

Quando o “nativo” é pesquisador

Notas sobre o trabalho de campo no Santo Daime

Mateus Henrique Zotti Maas



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2896>

DOI: 10.4000/pontourbe.2896

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Refêrencia eletrónica

Mateus Henrique Zotti Maas, « Quando o “nativo” é pesquisador », *Ponto Urbe* [Online], 17 | 2015, posto online no dia 15 dezembro 2015, consultado o 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/2896> ; DOI : 10.4000/pontourbe.2896

Este documento foi criado de forma automática no dia 19 Abril 2019.

© NAU

Quando o “nativo” é pesquisador

Notas sobre o trabalho de campo no Santo Daime

Mateus Henrique Zotti Maas

NOTA DO AUTOR

Trabalho modificado da avaliação da disciplina de Etnografia e Trabalho de Campo no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), referente à monografia em desenvolvimento pelo discente.

- 1 Pretendo neste trabalho refletir sobre o trajeto etnográfico da pesquisa que venho realizando em uma igreja do Santo Daime em Campo Grande-MS, no Céu do Beija-Flor, desde 2012. A especificidade de meu trajeto é o envolvimento pessoal com o grupo estudado, onde me iniciei no final de 2012, concomitante ao anseio de pesquisar o grupo e ao processo que propositalmente chamo de “iniciação” no meio acadêmico.
- 2 Para tal intento, trago reflexões de pesquisadores das Ciências Sociais que investigam não somente o outro: distante e exótico; mas a sociedade moderna, urbana, contemporânea – o vulgar “nós” – movimento que caracteriza uma etapa importante do desenvolvimento do olhar antropológico.
- 3 Para além, passo ao extremo desta virada metodológica, onde o “nós” tem sentido estrito, possibilitando pesquisas de autores nativos, ou “nativizados”, em especial em tradições religiosas, percurso que há algum tempo é realizado nas pesquisas sobre religiões afro-brasileiras, e mais recentemente nas religiosidades Ayahuasqueiras¹.
- 4 Faço também uma analogia entre os processos de iniciação na academia e no grupo religioso, levando em conta o intrínseco envolvimento subjetivo e intelectual ao qual nos expomos durante uma pesquisa antropológica, acentuado, neste caso, pelo consumo regular da bebida dentro dos rituais.
- 5 Deste processo algumas questões centrais são colocadas, refletidas, mas não esgotadas, dado o caráter inicial da pesquisa: Como fundamentar uma pesquisa objetiva sobre o grupo do qual faço parte como “nativo”? Quais são os benefícios e problemas do olhar de

dentro de um iniciado? Quais reflexões esse tipo de pesquisa pode trazer para dentro da disciplina?

Antropologia de Volta para Casa Após o Encontro Colonial

- 6 Inscrito na introdução dos “*Argonautas do Pacífico Ocidental*” (MALINOWSKI 1984:17-34), texto que baliza o trabalho de campo antropológico até os dias de hoje, está a premissa de imersão profunda no e com o grupo estudado. O polonês assim revoluciona a prática antropológica, contrapondo-se à prática de missionários e evolucionistas, diante das quais propôs estar lá, viver por algum tempo junto dos nativos, e, mais importante, despojar-se momentaneamente de sua cultura e dos preconceitos característicos desta. Tudo isso a fim de compreender a cultura em estudo dentro de seus próprios termos. Temos aí a incipiente prática do relativismo cultural, o qual traz à luz uma lógica e coerência, antes inexistente para muitos europeus, da cultura dita selvagem, caótica e exótica.
- 7 O que ocorre nessa época é a consagração do método etnográfico, uma característica própria da antropologia que marca as monografias clássicas da disciplina. Nesse momento há a profissionalização do pesquisador-antropólogo e o trabalho etnográfico torna-se sua fonte de legitimidade, de validação da autoridade de quem fala do assunto com propriedade por ter “estado lá” profissionalmente (CLIFFORD 1998:27, 28 e 29). É o pesquisador que sai do conforto de casa, para sofrer as intempéries do campo no desconhecido, ver o barco, lancha ou iate partir, levando com ele, num ato repleto de simbolismo, a cultura na qual o “herói” cresceu.
- 8 Esse processo para DaMatta (1987), é também mítico e assemelha-se a um “ritual de passagem” constituído dentro do *continuum*: limiaridade-morte-renascimento. O trabalho de campo para este autor é pôr-se em limiaridade, em estado de tábula rasa, do não ser e não saber, para conhecer na alteridade, renascer tomado pelo olhar do outro. Nesse processo, o estranhamento, apesar de às vezes incômodo, revela-se um bom aliado.
- 9 A Antropologia, como a conhecemos, surge em um contexto comum caracterizado pelo encontro colonial, trata-se de uma intensa discussão filosófica e ontológica que tem como pano de fundo a alteridade. O que alguns autores que apontaremos durante esse texto propõem, e o que os caminhos de minha pesquisa me levam a propor, é a antropologia do “nós”. Voltamos o olhar para o que antes não se constituía objeto da antropologia, sob as bases do método etnográfico, pois o que caracteriza a disciplina não é o seu objeto, mas o método (LEVI-STRAUSS, 1962).
- 10 ***
- 11 A questão latente, ao se fazer trabalho junto de uma sociedade urbana-ocidental, no *familiar* colocado por DaMatta, é de como se fazer o estranhamento, já que na saga heroica longe de casa ele ocorre quase que automaticamente. Como então estranhar a própria cultura? Essa questão pode suscitar outros questionamentos que nos levam a uma resposta. A qual cultura pertenceria o antropólogo?
- 12 Roberto Cardoso de Oliveira (CARDOSO DE OLIVEIRA 1998:17-36) em “*Olhar, Ouvir e Escrever*” frisa que, em ambos os processos do trabalho antropológico, temos como lente um conjunto de *ideias-valor*, que direciona e disciplina no sentido próprio do termo, o

caminho cognitivo. Para o autor esse conjunto de *ideias-valor* é essencialmente ocidental, dividido entre uma cultura antropológica e outra brasileira.

- 13 Essa percepção vale como uma autorreflexão crítica durante o processo etnográfico, mas encerra uma generalização do que é ser ocidental, antropólogo, ou brasileiro. Gilberto Velho (2004), em “*Observando o Familiar*”, critica a formulação de DaMatta do “*familiarizar o exótico- exotizar o familiar*”: Até que ponto o que nos é familiar é conhecido? pergunta o autor. Topamos todos os dias com empregadas domésticas, operários e empresários, mas não sabemos, por exemplo, qual a sua crença, qual a visão de mundo de cada grupo ou mesmo de cada indivíduo, ou seja, podemos genericamente dizer que compartilhamos de uma mesma cultura, mas sem conhecê-la(s) em profundidade antropológica.
- 14 Magnani (2006), em “*De Perto e De Dentro*”, ressalta a possibilidade da prática da etnografia, ao trazer uma abordagem do interior da metrópole, do “nativo em carne e osso”, de revelar aspectos da cultura urbana invisibilizados pelas abordagens “de fora e de longe”. A familiaridade com o objeto tende a dificultar o trabalho de pesquisa, pois os atores sociais e suas posições já estão previamente alocados em nossas concepções, mas é no processo de relativizar o familiar para estranhá-lo que se concebe a prática antropológica do “nós”.

Da Imersão no Campo, para a Imersão com o Campo

- 15 Max Weber, no texto “*Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais*” (WEBER 2006), faz uma interessante reflexão sobre o envolvimento do pesquisador com seu objeto. O estudante que se dedica às ciências sociais pode compartilhar com seu “objeto” de estudo, a mesma cultura ou nacionalidade, mas compartilha principalmente a condição de ser humano, o que faz diverso seu fazer científico diante de outras ciências. O autor alemão percebe a impossibilidade do não envolvimento do pesquisador em seu estudo, premissa do positivismo, não descartando, porém, a necessidade da objetividade. Para isso, opta pela “*sinceridade metodológica*”, onde se expõe com clareza de que forma se chegou à constituição do objeto e seus resultados, buscando o afastamento relativo durante a análise dos dados.
- 16 DaMatta(1987), no texto “*Trabalho de Campo na Antropologia Social*”, ressalta a importância dos aspectos subjetivos e anedóticos, relegados a conversas de corredor, excluídos do âmbito da pesquisa, chamando-os de *anthropological blues*, a fim de esclarecer o trajeto da pesquisa realizada com seres humanos:
- Por *anthropological blues* se quer cobrir e descobrir, de um modo mais sistemático, os aspectos interpretativos do ofício de etnólogo. Trata-se de incorporar no campo mesmo das rotinas oficiais, já legitimadas como parte do treinamento do antropólogo, aqueles aspectos extraordinários, sempre prontos a emergir em todo relacionamento humano (DAMATTA 1987:156).
- 17 Ambos os autores ressaltam de formas diferentes a importância de se expor os aspectos subjetivos e interpretativos a fim de se obter uma pesquisa clara e sincera em seus processos metodológicos e resultados. Este relato de campo é um esforço neste sentido, com o qual espero esclarecer o plano de fundo onde se desenha minha pesquisa. Uso para este fim a metáfora da dupla iniciação: a iniciação na academia, e toda a transformação que a subjaz, e a iniciação religiosa.

Iniciações

- 18 As premissas do relativismo e da imersão na cultura do “outro” são aprendidas logo nos primeiros anos do curso de Ciências Sociais: o olhar é treinado e transformado ao longo das leituras, das práticas diárias de cada um e das acalentadas discussões nos corredores da universidade, sendo perceptível a transformação daqueles que seguem no curso. A sociedade na qual crescemos, o familiar, é objetivado e desnaturalizado como construção social e histórica. O machismo dos familiares, os seus preconceitos raciais são estranhados, provocando uma mudança não somente na forma de se pensar o mundo, mas também na forma de senti-lo.
- 19 Aos poucos nos aprofundamos neste mundo à parte, neste mirante que são as ciências, moldamos nossos olhares segundo suas lentes, e mundos diversos se desvelam a cada leitura. Somos confrontados com concepções econômicas, políticas e religiosas de outros povos e outros tempos, que acarretam, ao menos naqueles que buscam algo mais do que a vã curiosidade, um processo de autorreflexão.
- 20 Vejo que a formação acadêmica não é simplesmente o aprendizado de uma profissão, mas também uma busca existencial. Abrimo-nos para outras visões de mundo, tornamo-nos mais compreensivos, e isso é um dos ganhos mais significativos da formação acadêmica nas Ciências Sociais.
- 21 Eu, particularmente, nutria um interesse pelos “estados alterados de consciência”, os êxtases provocados pelo uso de psicoativos, meditações, dietas e performances religiosas. O saber sobre os mistérios do mundo deve ir mais além do que os instrumentos científicos oferecem, pensava eu. Havia algo de místico nos questionamentos dos antigos filósofos que moviam uma espécie de busca interior. Nesta busca de experiências, o Santo Daime pareceu-me interessante, e, conversando com uma colega do curso, agendei uma visita, feita sob prévia entrevista.
- 22 O Santo Daime é uma religião brasileira fundada por Raimundo Irineu Serra² nos arredores de Rio Branco, no Acre. Surge no contexto de crise do primeiro ciclo da borracha e começo do segundo ciclo nas décadas de 1920 e 1930, de intensas migrações majoritariamente de nordestinos, e de desengano com a promessa de vida nova na extração da borracha, constituindo-se assim como uma espécie de “rito de ordem” frente à instabilidade social e crítica do momento (MONTEIRO DA SILVA, 1983).
- 23 Suas raízes culturais não podem ser claramente distinguidas, mas alguns estudos ressaltam matrizes como: práticas ayahuasqueiras indígenas, cultura seringueira amazônica, catolicismo popular ou rústico, esoterismo europeu, espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras (LABATE & PACHECO 2005).
- 24 A religião expandiu-se para fora do Acre e hoje existe em quase todos os estados do Brasil e no exterior. O culto é guiado pelos hinários, cânticos “recebidos do astral” – inicialmente recebido por Mestre Irineu e posteriormente por outros membros experientes, dando continuidade e renovação na trajetória mítica de cada grupo. É eminentemente extático, baseado em conhecimentos adquiridos durante a viagem ao mundo espiritual, ao astral. A bebida, junto a todo o conjunto ritual, é capaz de produzir uma viagem xamânica coletiva, práxis permeada por um todo cosmológico estendida a todos os participantes do rito (GROISMAN 1999).

- 25 A igreja, na qual faço campo e onde me iniciei, faz parte de um processo de expansão da religião iniciado nos anos 80, e foi fundada no ano de 2002 com o nome Céu do Beija-Flor, contando hoje com cerca de 30 membros fardados³ e assíduos.
- 26 No início de 2012 fiz minha primeira visita ao Céu do Beija-Flor, e outras foram sucedendo-se enquanto crescia o interesse, tanto pessoal quanto acadêmico. No campo, o valioso relativismo que apreendia nas cadeiras da universidade era testado. Minhas primeiras experiências eram relegadas a uma percepção puramente crítica, racionalista e cética, porém sem ser de todo racional, pois na razão percebemos a realidade com parcimônia. Sem qualquer costume a interpretações espirituais e religiosas do mundo, as mirações⁴ e sentimentos eram explicados à opaca luz de Freud.
- 27 A bebida e o ritual apresentam uma cosmologia, um senso estético e moral próprio. As razões da vida, da dor, da doença e da alegria, a realidade em si, em última instância é revelada durante um ritual. Esse processo de construção e reconstrução, de morte e renascimento, apesar de dolorido, é muito rico. Mas antes de assim perceber, no momento das primeiras experiências, da imersão no campo e da desconstrução que isso acarretava, eu me enrolava em questionamentos e reclamações.
- 28 Durante os trabalhos⁵, os hinos convocavam entidades indígenas ou africanas, como Tarumin, Currupipiraquí, Jurema e Ogum. Mas Jesus Cristo, São João, São José, Virgem Maria, arcanjos e outros entes das tradições cristãs europeias constituem o centro do culto. As primeiras eram para mim as legítimas representantes da religião, fundada por um maranhense negro, no transe com uma bebida indígena. À tradição cristã restava o meu rechaço, pois era uma crença que eu associava com a dominação e a colonização juntamente com todos os seus problemas.
- 29 Somente com a abertura gradual ao entendimento do outro, é que pude perceber a riqueza cultural do culto que presenciava, e assim penetrar no mundo daimista, fosse ele a cristianização de uma bebida indígena, ou a indianização do cristianismo. Gilberto Velho me serviria para refletir sobre essa situação, mas na época sua leitura estava distante de mim, e foi com o próprio hinário, dentro da “força”⁶ do daime que pude relativizar minha visão, e ter um pouco de humildade, algo imprescindível para o entendimento humano. Estava sendo guiado pelo hinário de Mestre Irineu, durante o trajeto xamânico de obtenção de saber no mundo invisível:
- Tu per si não me conhece
 Tu não sabes me apreciar
 Tu não sabes compreender
 A minha flor cor de jaci
 (Cruzeiro Universal, Mestre Raimundo Irineu Serra: Hino n°2)
- 30 Agora sim, a crítica de Velho (2004) à noção de *familiar* de DaMatta (1987), pois nem tudo o que é familiar é pelo pesquisador conhecido, e pior, encaixamos em locais fixos, como eu fiz com o cristianismo, impossibilitando uma visão mais próxima do objeto. “*Tu per si não me conhece, Tu não sabes me apreciar*” faz um alerta logo no começo do hinário, ao viajante presunçoso, cheio de si mesmo, que pode ficar sem compreender a “*flor de jaci*”, o saber e a riqueza que a viagem pode oferecer.
- 31 Abrindo-me ao entendimento do outro fui aos poucos tornando-me o outro, converti-me àquela visão de mundo. O lugar-comum onde eu colocava o cristianismo, por exemplo, foi relativizado – Cristo e os cristãos com os quais me deparava não fugiam aos ideais que eu pregava, pelo contrário, me pareciam exemplos de força contra a opressão e a dominação.

- 32 Ao final de 2012 fardei-me, aderi oficialmente à religião, envolvendo-me mais diretamente com o grupo, o que possibilitou uma relação mais próxima. Pude frequentar não somente os trabalhos oficiais com o daime, mas também ensaios, mutirões, aniversários, entre outras atividades que me propiciaram conhecer para além do dito oficial, das palavras medidas durante e após os trabalhos, mas também as brincadeiras, jocosidades e conflitos internos. De certa forma, o todo da vida social do grupo, participando mesmo sem querer desse todo.
- 33 Se cabe o neologismo, digo que faço uma “participação observante”, pois tornei-me um “nativo” que observa com os olhos da academia a cultura em questão. Em uma ocasião, quando conversava com um membro do grupo, esse me perguntou sobre a faculdade, o que eu iria estudar etc.. Disse a ele que pretendia estudar o daime, em especial o Céu do Beija-flor, sem saber qual seria sua reação. Sorriu com agrado e disse: -“É mesmo? Que legal, o Mestre vai te ajudar!”.
- 34 É visível que para ele, e também para mim, as coisas não são de todo separadas: tenho um compromisso com o grupo, talvez maior do que se fosse com um grupo indígena, que ora ou outra, após a pesquisa, regressaria. Por isso, algumas questões, principalmente as que envolvem conflitos, são delicadas de serem trabalhadas por mim, o que talvez não ocorresse com um observador externo.
- 35 No livro “*O Antropólogo e sua Magia*”, Vagner Gonçalves da Silva (2000) relata os trâmites do trabalho de campo no Candomblé. Entre outras questões, o envolvimento do pesquisador com o grupo é problematizado através de entrevistas com os pesquisadores do campo. A iniciação pode parecer um processo natural para alguns, e até necessária em um campo iniciático, onde muito da cultura é “*awo*” (em Iorubá, segredo), que só poderia ser investigado por um iniciado.
- 36 Mas é interessante perceber que as circunstâncias do trabalho de campo podem variar. O campo no Candomblé está permeado por redes de poder que envolvem, além de outros pesquisadores em disputa, membros do próprio terreiro, sendo comuns ciúmes e vaidades, principalmente por se tratar de uma estrutura bem hierarquizada. Mas são múltiplas as escolhas, e cada qual com suas conseqüências positivas ou negativas. Eu não posso dizer que optei por me iniciar no campo por interesses acadêmicos: antes, meu caso se assemelha à situação de Pierre Verger, ou Pierre Fatumbi (nome de iniciado), em entrevista concedida a Gonçalves da Silva (2000):
- Não foi algo calculado para fazer minhas pesquisas; me iniciei porque convivendo com aquela gente que falava de certas coisas entre si, eu podia participar das conversas, saber do que se tratava(...). Para ter o direito de conhecer estas coisas fiz minha iniciação- tinha não só o direito, mas a obrigação de saber (GONÇALVES DA SILVA 2000:99).
- 37 No mesmo livro de Gonçalves da Silva (2000) é interessante um contraponto, onde a distância do grupo tem suas vantagens, visto na entrevista com o pesquisador Norton Corrêa:
- NORTON CORRÊA: Uma pessoa que me levou para fazer feitiçaria me disse assim: “Estou te levando porque eu sei que você não quer ser pai-de-santo, mas não levo nenhum filho-de-santo meu porque eu levo ele hoje e amanhã ele me toca, ou seja, me faz feitiçaria. Então eu não ensino o pulo do gato pra ele.
VAGNER: Quer dizer, que para o antropólogo ele pode ensinar?
NORTON CORRÊA: Paro o antropólogo pode. E eu tinha muita abertura nessas casas porque eles percebiam que eu não queria ser pai-de-santo, não tinha interesse em

seguir a religião, tanto que eu nem tinha iniciação e fazia questão de não aceitar os convites (...) (GONÇALVES DA SILVA 1988:109).

- 38 De qualquer forma fiz uma escolha, e esta possui consequências, sejam boas ou ruins, são parte de um olhar específico a partir do qual construo meu trabalho. Fato ocorrido há algum tempo atrás, revela como a proximidade com o objeto pode prejudicar: quando pretendia realizar um trabalho sobre fronteira, identidade e mobilidade inter-religiosa com grupos ayahuasqueiros de Campo Grande, comprometi-me com um possível grupo interlocutor.
- 39 Era trabalho de aniversário do Céu do Beija-Flor, dia de festa, alegria e grandes preparativos. Na hora do trabalho a igreja lotou, cerca de sessenta participantes de outras casas e vertentes religiosas, ótima oportunidade de contato com esses. O cargo de “fiscalização”, atribuição àquele que mantém a ordem no salão, cuida dos participantes que passam mal, organiza o lugar onde cada pessoa ficará e tenta na medida do possível evitar muita dispersão do ritual, foi a mim atribuído.
- 40 Tudo corria bem: o daime foi servido, iniciou-se a concentração, após demos início ao hinário – maracá, e caderninho na mão, todos cantando. Nada fora do normal, exceto dois homens, integrantes de outro grupo, que insistiam em ficar para fora, e eu fazia o ingrato trabalho de pedir para que retornassem ao salão, ou que ao menos se sentassem de forma respeitosa – um estava com as pernas para o alto em uma cadeira, outro “jogado” em um banco fora do salão. Reduzi meu “importunismo”, e deixei-os de lado. Mas após o trabalho era claro o incômodo dos ilustres visitantes, com os membros da casa, em especial com os fiscais. Disso perdi a oportunidade de um contato interessante academicamente a um grupo religioso, um grupo das novas religiões ayahuasqueiras, conhecidas como *neo-xamânicas*.

Considerações Finais

- 41 “Iniciando-me” nas ciências e na religião, o estranhamento produz-se principalmente pelo embate entre os dois modos de conhecimento que se tornaram antagônicos durante a modernidade. A antropologia parte de determinadas *ideias-valor* como bem expôs Roberto Cardoso de Oliveira (1998), mas sua maior façanha é a capacidade dialógica. Essas *ideias-valor* fazem parte do diálogo.
- 42 Quando Malinowski desembarcou na praia das ilhas Trobriand, ou quando Lévi-Strauss chegou ao Brasil, para além dos encargos profissionais, iniciou-se um processo de conhecimento, do pesquisador sob o outro, sob outros costumes, crenças, formas de pensar e agir no mundo, mas também do pesquisador sobre si mesmo, que toma consciência de si, de seus costumes e formas de agir no mundo a partir da alteridade.
- 43 Espero, durante minha trajetória como pesquisador, expor através da etnografia a forma como o daimista simboliza, conhece, sente e age no mundo. Pôr em discussão, em diálogo, um mundo que é ao mesmo tempo tão próximo e tão diverso daquele que os colegas e amigos leitores vivem.

BIBLIOGRAFIA

- CLIFFORD, James. 1998. "Sobre a autoridade etnográfica". In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- DA SILVA, Vagner Gonçalves. 2000. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp.
- DAMATTA, Roberto. 1987. "Trabalho de campo na antropologia social; Trabalho de campo como rito e passagem". In: *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco.
- GROISMAN, Alberto. 1999. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- LABATE, Beatriz Caiuby & PACHECO, Gustavo. 2005. "As origens históricas do Santo Daime". In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique, *Álcool e Drogas na História do Brasil*. Belo Horizonte: Editora PUCMinas, pp. 231-255.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. "A Crise Moderna da Antropologia". *Revista de Antropologia*, v. 10, n.1 e 2.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2006. *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1984. "Tema, método e objetivo desta pesquisa". In: *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 17-34.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. 1983. *O Palácio de Juramidam Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, UFPE.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1998. "Olhar, ouvir, escrever." In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. 2000. "O antropólogo e sua magia." São Paulo: Edusp.
- VELHO, Gilberto. 2004. "Observando o Familiar". In: *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- WEBER, Max. 2006. *A "objetividade" do conhecimento nas Ciências Sociais*. São Paulo: Ática.

NOTAS

1. Comumente são chamadas Ayahuasqueiros grupos e religiões que têm como fundamento o consumo ritual da Ayahuasca em *quéchua* diz-se *aya*: cipó, lhana, linha; *huasca*: mortos, espíritos; ou seja cipó dos mortos. No Brasil, além de vários grupos indígenas que fazem uso ritual da bebida, surgiram no decorrer do século XX religiões sincréticas que se expandiram nos centros urbanos que também fazem o uso da bebida, dentre eles o Santo Daime, a União do Vegetal (UDV), a Barquinha, o Centro de Cultura Cósmica e uma série de outros movimentos sincréticos.
2. Raimundo Irineu Serra (1892-1971), conhecido como Mestre Irineu, foi o fundador da doutrina do Santo Daime. Acredita-se que essa fora recebida do astral pelo Mestre Irineu por intermédio da Virgem da Conceição, assim como seus 132 hinos, cânticos executados nos rituais daimistas sob o som de maracás e violões. Esses cânticos relembram a trajetória do fundador, os encontros

místicos com entidades espirituais, convocações a encantados da floresta e instruções aos membros da crença, e são base ritual e doutrinária da religião.

3. Fardado é o nome atribuído a toda pessoa iniciada na religião.

4. Miração é como comumente é chamado o estado de êxtase em que se tem visões influenciadas pela bebida, do verbo em espanhol *mirar*: ver.

5. Assim são chamados os cultos, os rituais no Santo Daime.

6. Força é o nome dado ao estado sensitivo/extático provocado pela bebida juntamente do ritual, é um estado de contato com o invisível e com as forças que o regem. É muito comum uma mudança de opinião, um afrouxamento das bases individuais, como o que estou relatando, pois no momento da força as afirmações dos hinos aumentam sua profundidade e capacidade de persuasão. É a palavra de algo maior instituído pelo ritual.

RESUMOS

Neste breve relato de campo faço uma reflexão sobre o trajeto etnográfico da pesquisa que venho realizando em uma igreja do Santo Daime, no Céu do Beija-Flor, desde 2012. A especificidade desta pesquisa é o meu envolvimento pessoal com o grupo estudado, onde sou um iniciado, membro ativo dos trabalhos da casa, um fardado. Para tal intento, trago para o diálogo experiências e reflexões de etnógrafos que vem estudando a sociedade moderna, contemporânea, aquela que acostumamos a vulgarmente denominar "nós". Como chave interpretativa, faço uma analogia entre o processo de iniciação acadêmica e religiosa, processos ocorrem em mim enquanto pessoa e pesquisador e que suscitam uma série de reflexões: Como fundamentar uma pesquisa objetiva sobre o grupo do qual faço parte como "nativo"? Quais são os benefícios e problemas do olhar de dentro de um iniciado? Quais reflexões esse tipo de pesquisa pode trazer para dentro da disciplina?

In this brief field report I make a reflection on the ethnographic research I have been carrying out since 2012 at a Santo Daime church called "Céu do Beija-Flor". My personal involvement with this group, where I am a "fardado" (initiate) and an active member, constitutes the specificity of this research. Therefore, I set a dialogue between the experiences and reflections developed by ethnographers who has been studying the modern, contemporary society, the one usually called "us." As an interpretive key, I make an analogy between the process of academic and religious initiation processes, processes that take place in me as a person and researcher, to pose series of reflections: How to base an objective research on the group to which I belong as "native"? What are the benefits and problems of looking at the research as an initiate? Which reflections this kind of research can bring into the discipline?

ÍNDICE

Keywords: Religion Anthropology, Urban Anthropology, Ayahuasca Religions, Santo Daime, Field Report

Palavras-chave: Antropologia da Religião, Antropologia Urbana, Religiões Ayahuasqueiras, Santo Daime, Relato de Campo

AUTOR

MATEUS HENRIQUE ZOTTI MAAS

Discente do Curso de Graduação em Ciências Sociais da UFMS

E-mail : *mateuszotti@gmail.com*