percepção da noção de prova estava associada ao que parecia recorrente entre os daimistas: um intenso programa de convencimento relacional sobre o que era o daime e a doutrina.

O hino n. 25, de Dna. Rita Gregório de Melo (s./d.), a Madrinha Rita, esposa de Mota de Melo, chamado “Eu vivo na floresta” sintetiza este ponto de vista:

Estou dentro da batalha
Sofrendo mas sou feliz
Nela estou aprendendo
O que eu ainda não sabia

Eu não vou enganar
Eu vim e vou dizer
Quem quiser passar nas provas
É começar do ABC

Os versos muitas vezes eram evocados para demarcar que o daime, palavra multievocativa, da bebida, da “doutrina”, da vida e do lugar que as pessoas ali compartilhavam, era uma escola espiritual. E em todo o encontro de pessoas, nas refeições nas casas ou coletivas, no trabalho, nas visitas às casas de vizinhos ou afins era comum ouvir as pessoas dizendo “o daime é...” para introduzir suas experiências ou os “ensinamentos” que haviam selecionado para expor.

O que ouvia muito era sobre as “provas” para demonstrar que se é “irmão”. Me lembro que durante toda a sequência de eventos que narrei acima eu pensava estar passando por uma “prova”. Entretanto, pouco me importava exatamente qual seria o meu laurel, além da ideia de experimentar o que queriam dizer o(a)s daimistas e seus hinos sobre “ser irmão”. Eu havia ouvido também entre daimistas e seu hinos que os que chegavam no daime haviam sido “chamados” e como dizia o hino n. 144 do Padrinho Sebastião (Melo, S., [s./d.]):

Os anjinhos do céu
É quem vem colher
Para ajuntar
Em um só lugar

Então, até me ver envolvido no que parecia ser outra forma de “prova”, para mim a prova era o que se poderia dizer algo da ordem do discurso. “Sociologicamente” orientado, pensava que era uma espécie de “jogo discursivo”, cujo(a)s “aprovado(a)s” eram aquele(a)s que expressavam a mais inspirada ideia do que era a vida espiritual, desde que claro ela correspondesse com suas atitudes e comportamentos. Pensava que as “provas” eram de fato “sociais”, que poderiam muito bem serem encaixadas numa perspectiva racionalizante de subsumir o cósmico no social, num viés durkheiminiano. E assim, acrescentando uma nota hermenêutica, permitir uma “interpretação”. Foi isso que motivou a escritura de minha dissertação, para que se tornasse algo palatável no ambiente acadêmico da época, final dos anos 1980s.

Mas hoje rememorar estas que foram escolhas de certa forma induzidas por uma “ciência” filtradora, colonizante, interceptadora de dissonâncias quanto ao que é adequado, é uma “provação”. Provação no sentido de que se trata de uma sensação de incomodo denso e perene, como algo que não há como se apagar da trajetória e da vida, e que substitui a outra sensação que havia me inundado durante o evento, que era de ter transitado entre “planos de existência”, de ter vivido um “estado modificado”, de ter encontrado “ontologicamente” o que parecia ser do domínio exclusivo de uma “fluência simbólica”. E isto sem necessariamente ter que reconhecer que este “estado” poderia ser uma fantasia

da imaginação. Afinal, os objetos envolvidos e os formatos que assumiram, a quasi-morte no igarapé, a mensagem salva-vidas e o sepultamento de uma “identidade”, ou um “devir”, conforme uma linha teórica mais conveniente, promovem a “imanência” de todo o vivido. Um desdobramento digamos sociológico desta experiência foi o enunciado que elaborei na dissertação sobre o *continuum* entre vida diária e ritual, que autores lidos até então pareciam separar.

Até hoje me pergunto como aqueles eventos se encaixaram a ponto de me fazer pensar que havia uma condução imanentemente (porque os eventos e seus desdobramentos não poderiam ser considerados como “visionários” ou “imaginados”) transcendente (por que a volição era congruente com as expectativas, que montava eu na minha mente, de que aquilo estava acontecendo comigo porque eu estava entre os daimistas e suas “plantas de poder”).

Mas vejo agora que o campo estava me proporcionando o “material cru” para o qual eu poderia produzir o que Eduardo Viveiros de Castro (2002) chama de “prática de sentido”. Como escrevi depois na introdução de minha dissertação de mestrado, “fazia sentido minha máscara social”. Eu pensava ter descoberto afinal na “experiência do campo” configurada as tais “provas”. Ou seja, eram desafios de certa forma solitários nos quais ingressa-se involuntariamente. Mas que nos quais, entretanto, o engajamento é voluntário, porque fruto de uma escolha, ou se preferir-se, uma aceitação. Poderia ter simplesmente interrompido aquela “viagem”, jogado a virgem e o menino fora e voltado para minha labuta ou para um de meus poucos “refúgios” no Céu do Mapiá, como minha rede.

Por outro lado, a experiência me sugeriu que eu não tinha talvez a competência ou a dignidade para “ser irmão”, e não deixou de ser uma razão para, diferentemente de outros pesquisadores, não me considerasse “chamado” para me tornar um daimista.

Nota sobre mencionar na academia passagens como esta: o “receio do dodecafonismo”

Faz parte do repertório daimista quando se refere ao autoconhecimento a evocação da ideia de examinar a consciência. Um processo de autoconhecimento desencadeado na localidade de uma “doutrina musical”, como alguns autores tem legendado o Santo Daime, sugere uma analogia interessante entre duas dinâmicas, a “nativa” e a “acadêmica”. As passagens vividas nas pesquisas de campo – como estas que relatei na Parte I, mas que também nos corredores-bastidores da vida acadêmica, inadvertidamente, omitimos de nossas contribuições.

De um lado, poderia cogitar que estão os sistemas e processos de formulação do prestígio para a ascensão social de aspirantes. Que entre antropólogo(a)s brasileiro(a)s, em muitos “ambientes departamentais” são constituídos por vários parâmetros que condicionam e circulam – e assim vamos “incorporando” – no processo de domesticação e adestramento escolar, desde tenra infância. De certa forma, esta constituição dos ambientes acadêmicos é o que se poderia numa metáfora musical chamar de uma composição tonal, onde um parâmetro importante é que métrica e semântica respondem e correspondem a uma lógica de emissão e recepção convencionalizadas.

Primeiro, e muitas vezes com sincera deferência, autore(a)s conhecidos são elevados a posições de superioridade quase divinatória. Seu “brilhantismo” e “grandeza” são mencionados enfaticamente e

circularizados sistematicamente. Há professore(a)s que dedicam sua vida acadêmica inteira a desvendar os mistérios do pensamento de um autor e de aplicar e divulgar seu modelo de mundo analítico para pensar o seu próprio mundo intelectual. Esta dedicação os faz tornar-se conhecidos como “discípulos” de uma “escola” (em geral considerada criada pelo autor principal e seus “seguidores”, incluindo os críticos, cuja existência apenas reforça o prestígio do autor principal.

Não em todos os casos, mas frequentemente, o recurso funciona eco e etologicamente como uma projeção, um modelo ou um paradigma generalizado para a forma com que devemos tratar professore(a)s e orientadores (as). A hierarquia é o centro da relação e a reciprocidade sua estrutura. “Bom” comportamento, obsequioso, subserviente e continente, boas interrogações e confirmações, claro associadas a um sistema meritocrático, são recompensados com notas altas, bolsas de estudo de projetos, estágios remunerados, e ascensão social (vagas no mestrado e/ou doutorado), posição de “assessoria”, ou quando com habilidades reconhecidas, passamos a ser requisitados pelo(a) “líder” para fazer tarefas que na verdade são suas, mas que “delega” para motivar e otimizar seus “excedentes acadêmicos”, ou seja, uma espécie de capatazia.

Não podemos esquecer que muitos professores são oriundos das “classes patronais”, mantendo a linguagem e a dinâmica destas nas relações de poder que vão construindo. Uma estrutura hierárquica digamos piramidal que ainda hoje é relevante, mesmo nesta época das chamadas “redes” de pesquisa.

Em suma, é a fluência nas pirâmides estabelecidas e entrecruzadas nos grandes eventos e nas mesas de jantar do “alto clero” que os discípulos, a “peonada”, vai galgando posições. Hoje muitos professores têm seus “capatazes” nas estruturas acadêmicas (particularmente aposentados ou em final de carreira), que defendem seus interesses e sustentam a permanência de sua posição na pirâmide.

Devo assinalar que me parece ser esta estrutura de aceitação do pertencimento e do “mérito” que nos constrange de sermos consistentes com nossas experiências vividas e, mesmo sem ter o “veto” explícito ou expresso oriundo dos degraus superiores da hierarquia, imaginamos que o que se passou conosco não é digno de referência ou análise¹⁴. É a prevalência do tonal e a predominância do que tenho denominado de “medo do dodecafonismo”¹⁵.

As ideias “na(rra)tivas” de um epistemólogo peculiar

Mas volto ao relato do evento que me trouxe a esta reflexão. Tratava-se como já mencionei de um convite de Mariana Ciavatta Pantoja Franco, professora da UFAC¹⁶. Era 2011, e a profa. Pantoja propôs que eu fizesse uma palestra informal para seu grupo de pesquisa, do Laboratório de Antropologia e

¹⁴ Um leitor advertiu que eu estava fazendo um ataque virulento à estrutura acadêmica. Primeiro, eu diria que se trata mais de uma abordagem das dinâmicas acadêmicas, já que trato da forma e o conteúdo com que ocupamos a tal estrutura. Por outro lado, concordo que foi virulento. Estava acometido, embora este possa deixar de ser considerado um diagnóstico “científico”, do vírus da crítica.

¹⁵ Suficientemente, como menciona a Wikipédia (2022, s./p.), e aqui muito sumariamente: “O dodecafonismo [...] é um sistema de organização de alturas musicais criada na década de 1920 pelo compositor austríaco Arnold Schoenberg. [...] No dodecafonismo as 12 notas da escala cromática são tratadas como equivalentes, ou seja, sujeitas a uma relação ordenada e não hierárquica”.

¹⁶ Mariana Pantoja escreveu um trabalho pioneiro sobre os “Milton”, grupo de pessoas residentes na região que contemporaneamente e com a contribuição de Pantoja reconheceu-se como a etnia Kuntanawa (Pantoja, 2008).

Florestas (AFLORA). Minha primeira ideia foi pensar e levantar com o grupo de pesquisa uma reflexão sobre as religiões ayahuasqueiras e seus pesquisadores. Discutir a questão do ofício de pesquisar estes agrupamentos religiosos, não só como “trabalho científico”, mas também como “ativismo acadêmico” e “agência”. Quando planejava o conteúdo desta reflexão me lembrei de minha segunda “viagem ao campo” e da frase que ouvi durante minha permanência, e que dá título a este texto.

O que narro aconteceu em 1989 no Céu do Mapiá. Este foi o destino também, digamos “balsâmico”, dos daimistas que estavam associados a Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião, na segunda metade dos anos 1980. Depois de tentativas dramáticas e traumáticas de implantar um povoado no Seringal Rio do Ouro, o Céu do Mapiá foi consagrado como o lugar escolhido para abrigar o “povo do Padrinho”.

Eu lembrava da frase que menciono no título deste artigo e que volto a mencionar mais à frente, e achava que lembrava do evento no qual a ouvi, mas de fato não lembrava nenhum, nem outro, com clareza. Numa nebulosa de cenas e falas, penso vagamente que estava no meio de uma grande roda em volta de Sebastião Mota de Melo. Era a minha segunda e mais longa visita ao Céu do Mapiá (Groisman, 1991). “Projeto de antropólogo”, era um pesquisador tímido, e procurava tratar meus, naquela minha “época epistemológica”, “informantes” com muito respeito com a certa distância que se colocavam, afinal sentia que ali haviam pessoas que se consideravam especiais, “escolhidos”, “chamados”. Era uma forma de respeito que penso hoje ser deletério, fruto de uma ideia equivocada de que o “distanciamento científico” implicava em colocar meus “interlocutores”, palavra que incorporei em outra “época epistemológica”, numa “distância” que me permitiria “conhecer o real” e ter “objetividade” – digamos de “desconfiança metodológica”, como aprendi nas aulas de método no curso de graduação em Ciências Sociais.

Mas então, o que me lembro é que Seu Mota de Melo costumava se referir e avaliar visitantes que chegavam ao Céu do Mapiá. O “líder místico”, como o chamaria um cientista racionalista aplicava seus critérios de avaliação numa extraordinária objetividade. A este(a)s visitantes, de tantos lugares do mundo, e incluindo daimistas em busca de sua autorização para abrir seu “ponto”, ele dava oportunidades de exposição (lembro que se programava os hinários dos visitantes considerados importantes na Igreja do Céu do Mapiá). Assim e afinal o(a)s colocava à prova para formular sua posição. Isto de certa forma era o que parecia acontecer com pesquisadores e pesquisadoras que visitavam aqueles confins.

Logo ao início de minha estadia, Marco Imperial, o padrinho da igreja daimista da Barra da Guaratiba, localizada no Rio de Janeiro, (onde Seu Mota de Melo faleceu mais ou menos um ano depois), e com quem viajei de Boca do Acre para o Mapiá, disse-me para acordar antes do amanhecer que iria me levar para ouvir uma das digamos *lectures* que Seu Mota de Melo dava todo dia em volta do nascer do sol. Minha timidez e uma incorporação “parametodológica” de uma atitude devocional em relação àquela figura que ouvia falar ser extraordinária, e reencarnação de São João Batista, me levou a ir apenas poucas vezes ouvir e testemunhar suas reconhecidamente incríveis *lectures*. Devo dizer que, sem culpas, esta, entre outras, era uma atitude metodológica problemática, que refletia a precariedade da formação dos antropólogos nos anos 1980.

De fato, vejo hoje que o “capital cultural” – para usar uma categoria de Bourdieu que talvez alguns colegas possam utilizar para hierarquizar estudantes – requerido para ser um bom pesquisador de campo não era muito acrescido pelas aulas de pós-graduação. As disputas teóricas mais convencionais entre “pró-estruturalistas”, “pró-hermeneutas” e “pró-críticos/marxistas” ainda eram muito mais relevantes do que problematizar a preparação para aquilo que só foi chamado muito mais tarde na antropologia brasileira de “experiência do campo”.

Pois bem, em minha memória ficou uma lembrança que de fato não posso dizer que é precisa. Uma certa madrugada, estando na plateia da grande e extraordinária casa, misto de “casa grande” e templo, com um telhado em forma de pirâmide, ouvi palavras que inspiraram o título e o tema deste artigo. Seu Mota disse, numa combinação de ironia e digamos maestria empírica e epistemológica, algo cujo conteúdo poderia ser convertido assim: “Eles pensam que vêm estudar o Daime. De fato, vêm conhecer a si mesmos”. Lamentavelmente não posso afirmar que estas foram as palavras, nem quando, nem precisamente em que circunstâncias foram ditas. Recentemente, o líder daimista Alex Polari de Alverga mencionou em sua homenagem a Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, falecido em 2020, que Seu Mota de Melo havia proferido a mesma ideia que menciono, mas com outras palavras e em outra ocasião¹⁷. Mas com o perdão do trocadilho oportuno “elas me calaram fundo” como uma adaga certa, e que até hoje me dizem respeito quando visito um daimista para fazer-lhe alguma pergunta. Nestas ocasiões, lembro desta ideia que estou ali não para fazer pesquisa sobre um “outro”, seja ele humano, planta, substância, cosmologia ou entidade do plano espiritual, mas também para me olhar em um espelho, que poderia inclusive ser um daqueles que nos parques de diversão distorcem a imagem, ampliando, contraindo, enfim contorcendo, mesmo Narciso.

Esta passagem de meus contatos com Seu Mota, e claro com outros participantes da “doutrina”, me mostrou já naquele tempo algo que até então nunca tinha pensado. De um lado, a evocação de uma concepção emergente na antropologia brasileira, que Eduardo Viveiros de Castro (2012) consolidou: o chamado perspectivismo ameríndio. É claro que não estou afirmando que a perspectiva de Seu Mota seja algo que se possa chamar “ameríndia”. Mas como no perspectivismo ameríndio incorpora e projeta a “observação” em relação ao mundo relacional vivido. E esta se desdobra das experiências com um “ser”, o daime, que coloca as pessoas digamos diferentemente, em certo deslocamento, “diante” delas mesmas e da vida. No mesmo sentido, mas por outro lado, a ideia de que considerar o perspectivismo ameríndio pelo menos análogo ao perspectivismo de Mota de Melo, é relevante pensar que a literatura em geral evoque uma característica da experiência com o daime, que é deslocar o olhar e a atitude da pessoa em suas relações sociais e cósmicas.

¹⁷ Conforme a narrativa de Polari de Alverga (2020, s./p.) sobre uma das visitas técnicas oficiais que o jurista Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá realizou no Céu do Mapiá como coordenador do GT Ayahuasca: “Durante a visita, foi realizado um feito do Santo Daime em homenagem aos membros da Comissão, a pedido destes. Sentei ao seu lado e cantamos o hinário do Antônio Gomes. Ele comungou o sacramento (aliás, como todos os demais) e ficou visivelmente tocado com o trabalho. Bela demonstração de uma pesquisa participante, confirmando aquilo que o próprio padrinho Sebastião antecipou para nós, dias antes da sua chegada: ‘- Pois é... esse pessoal do CONFEN está vindo pensando que vão me estudar mas na verdade eles vieram é se estudar...’ E sorria com seu jeito maroto...”.

Enfim, Seu Mota de Melo estava sempre disposto a pensar o mundo que o cercava diferentemente da imagem que faziam dele, a de um líder messiânico, ou um doutrinador. Era de fato um observador agudo, racional e objetivo que refletia e expressava o que lhe vinha à mente ao observar o empírico, e refletir sobre o que observava dos “outros”, incluindo os que habitavam o mundo espiritual, e do que chegava e era elaborado em seu próprio pensamento. Parecia às vezes que agia como se fosse o que as pessoas com quem convivia queriam que fosse, um “líder messiânico”. Em outras vezes parecia rejeitar a posição. No curto período que convivi com ele, não podia deixar de vê-lo como um observador reflexivo, às vezes antropólogo, às vezes filósofo do cotidiano, às vezes teólogo das escrituras, às vezes um sátiro.

Então, de volta à digressão quanto ao que ia dizer para o pessoal do AFLORA, me lembrei desta simples frase, dita de forma quase despretensiosa, de fato, uma quase jocosa provocação que Seu Mota fazia em cumplicidade com seus ouvintes. Mas que o fazia em voz alta suficiente para que eu a captasse e talvez me “afetasse”, no sentido de Favret-Saada (2005), se claro continuasse a alimentar a farsa de que estava ali somente por uma simplória motivação acadêmica. Penso hoje que se tratava, de fato, de uma oportunidade para um extraordinário registro etnográfico e que negligenciei porque não estava suficientemente preparado para aquele encontro especial.

Com um registro consistente, poderia ver, perceber e projetar um conteúdo sistematizado. E levantar o que de fato foi apenas contemporaneamente resgatado por Tim Ingold (2010) que se referiu a este tipo de recurso, associado à operação das relações sociais, de “educação da atenção”.

A meu ver, o principal aspecto para pensar e capitalizar a experiência vivida é tomar como lidamos (e lidam as pessoas com quem trabalhamos) com o jogo cósmico da relação com o mundo¹⁸. A volição humana articula uma memória trajetorial com uma percepção educada sim, mas são fundamentais as referências que percebemos do que estamos vivendo. É uma convivência cósmica que nos faz viver.

Isto como afirma Ingold (2010, p. 18) inclui as perturbações que enfrentamos. Assim elabora Ingold:

Quando a ação é posta em andamento, ele não pode alterá-la para reconfigurar o plano à luz de novos dados sem interromper a execução. Em contraste, o movimento do praticante habilidoso responde contínua e fluentemente a perturbações do ambiente percebido [...]. Isto é possível porque o movimento corporal do praticante é, ao mesmo tempo, um movimento de atenção; porque ele olha, ouve e sente, mesmo quando trabalha. É esta capacidade de resposta que sustenta as qualidades de cuidado, avaliação e destreza, que são características da obra executada com maestria.

E homenageando James J. Gibson:

O processo de aprendizado por redescobrimto dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de mostrar. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim “pegar o jeito” da coisa. [...] a percepção como uma atividade de todo o organismo num ambiente, em vez de uma mente dentro de um corpo [...]. O que

¹⁸ Esta formulação agradeço a Luciano Von der Goltz Vianna que me estimulou em sua leitura crítica do rascunho deste manuscrito a aprofundar a abordagem da obra de Tim Ingold.

Gibson disse foi que não é absorvendo representações mentais ou esquemas para organizar dados brutos de sensações corporais que nós aprendemos, mas através de uma sintonia fina ou sensibilização de todo o sistema perceptivo, incluindo o cérebro e os órgãos receptores periféricos junto com suas conexões neurais e musculares, com aspectos específicos do ambiente (Ingold, 2010, p. 22).

Posso afirmar que foi a convivência cósmica momentânea e circunstancial com o plano espiritual e com alguma força-guia (talvez o que Ingold chama de “tutor”, neste caso, desencarnado), que me “mostrou” dimensões da existência sobre as quais havia tomado conhecimento, mas até então não havia vivido.

O que parece é que eu perdi a oportunidade de me adiantar à Tim Ingold (e sua inspirada leitura de Gibson) e virar um antropólogo famoso e estrelado nos catálogos da disciplina. Bom, mas a ideia é refletir – digamos sem grandes sistematizações sobre o tal “ofício do etnógrafo” que estuda a “ayahuasca”, termo deleterianamente classificatório de um “fato fitobioquímico”, mas que reifica a grande singularidade e diversidade que se constitui nas diversas outras configurações topológicas que a manufatura combinada e ritual entre as plantas *B. caapi* e *P. viridis* desdobram: dilemas, desafios, provocações, moralidades, idiosincrasias, tensões, possibilidades “simetrizantes”, e assim por diante. E assim na procura de articular tanto a reflexão sobre o “campo”, do ponto de vista da “política da experiência”, como também quanto à “experiência da política”, e os enunciados que condicionam a práxis, retomo a frase de Mota de Melo quanto às implicações que considero relevantes.

Desfecho

A densidade epistemológica da frase de Mota de Melo poderia ser abordada por suas propriedades digamos empíricas e pedagógicas. Mota de Melo, além de líder religioso como já mencionei era uma pessoa observadora e crítica do que ocorria em sua volta. Como relatam seus convivas, sempre tinha uma frase bem-humorada para comunicar-se com as pessoas. De uma forma ou de outra, sua jocosidade desafiava condicionamentos e atitudes de “fanatismo”. Também enfocavam inconsistências em relação ao que ele pensava ser a “doutrina”, esta palavra polifônica que serve de parâmetro para configurar vínculos e pertencimentos. Indicava ainda as discrepâncias que encontrava entre as diversas hermenêuticas que condicionavam a forma com que cada participante do daime negociava sua própria interpretação sobre o que queriam dizer os hinos.

Interessantemente, seu enunciado sobre a perspectiva com a qual via o que de fato estavam fazendo pesquisadores e pesquisadoras com os quais convivia no dia a dia tinha uma importante repercussão escolástica. Repercutia de fato o que tem sido discutido na antropologia contemporânea, particularmente com o advento dos chamados pós-modernismo e perspectivismo.

No pano de fundo, havia o princípio daimista de que é o próprio daime é que “chama” as pessoas. E que, há um outro “eu”, “superior”, a ser conhecido por quem toma a bebida.

Tanto o perspectivismo de Mota Melo, que emerge em parte pelo menos de sua experiência com o daime, assim como minha inusitada experiência de iniciação, poderiam ser incluídos no campo das experiências de um “complexo” ayahuasqueiro amazônico. À formulação do que seria esta iniciação

poderia considerar-se que foi uma iniciação etnográfica, ao afetar meus condicionamentos epistemológicos e ontológicos. Por um lado, e particularmente, os fundamentos de uma antropologia culturalista reificadora, que induz à fragmentação entre experiência e representação. E que atribui a experiência dos seus outros uma lógica cuja totalidade está numa plausibilidade “cultural”.

De outro lado, o perspectivismo de Mota de Melo desafia etnógrafo(a)s a indagar se haveria então um “eu superior” “etnográfico”, “antropológico”, a se conhecer? Bom, esta é uma pergunta que requer pensarmos as prescrições que fazem os autores que abordei na primeira parte deste artigo.

A analogia entre as prescrições para que efetivamente se conheça o “eu superior” a que se refere a doutrina daimista, e as prescrições que fazemos em nossos trabalhos acadêmicos é inescapável¹⁹. Parece que a obrigação hierárquica é colocar em prática uma antropologia que configure e expresse o que estou aqui chamando de “eu superior antropológico”²⁰.

Neste desfecho, procuro ao mesmo tempo estabilizar interrogações ou instabilizar algumas das assertivas que elaborei e que alguém pode considerar inadvertidamente que acabo por formular “verdades”.

Vou tentar incluir no debate o que chamo “pesquisa-agência”, uma digamos “provocação bem-comportada” em relação à ressuscitada “pesquisa-ação”, que é o que se vê crescendo entre o pessoal que estuda a “ayahuasca”.

Na ocasião da palestra na UFAC, não pensei em fazer um “voo epistemológico”. Pensei mais em um texto facilitador de oficinas. Eu falava e o grupo levantava questões sobre pesquisa de campo, que eu abordaria a partir de minha experiência (particularmente a recente) de pesquisador das chamadas religiões ayahuasqueiras, que corrijo hoje para religiões do daime²¹. E foi assim que aconteceu.

Numa articulação mesmo que sumária entre as contribuições dos autores mencionados no preâmbulo desta reflexão, e as evocações das experiências vividas narradas, faço então um balanço sumário. Um apanhado de alguns desdobramentos e implicações das experiências vividas, tanto no campo quanto diante do papel eletrônico.

Primeiro, pode ser útil descondicionar-se de um aspecto político-epistemológico da dinâmica acadêmica. Mencionar autores(as) e suas contribuições tem sido encarado e tratado, numa lógica

¹⁹ Foi esta e outras questões levantadas neste texto motivaram a criação do “Grupo de Ativismo Epistemológico” na UFSC, como uma tentativa permanente e engajada de instabilização de certezas e formatos convencionais de estimular o ofício da antropologia.

²⁰ Comentário relevante de Luciano von der Goltz Vianna ao ler o manuscrito: Mas será que esse eu superior esteve sempre sendo o mesmo tanto no daime quanto na antropologia? Não haveriam condicionamentos provocados pelas contingências de cada época e contexto? Ou não, o que constitui a ideia de um eu superior faz parte de uma mesma base comum existente em um tipo de imanência, mente inferior, inconsciente ou princípio da existência humana?

²¹ Aqui cabe uma nota: por duas oportunidades submeti, como solicitado, projetos de pesquisa para a “Comissão Científica” do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. A primeira era para poder entrar em contato com participantes da UDV na Europa, para a pesquisa de campo de minha tese. A segunda, quando da preparação de pesquisa de campo em que investigava o impacto da “desinstitucionalização”, princípio da Reforma Psiquiátrica, em relação a organizações religiosas. Particularmente na segunda iniciativa, o projeto recebeu três pareceres, um aprovando e enfatizando a importância do projeto, e dois outros, diga-se de passagem, sumários e muito similares estruturalmente, em que o parecerista alertava para o impacto de uma pesquisa “externa” sobre saúde mental poderia ter entre os participantes da UDV. A partir daí, passei a me considerar um pesquisador dedicado somente às religiões do daime.

problematicamente “territorialista”, como vínculo e subordinação aos modelos teóricos dos quais os autores (as) são considerados expoentes ou discípulos. O territorialismo é candente e parece ter como fundamento a propriedade privada da autoria, por si algo muito discutível já que toda a formulação humana é relacional.

Não seria uma armadilha intelectual, sociopoliticamente terrível, constranger quem elabora o pensamento inspirado pela contribuição de outro(a)s, tendo que se preocupar com um suposto sistema de lealdades cuja lógica é: se o(a) autor(a) menciona outro(a) autor(a) sem criticá-lo(a) está de fato alinhando-se a sua corrente teórica? Não seria este um territorialismo nefasto?

Dois, pensar nos “devires” “Selvagem do Selvagem” e “Etnógrafo do Etnógrafo”, atributos evocados por mim da contribuição de Anthony Seeger (1980), seria afinal tomar o ofício da pesquisa como um processo de “educação da atenção”? ou seria de “interlocução”? Estes são aspectos que, a meu ver, pressupõem uma disposição e uma disponibilidade peculiares e desafiadoras para uma ciência convencional. Será que desafiam particularmente as premissas da racionalização e do “duplo distanciamento” que me refiro anteriormente?

Além disso, será que de fato estimulam a proposição simetrizante, como condição de trabalho e fluência? Será que também relativizam a ideia de que conhecimento é “coleta de dados” e os condicionamentos do “encontro etnográfico”? Até aqui nada de muito original há, se considerarmos as controvérsias que animam a antropologia contemporânea.

Neste mesmo sentido, espero que – pelo menos – interroguem e instabilizem a noção de teoria como estratégia única para “disciplinar” e “modelar” o “olhar”, potencializando uma abordagem em relação à densidade da experiência vivida. Esta, como parte fundamental da chamada formação, digamos rizomática e instável, que penso está implicada pela (re)consideração eficaz dos imponderáveis da vida do etnógrafo, paráfrase da clássica expressão de Malinowski.

Neste processo, somos desafiados também pela interrogação sobre a religiosidade própria das normatizações academizantes. Que por sua vez e de certa forma compõem e constituem ainda um projeto racionalizante e assim reificador da experiência. E sobre o qual argumento que converter experiências em texto não é somente um processo de partilha com os pares. Seria possível que fosse também a constituição de uma situação de diálogo amplo, cujo idioma não seja unilateral ou condicionante de uma relação assimétrica? Relação assimétrica que ao fim e ao cabo legitima os “mais aptos”, “mais produtivos” a produzir verdades e qualificar processos numa atividade circular e digamos epistemologicamente “fechada”?

Talvez de uma relevância quase óbvia, o que importa é considerar que nem só estudamos o outro, como também nem só conhecemos a nós mesmos. Como me sugeriu Von Goltz Vianna em sua leitura dos originais, deixo estas interrogações para cada um(a) responder conforme sua experiência vivida.

Referências

- ALVERGA, Alex Polari de. Em memória do Dr. Domingos Bernardo. *Facebook*. 18 ago. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3NQ1VEv>. Acesso em: 05 abr. 2022.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo; Brasília: Unesp; Paralelo 15, 1998.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos (Org.). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 17-58.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia v. 1*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.
- GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1978, p. 278-321.
- GIBSON, James. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 149-153, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 161-176, 2006a.
- GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2006b.
- GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006c.
- GOLDMAN, Márcio. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. *PontoUrbe*, v. 3, p. 1-11, 2008.
- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no céu do Mapiá*. 282f. Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 1991.
- INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- PANTOJA, Mariana Ciavatta. *Os Milton: cem anos de história nos seringais*. Rio Branco: EDUFAC, 2008.
- POLANYI, Michael. The stability of scientific theories against experience. In: MARWICK, Max (Ed.) *Witchcraft & sorcery*. Middlesex: Penguin, 1975, p. 332-341.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1977.
- SEEGER, Anthony. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- SEGATO, Rita Laura. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado. *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 1-2, p. 114-135, 1992.
- STOCKING, George. *Franz Boas: a formação da Antropologia americana*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- SZTUTMAN, Renato. *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.
- VARGAS, Eduardo. *Antes tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- VARGAS, Eduardo Viana et al. O debate entre Tarde e Durkheim. *Teoria e Sociedade*, v. 22, p. 28-61, 2014.
- VERDE, Filipe. Tambores de mortos? Sobre um estudo etnográfico da democracia em Ilhéus, a antropologia feita em casa e a falácia do apelo à crença. *Anuário Antropológico*, v. 35, n. 1, p. 265-277, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Transformação na Antropologia, transformação da Antropologia. *Mana*, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.

WIKIPÉDIA. Dodecafonismo. *Wikipédia*. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3uPTeBq>. Acesso em: 05 abr. 2022.

Hinos do Santo Daime citados

MELO, Rita Gregório de. Hino n. 25: Eu vivo na floresta. *Lua branca*. [s.l.]. Disponível em: <https://bit.ly/3jYeGiH>. Acesso em: 21 abr. 2022.

MELO, Sebastião Mota de. Hino n. 144: São João da Terra. *O justiceiro*. [s.l.]. Disponível em: <https://bit.ly/3Ez0tC6>. Acesso em: 21 abr. 2022.

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

SERRA, Raimundo Irineu. Hino n. 33: Papai Velho. *O Cruzeiro*. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3vDav0Y>. Acesso em: 21 abr. 2022.