

## **Do campo para casa: afetações e transformações da pessoa na construção de pesquisas sobre usos rituais de psicoativos<sup>1</sup>**

Klarissa Platero (DSP/UFF)<sup>2</sup>

Lígia Platero (PPGJS/UFF)<sup>3</sup>

### Introdução

Com a redação deste artigo buscamos produzir reflexões sobre como é ser, simultaneamente, nativa e pesquisadora no campo do xamanismo ayahuasqueiro e de uma religião da ayahuasca, o Santo Daime. A partir da reconstrução narrativa de duas experiências que afetaram as autoras de formas muito particulares, argumentaremos sobre como essas afetações podem influenciar nos diferentes trabalhos de campo e na construção dos dados de pesquisa. Apresentaremos como nossas trajetórias, enquanto adeptas da religião, foram se transformando à medida em que nossas respectivas pesquisas de tese de doutorado foram ganhando substância e densidade acadêmico-científicas (Silva, 2013; Platero, 2018a).

O exercício de trabalhar teoricamente a realidade vivida (a participação) consiste no estabelecimento do diálogo com o conceito de afetação de Favret-Saada (2005[1990]). Nesse sentido, o problema aqui abordado é a afetação em situações de pesquisas, suas possibilidades e suas limitações na construção e na análise dos dados. Mais que “estar lá” e “escrever aqui”, como nos ensina Geertz (2013[1983]), pretendemos explorar justamente essa transição entre dois mundos, esse caminho percorrido ao “voltar de lá e chegar aqui”, do trabalho de campo à escrita do texto científico.

Como objetivos, buscamos dialogar com a bibliografia sobre religiões ayahuasqueiras e xamanismo ayahuasqueiro, que discute metodologicamente esse lugar de mediação. Discutiremos também o problema da afetação em campo conjugada ao processo de transformação da pessoa ao qual a mesma está submetida, enquanto

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

<sup>2</sup> Klarissa Almeida Silva Platero é socióloga, professora adjunta da Universidade Federal Fluminense, no Departamento de Segurança Pública (DSP) do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (InEAC). Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Sujeitos, Sociedade e Estado (Nepsse).

<sup>3</sup> Lígia Duque Platero é doutora em Ciências Humanas/Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA). Atualmente, é bolsista de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Justiça e Segurança (PPGJS) da Universidade Federal Fluminense.

personagem diretamente implicada nas experiências simbólicas provocadas pelo uso ritual de psicoativos (ayahuasca, rapé, sananga). Vamos explorar, portanto, situações de participação em campo, tratando dos riscos e dos cuidados a serem tomados em meio à observação participante, bem como as implicações no momento de análise dos dados observados e de escrita do trabalho acadêmico.

Este texto encontra-se estruturado em três seções. Na primeira, abordaremos a noção do “eu” a partir da realização de pesquisas em contextos de consumo ritual da ayahuasca. Na sequência, nos debruçamos sobre o conceito de afetação para, a partir de então, expor nossas reflexões acerca das afetações por que passamos enquanto uma ayahuasqueira socióloga e enquanto uma antropóloga ayahuasqueira.

A realização de pesquisas em contextos de consumo ritual da ayahuasca e a noção do “eu”

Realizar trabalho de campo e pesquisa em meio a situações de consumo ritual de psicoativos, sobretudo no grupo de própria adesão religiosa, é uma forma de realizar observação participante, com o esforço de estranhar o familiar (Velho, 1978). Labate (2004) propõe o uso do termo “antropólogo ayahuasqueiro” para se referir aos pesquisadores de grupos ayahuasqueiros que estão nesse lugar “entre”. A autora se refere a pesquisadores e pesquisadoras que também são participantes nos rituais do grupo ayahuasqueiro pesquisado e, nesse sentido, ao consumirem a bebida, acabam possuindo um olhar de dentro. Entretanto, simultaneamente, possuem uma visão de fora, devido ao olhar informado por teorias e metodologias de pesquisa que possibilitam a construção de um lugar analítico de autoria e análise. Assis (2017) propõe o uso da expressão “cientista social ayahuasqueiro”, expandindo o termo para as Ciências Sociais.

Pensamos que o uso desses termos valida o lugar analítico dos pesquisadores das religiões ayahuasqueiras e do xamanismo indígena, que podem ser vistos com estranheza e desconfiança tanto por religiosos e nativos dos grupos ayahuasqueiros como por cientistas sociais. Esses termos são valiosos ao explicitarem o lugar de mediação. Entretanto, há o risco de o termo ocultar identidades religiosas dos pesquisadores, dado importante para a compreensão de posturas políticas e analíticas.

Como vários pesquisadores do campo das religiões ayahuasqueiras já ressaltaram, a maioria dos pesquisadores desse campo de pesquisa é adepta ou se torna adepta dessas religiões ou grupos xamânicos ao longo dos respectivos trabalhos de campo. E, neste

sentido, entendemos que as identidades religiosas não invalidam as pesquisas, pois não existe objetividade absoluta em nenhum tipo de pesquisa científica (Kuhn 1971; Ginzburg, 1989). A maioria dos cientistas sociais e pesquisadores(as) em geral do campo de estudos da ayahuasca possui uma adesão religiosa ou maior afinidade mais ou menos velada com algum grupo do campo ayahuasqueiro, não sendo problemático explicitar essa afinidade no texto.

Concordamos com Assis (2017) quando afirma ser notável que muitas pesquisadoras e pesquisadores ayahuasqueiros acabam por deixar as religiões das quais faziam parte no começo de suas pesquisas, tornando-se ex-adeptos/as. Estes podem se tornar mais críticos com os sujeitos sociais que compõem as religiões pesquisadas. Entretanto, como pode ser observado nas pesquisas sobre ayahuasca, não é necessário abandonar a religião para a produção de pesquisas de qualidade. Tudo depende da capacidade individual de estranhar o familiar, e isso é construído a partir do diálogo com as teorias e as metodologias.

Pensamos que os trabalhos dos pesquisadores nativos não possuem mais qualidade, mas certamente a realização do trabalho de campo é mais segura para os próprios pesquisadores em contextos rituais (o setting ritual) conhecido previamente. Entende-se que o consumo das plantas professoras em meio às pesquisas nessa área é inevitável, já que é estimulado pelos interlocutores, e é considerado pelos nativos como pré-requisito para a construção de uma relação de confiança. Por outro lado, concordamos com Mercante (2006), quando este afirma que é necessário - ou ao menos desejável - que o(a) pesquisador(a) já tenha conhecimento prévio sobre o contexto ritual onde realizará a pesquisa, como uma tecnologia necessária para realizar a observação participante.

Fazer parte da igreja previamente pode abrir muitas portas com os interlocutores e líderes, devido ao prévio estabelecimento de relações de solidariedade e confiança. Por outro lado, as relações de lealdade e as hierarquias dentro da estrutura da igreja fazem também questionar a manutenção do distanciamento crítico que permite a liberdade de análise. Geralmente, há por parte dos pesquisadores(as) das religiões ayahuasqueiras participação nos rituais observados, ainda que tenham diferentes performances ao longo do ritual: seja como *visitante*, *fardado/a* (adepto/a) ou *dirigente*. O olhar sobre o ritual certamente será diferente em cada uma dessas posições, e as afetações também. No caso dos rituais com ayahuasca, em diversas situações, o/a pesquisador/a (nativo ou não) é influenciado pelo consumo de psicoativos e pelo contexto simbólico ritual (o setting), em

meio a rituais voltados para o *autoconhecimento*, para a *purificação*, para a *cura* e para a transformação moral e *espiritual* da pessoa. Em outras palavras, o calendário ritual do Santo Daime é voltado para a construção da pessoa *daimista*, em meio a uma rede de relações entre afilhados/as e padrinhos/madrinhas, comadres/compadres, em processos rituais que produzem a coesão grupal e noções de pertencimento à *irmandade*, ou à *família espiritual*, na qual estão incluídos os *guias espirituais* ou *donos da doutrina* (Platero, 2018a). Em meio a esse contexto simbólico cultural, o consumo de ayahuasca e de outras plantas professoras é uma agência que amplifica a experiência, levando a pessoa a adentrar em meio ao transe às imagens mentais contidas nas músicas que compõem o ritual, os *hinos*. Há momentos ao longo do trabalho de campo nos quais o/a pesquisador/a pode ter diversas experiências de transe, incluindo devoção, *miração* (visões espirituais sob o efeito da ayahuasca) e possessão.

Como bem descreve Lucas Kastrup (2016), os rituais do Santo Daime da vertente do padrinho Sebastião ocorrem em meio ao canto coletivo dos *hinos* (as músicas sagradas recebidas do *astral*), produzindo uma sensação e noção de unidade entre o grupo e o todo, reforçando a noção de “xamanismo coletivo” antes descrita por Fernando de la Roque Couto (1989) e Edward MacRae (1992). Como afirma Kastrup (2016), a maioria dos hinos é cantada em primeira pessoa, que pode ser quem *recebeu* o hino, o agente espiritual do *astral* que o *doou*, ou o coletivo que está cantando. Ainda de acordo com esse autor, a experiência subjetiva das pessoas adeptas do Santo Daime resulta da influência de *forças, energias ou entidades espirituais* que podem ser distinguidas pela natureza de pensamentos e sentimentos que despertam sobre os daimistas, manifestando nas atitudes o reflexo de tais influências, dentro e fora dos rituais. Nesse sentido, a “pessoa” daimista se identifica como ser possuidor de individualidade e privacidade, mas considera sua mente e seu corpo físico como receptáculos de *energias de entidades e espíritos* alheios à sua própria *pessoa*.

A noção do “eu” no Santo Daime expansionista ainda pode ser explorada em outros contextos de rituais, transformados devido a cisões e alianças com outros grupos religiosos ou xamânicos. Por exemplo, há contextos rituais nos quais ocorre a possessão, devido à aliança com a umbanda, e também há rituais nos quais há diálogos xamânicos com povos indígenas, como é o caso da *aliança* entre a igreja Céu do Mar (Rio de Janeiro) e o povo indígena Yawanawá (Pano) (Ferreira Oliveira, 2012; Platero, 2018a). Inovações

rituais podem estar produzindo também novas formas de produzir a “pessoa” no Santo Daime expansionista.

Voltando à questão do/a pesquisador/a em meio ao trabalho de campo, sempre haverá participação nos trabalhos de campo das pesquisas em contextos rituais do Santo Daime, e o/a pesquisador/a também sofrerá as influências (ou as afetações, como veremos adiante) de *energias*, *entidades* e *forças*. Essas influências repercutirão na sua relação com o objeto de pesquisa. Assim, podemos pensar que o distanciamento do objeto é construído principalmente no momento da escrita, através da construção do lugar analítico da autoria (Clifford, 1998). Esse distanciamento quase inevitavelmente fica prejudicado ao longo do trabalho de campo, quando o/a pesquisador/a também participa e passa por transformações em sua “pessoa”.

“Ser afetado” no trabalho de campo com ayahuasca: algumas gotas de teoria

Favret-Saada (2005[1990]) realizou uma pesquisa sobre a feitiçaria no Bocage francês. Em sua pesquisa, somente a partir do momento em que outras pessoas acreditavam que ela estava sendo alvo de feitiços – mais de um ano depois do início de seu trabalho de campo – ela começou a conseguir informações sobre feitiçaria. Mas não se tratava de comunicações verbais conscientes. Ela afirma que começou a fazer parte de um sistema de comunicação dentro do qual ela se tornava para os outros “a enfeitada” ou a “desenfeitadora”. Nesse sentido, ela passava a ser classificada como alguém que fazia parte do sistema de comunicação da feitiçaria. Assim, a partir de sua pesquisa, a autora demonstrou que a dimensão de “ser afetado” é uma dimensão central do trabalho de campo.

Entretanto, “ser afetado” não significa que ela fazia parte do mesmo sistema de crenças que os nativos. Nesse caso, não se trata de ter exatamente o olhar do outro, não se trata de “tornar-se nativo” propriamente. Mas ela argumenta que, para realizar observação participante, é necessário adentrar o sistema de comunicações verbais e não verbais que envolvem os nativos. Segundo a visão da autora, qualquer antropólogo/a é afetado/a em meio ao trabalho de campo. Entretanto, ao longo da escrita, a maioria dos seus colegas agia como se não fosse afetado, escrevendo as informações como se as tivesse conseguido em comunicações verbais, diretas e conscientes. Na realidade, muitas dessas informações são conseguidas em meio a um sistema de comunicação no qual o/a

antropólogo/a é afetado/a por comunicações não verbais, emoções e intensidades não previstas.

Nesse sentido, a autora questiona o que é observação e o que é participação em meio à observação participante. Para ela, a pesquisa não teria sido possível se fosse apenas observação, pois nada aconteceria. No caso de sua pesquisa, os nativos não queriam falar com ela sobre a existência de feitiçaria, já que isso era considerado no contexto da França em geral como algo inexistente ou *atrasado*, somente existente no passado ou em países africanos.

Somente quando ela foi colocada na posição de participante como *enfeitiçada* ou *desenfeitiçadora* que ela conseguiu ter informações sobre o que procurava. De acordo com a autora, havia o risco de perder-se em meio a uma aventura e de perder o foco no objeto de conhecimento. Entretanto, essa foi a maneira como ela conseguiu ter acesso aos dados que ela buscava.

Podemos afirmar que, em meio a pesquisas sobre religiões da ayahuasca ou em contextos de usos rituais com psicoativos, acontece uma situação semelhante: os pesquisadores/as não podem apenas observar, pois, nesse caso, nada acontece. Os adeptos não confiarão em alguém que não compartilha do mesmo *sacramento*. Ou não permitirão que a pessoa fique no recinto se não estiver tomando ayahuasca, por exemplo. Então, como lidar com as afetações e experiências humanas que ocorrem ao longo do trabalho de campo?

Favret-Saada argumenta que a maioria dos antropólogos nega seu lugar na experiência humana do trabalho de campo. Já ela não teve outra opção a não ser permitir-se ser afetada pela feitiçaria, adotando um dispositivo metodológico que a permitisse produzir um saber posterior à experiência de campo. De acordo com a autora, o que ela realizou não era propriamente observação participante (como pensavam seus colegas à época), mas também não se tratava de empatia, no sentido de colocar-se no lugar do outro, ou “tornar-se nativo”. Como afirma Goldman (2005, p.150), a autora vivenciou a experiência da feitiçaria, não a crença na feitiçaria.

De acordo com ela, os etnólogos franceses se esquivavam tanto de observar quanto de participar quando se tratava de feitiçaria, utilizando apenas alguns questionários com as elites rurais.

“No campo, meus colegas pareciam combinar dois gêneros de comportamento: um, ativo, de trabalho regular com informantes pagos, os quais eles interrogavam e observavam; o outro, passivo, de observação de eventos ligados à feitiçaria (disputas, consultas a adivinhos...). Ora, o primeiro comportamento não pode de forma

alguma ser designado pelo termo “participação” (o informante, ao contrário, é quem parece “participar” do trabalho do etnógrafo); e, quanto ao segundo, “participar” equivale à tentativa de estar lá, sendo essa participação o mínimo necessário para que uma observação seja possível. Portanto, o que contava, para esses antropólogos, não era a participação, mas a observação. Desta, eles tinham, aliás, uma concepção bastante estreita: sua análise da feitiçaria reduzia-se àquelas das acusações, porque, diziam eles, são os únicos “fatos” que um etnógrafo pode “observar”. Acusar é, para eles, um “comportamento”, é até mesmo o comportamento por excelência da feitiçaria, já que é o único empiricamente verificável, todo o resto sendo somente erros e imaginações nativas” (Favret-Saada, 2005[1990], p.56).

Nesse sentido, Favret-Saada permitiu-se participar das relações envolvendo a feitiçaria, e buscou retirar dessas experiências os seus dados de campo. Entretanto, criticava também o que chamou de narcisismo de antropólogos pós-modernos que se fazem centrais em suas narrativas antropológicas. É com base nessas reflexões teóricas que vamos narrar, na próxima seção, nossas experiências de trabalho de campo, afetações e nossas reflexões delas advindas.

## Reflexões sobre afetações em duas experiências de trabalho de campo

Nesta seção, buscamos, de maneira exploratória, analisar situações de afetos em meio aos respectivos trabalhos de campo nos quais as duas pesquisadoras estiveram implicadas. A primeira realizando trabalho de campo sobre mortes violentas em meio à perícia criminal da capital Rio de Janeiro (Silva, 2013; Platero e Vargas, 2017). Esta, como adepta do Santo Daime à época, acabava passando também por transformações da “pessoa” em meio ao seu trabalho de campo, devido à sua aproximação com os corpos mortos e, de acordo com a cosmologia do Santo Daime, seus *espíritos*. A segunda realizando sua pesquisa sobre os diálogos xamânicos entre os adeptos do Santo Daime da igreja Céu do Mar, localizada no Rio de Janeiro, e pajés do povo indígena Yawanawá (Pano) (Platero, 2018a). Assim, buscamos analisar situações em nossos trabalhos de campo nas quais fomos “afetadas” direta ou indiretamente devido ao contexto simbólico de consumo ritual da ayahuasca.

Em outras palavras, de um lado, falaremos da experiência de uma ayahuasqueira e socióloga enquanto inserida em seu trabalho de campo sobre construção social e institucional do homicídio doloso. De outro lado, narraremos a experiência de uma antropóloga ayahuasqueira quando da realização de seu trabalho de campo sobre *aliança*

*espiritual* e familiar entre o povo indígena Yawanawá (Pano) e uma igreja urbana do Santo Daime. As autoras participaram assiduamente do calendário de rituais do Santo Daime na igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro, entre 2012 e abril de 2017. Mensalmente, eram realizados entre três e quatro rituais, dentre os quais muitos tinham a presença de lideranças do povo indígena Yawanawá (Pano), como rituais de trocas simbólicas.

#### A ayahuasqueira socióloga

Nesta primeira experiência, a pesquisadora realizava seu doutorado sobre mortes violentas, especialmente os homicídios dolosos. Seu trabalho de campo consistia em observar as receitas profissionais dos operadores da polícia técnico-científica quando da realização das chamadas perícias em local de morte, as *perícias de local*.

Antes da realização deste trabalho de campo, no decorrer das leituras de centenas de processos jurídicos sobre homicídios, a primeira autora deste texto, Klarissa, começou a ver/sentir *espíritos* em todos os lugares, iniciando um processo supostamente semelhante ao de uma síndrome do pânico. Ao visitar o México, na festa de Dia dos Mortos, em 2010, Klarissa via mortos nos rostos das crianças vestidas em suas fantasias devido à festividade popular. Naquele país, começou a frequentar a igreja de Santo Daime ligada ao ICEFLU chamada Céu de Guadalupe. Ao realizar um ritual chamado *Trabalho de Finados*, com consumo ritual da bebida ayahuasca, visualizava nas *mirações* os *espíritos* das vítimas que constavam nos processos jurídicos, então seu objeto de análise. Assim, no México, Klarissa passou por um processo de conversão, que é também um processo de transformação da pessoa, adotando uma nova moral e adentrando em uma nova cosmologia, em um mundo visível permeado pela ação do mundo invisível e seus espíritos.

Ao regressar ao Rio de Janeiro, passou a frequentar a igreja Céu do Mar ao mesmo tempo em que iniciou seu trabalho de campo junto aos peritos criminais da Divisão de Homicídios da Capital Rio de Janeiro, no verão de 2012. Foi neste contexto que ela vivenciou o episódio sobre o qual passaremos a discorrer a partir de agora.

Klarissa estava em mais um local de morte, acompanhando as receitas práticas de um papiloscopista que se dedicava a colher marcas de impressões digitais de um suposto sujeito autor em um veículo dentro do qual se encontrava um corpo morto por dezenas de

projéteis de arma de fogo. Depois de quase uma hora sob o sol escaldante do verão carioca, a socióloga subitamente desmaiou. Ao despertar, percebeu que toda a equipe de policiais civis que estava no local observava o entorno, com as respectivas armas apontadas para diferentes direções. Eles receavam que ela tivesse sido alvejada por um projétil, segundo lhe contaram posteriormente. A pesquisadora foi levada à varanda de uma casa, onde recebeu os primeiros socorros de um médico legista que fazia parte da equipe da perícia. Minutos depois, encerrados os exames perinecroscópicos relativos àquele homicídio, a pesquisadora retornou à viatura junto com os peritos, que a levaram para sua casa com todos os cuidados (Silva, 2013, p.232).

Dias depois, em conversa com algumas adeptas da igreja Céu do Mar, a pesquisadora concordou com a interpretação que lhe foi dada. Segundo esta interpretação, aquele episódio havia sido uma experiência mediúnica, na qual ela *havia emprestado seu aparelho para o espírito daquele corpo morto fazer a sua passagem a outro plano não visível*. Nas palavras das daimistas, ela havia sido *médium de transporte* para aquele *espírito sofredor*. As adeptas disseram à Klarissa que ela havia experienciado, na rua, o que se experienciava no salão da igreja nos *Trabalhos de Iluminação*. Nesses rituais, a performance se dá sob uma narrativa cantada em hinos que versam sobre *levar luz aos espíritos da escuridão* (estes considerados sofredores ou eguns, zombeteiros e obsessores), *iluminando-os* a partir de sua possessão e ingestão da bebida daime (ayahuasca), ritualizando, assim, a inserção de *luz na escuridão* e a conseqüente evolução desses espíritos (Platero, 2018a).

A ayahuasqueira socióloga só retornaria ao seu campo de pesquisa um mês depois deste incidente para realizar o último dia de trabalho de campo, encerrando esta fase da pesquisa. Neste caso, ser adepta do Santo Daime contribuiu para superar as afetações deste campo sobre mortes violentas.

#### A antropóloga ayahuasqueira

Devido ao seu trabalho de campo, entre junho de 2015 e maio de 2017, Lígia vinha participando de uma variedade de rituais incluídos no calendário da igreja Céu do Mar, incluindo os *trabalhos dos índios*. Lígia passou a participar também de outros contextos rituais experimentalistas, tais como os rituais das *Santas Dietas* (Platero, 2019). As *Santas*

*Dietas* constituem interditos alimentares, sexuais e de consumo de outras substâncias psicoativas, tais como rapé e cannabis. E são inspiradas nas dietas realizadas pelos Yawanawá, como um dos elementos dos diálogos xamânicos que vinham ocorrendo nessa igreja do Santo Daime, desde 2009. Uma das questões dialógicas inspirada nos Yawanawá era a restrição do consumo de açúcar. Se para os Yawanawá esse interdito se relacionava à oposição doce/amargo, sendo o doce uma substância que inibia a ação dos espíritos das medicações sobre o corpo, para os daimistas o interdito de algumas substâncias como o açúcar, e o rapé e a cannabis<sup>4</sup> se dava como forma de combater os vícios (Platero, 2018a; 2019).

Foi neste contexto de seu trabalho de campo que Lígia também passava por transformações rituais da “pessoa”. Devido a esse contexto de experimentalismo da *aliança* com os Yawanawá, aumentava a variedade de settings rituais, e aumentava também o número de plantas psicoativas disponíveis que eram utilizadas ao longo do trabalho de campo de Lígia, incluindo também o rapé, a sananga e o kambô.

Um desses settings rituais ocorreu entre julho e agosto de 2016, quando Lígia passou vinte dias na terra indígena Rio Gregório, sobretudo na aldeia Mutum, participando do Festival Yawanawá, que faz parte do turismo xamânico da localidade (Platero, 2018a). De volta ao Rio de Janeiro, e em meio ao prazo para concluir o trabalho de campo para a conclusão da tese de doutorado, viu-se ansiosa para obter o máximo de experiências rituais junto ao povo Yawanawá. Desta forma, entre os dias 28 de abril e 1 de maio de 2017, Lígia participou nessa cidade de quatro rituais seguidos, cada qual com duração superior a oito horas. Esse retiro junto a uma comitiva Yawanawá foi organizado por um grupo ligado ao xamanismo urbano da *linha* do Fogo Sagrado.

Havia rituais de cantos (*saites*) da comitiva Yawanawá com o consumo concomitante de *uni* (ayahauasca), rapé e sananga, sendo que, nestes mesmos rituais, havia a inserção de cânticos de outros grupos xamânicos, como dos guardiões Huni Kuin, de uma xamã mexicana e uma pajé Guarani. Além de não estar habituada a esses contextos rituais, Lígia vinha sendo afetada por regras e valores de alguns adeptos da igreja onde frequentava. Tais moralidades a levaram a beber grande quantidade de *uni* (ayahauasca) em cada um desses rituais subsequentes. Em paralelo, soma-se outra

---

<sup>4</sup> Nesse caso, o uso excessivo de algumas plantas professoras tais como rapé e *cannabis* também era considerado um vício.

moralidade disseminada por alguns adeptos da mesma igreja, segundo a qual não se devia “desperdiçar” o daime em vômitos, uma reação de *purificação* muito comum nos rituais com a bebida. Isso fez com que Lígia tomasse muita quantidade de daime e, ao mesmo tempo, bloqueasse a reação natural do organismo em expelir a bebida em excesso. Ainda havia uma terceira moralidade envolvida, esta relacionada às falas da pajé (Platero, 2018) líder desses rituais, que consistia no fato de que quanto mais a pessoa tomasse rapé mais valerosa ela se tornava perante o grupo. Isso também veio a afetar Lígia na maneira como utilizava as medicinas ao longo desse conjunto de rituais.

Após o segundo dia desse retiro, Lígia começou a sentir experiências e afetações de ser perseguição por espíritos e/ou pela própria pajé que liderava o conjunto de rituais. O resultado ao final dos quatro dias foi um “transtorno delirante temporário” - como foi diagnosticado por um psiquiatra com vasta experiência no atendimento de pessoas com os mais diversos tipos de reações adversas a partir do consumo de substâncias psicoativas. O tratamento realizado com médicos homeopata e psiquiatra, além de terapias ocupacionais como pintura, artesanato, dança e jardinagem durou cerca de três meses, tempo este em que não houve a menor possibilidade de Lígia trabalhar na tese de doutorado.

Tal incidente produziu afetações tais que levaram Lígia a um relativo afastamento pessoal da religião Santo Daime e ao encerramento súbito do trabalho de campo. Pensamos que a situação extrema que resultou na finalização brusca do trabalho de campo ocorreu devido a vários fatores. Dentre estes, destacamos a participação em um número excessivo de rituais subsequentes com o consumo de ayahuasca e outras medicinas da floresta, em um contexto ritual (*setting*) ao qual ela não estava acostumada, e com pessoas com as quais ela não havia estabelecido relações de proximidade ou de muita confiança. Meses depois, alguns adeptos da igreja Céu do Mar acreditaram que isso ocorreu devido a “muita mistura de linhas espirituais”.

Como mencionou Labate (2004), a esposa do dirigente do grupo Caminho do Coração não aconselhava circular em muitos grupos ayahuasqueiros, porque isso poderia inclusive resultar em *surtos*. De fato, é verdade que participar de muitos rituais com contextos rituais, sistemas simbólicos e interditos distintos pode provocar confusões mentais que não apenas atrapalham a pesquisa, mas a vida do/a pesquisador/a como um todo. Nesse sentido, fazer trabalho de campo em meio a rituais na rede ayahuasqueira exige certos cuidados, que não podem ser menosprezados.

Depois de recuperada, a partir de setembro de 2017, Lígia voltou à escrita da tese e se afastou dos rituais com daime (ayahuasca), tendo participado posteriormente de poucos rituais ingerindo pequenas quantidades de daime (ayahuasca). Pensamos que, no caso de Lígia, esse afastamento foi fundamental para que ela conseguisse atingir a distância analítica desejada e esperada ao longo da análise e escrita da tese (Velho, 1978).

Felizmente, nossas experiências, especialmente a de Lígia, tiveram um final bem-sucedido, o que nos leva recomendar aos demais pesquisadores interessados em estudar este tema que, ao longo do trabalho de campo, atentem-se aos riscos (e aos benefícios) relacionados à quantidade e à variedade de substâncias psicoativas disponíveis para serem consumidas em um mesmo ritual.

## Reflexões finais

Buscamos com este artigo trazer reflexões sobre as diferentes formas de afetações que ocorreram ao longo de nossa trajetória enquanto doutorandas de Ciências Humanas e Sociais. Num caso, vimos como uma socióloga interessada em compreender o objeto homicídio doloso foi afetada pelas vivências em rituais com consumo de ayahuasca no contexto do Santo Daime expansionista. No outro caso, vimos como uma antropóloga que fez trabalho de campo em contextos rituais do Santo Daime da *linha do Padrinho Sebastião* em diálogo com o xamanismo Yawanawá sofreu afetações que não somente a levaram a encerrar abruptamente seu campo de pesquisa, como também a levaram a se colocar em situações de risco. Entendemos que a experiência de Lígia é boa para pensar sobre como a vivência de trabalhos de campo que pressupõe o consumo de plantas psicoativas em múltiplos settings pode ser arriscado para pesquisadores e pesquisadoras interessados neste tema.

As afetações ao longo da observação participante (Favret-Saada (2005[1990])), transformaram a nossa relação pessoal com o sistema de pensamento e de práticas religiosas do Santo Daime, e com os atores sociais que a envolvem. Por muito tempo ao longo da pesquisa de Lígia, nós nos questionávamos a respeito da possibilidade de distanciamento do objeto, e sobre as implicações de se realizar observação participante em um contexto no qual se passava boa parte do tempo durante os rituais sob o efeito das

medicinas, principalmente ayahuasca, mas também - em bem menor medida - rapé, sananga e kambô.

A reflexão final que buscamos produzir com este texto vai ao encontro da ideia de Favret-Saada (2005[1990]) segundo a qual o distanciamento do campo de pesquisa se dá ao longo do processo de escrita do texto científico, especialmente no que se refere ao momento de análise da participação no campo. E entendemos que isto não é exclusividade de pesquisadores ayahuasqueiros, sendo intrínseco a quaisquer linhas, campos e objetos de pesquisa das Ciências Humanas e Sociais, uma vez que se busca estranhar o familiar e familiarizar o estranho (Velho, 1978).

## Bibliografia

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. Em: CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

COUTO, Fernando de la Roque. **Santos e Xamãs**. Dissertação de Mestrado. UnB. 1989.

FAVRET-SAADA, Jeane. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, n. 13: 155-161, 2005. [Edição original 1990]

\_\_\_\_\_. “Être Affecté”. In: Gradhiva: **Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie**, 8. pp. 3-9. 1990.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. **Yawa-Nawa: Alianças e pajés nas cidades**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis/SC, 2012.

GEERTZ, Clifford. **O saber local – novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis/RJ, Ed. Vozes, 13ª ed., 2013. [Edição original 1983]

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. Em: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, pp.143-179.

GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**, n.13: 149-153, 2005.

KUHN, Thomas. **La estructura de las revoluciones científicas**. Fondo de cultura económica. México, 1971.

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

MERCANTE, Marcelo. **Images of healing: spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a brazilian ayahuasca religious system**. PHD em Ciências Humanas, Saybrook Graduate School and Research Center, California. 2006. pp:39-72.

PLATERO, Klarissa Almeida Silva e VARGAS, Joana Domingues. Homicídio, suicídio, morte acidental... “o que foi que aconteceu”? **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, vol.10, n.3, set/out/nov, 2017, pp.621-641.

PLATERO, Lúgia Duque. La dieta del muká: Como transposición de jerarquias entre los Yawanawá en Brasil. **Plantas Sagradas en las Americas**, Ajijic/Guadalajara/México, 2018.

\_\_\_\_\_. **Reinvenções daimistas: uma etnografia da aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano)**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2018a.

\_\_\_\_\_. Reinvenções Yawadaime: Traduções equívocas, sincretismos e controles sociais informais do consumo das medicinas da floresta em contexto interétnico. **Reunião de Antropologia do Mercosul**, Porto Alegre, Anais Eletrônicos da XIII RAM, 2019.

REHN, Lucas Kastrup. Texto e contexto da música no Santo Daime: algumas considerações sobre a noção de “Eu”. **Mana** 22(2): 469 – 492, 2016.

SILVA, Klarissa Almeida. **A construção social e institucional do homicídio: Da perícia em local de morte à sentença condenatória**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA, Tese de doutorado, 2013.