

Incorporação Etnográfica: pesquisa, mediunidade e ontologia (re)flexível(iva)

Alberto Groisman¹

¹Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

As reflexões sobre a mediunidade nas ciências sociais têm sido frequentemente construídas de forma inconsistente. Parece que essa incoerência está ligada a uma convicção epistemo-metodológica, ou seja, que a mediunidade é um “fenômeno” do “outro”, “nativo de cosmologias espiritualistas”. Em contraste, o depoimento desse suposto “nativo” argumenta que o pesquisador também é médium, queira ou admita ser, ou não. A relutância em aceitar esse princípio teocosmológico é também frequentemente motivada pelas implicações do prestígio entre pares. Este artigo tenta abordar analiticamente um acontecimento ocorrido em um trabalho de campo entre daimistas no final da década de 1980, quando incorporei uma entidade. O artigo explora a analogia “médium-etnógrafo”, em particular abordando questões levantadas desde uma alusão crítica à “formação” em antropologia e à experiência do que chamo “incorporação etnográfica”. A partir de experiências como a abordada gradativamente, elaborei e comecei a conviver com o que eu chamo de ontologia (re)flexível(va).

Palavras-chave: Mediunidade. Etnografia. Experiência de Campo. Incorporação Etnográfica. Ontologia (re)flexível(va).

Ethnographic Incorporation: research, mediumship and (re)flexible(ive) ontology

Abstract

Reflections on mediunity in the social sciences have often been inconsistently constructed. It seems that this inconsistency is linked to an epistemological-methodological conviction, that is, mediumship is a “phenomenon” of the “other”, “native of spiritualist cosmologies”. In contrast, the testimony of this supposed “native” argues that the researcher is also a medium, whether he wants to or admits he is, or not. An unwillingness to accept this theo-cosmological principle is often motivated by the implications of peer prestige. The article analytically try to address an event that occurred in a fieldwork among daimistas in the late 1980s, when I incorporated an entity. The purpose of the article is, therefore, to explore the analogy “medium-ethographer”, particularly by addressing issues raised from a critical allusion to anthropologist “formation” and the experience of “ethnographic incorporation. From the experience and gradually I elaborated and began to live with what I would call an (re)flexible(ve) onthology.

Keywords: Mediunity. Ethnography. Fieldwork Experience. Ethnographic Incorporation. (re)flexible(ve) Onthology.

Recebido em: 02/05/2021

Aceito em: 09/08/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Preâmbulo

Logo, quando cheguei ao Céu do Mapiá no início de 1989, fui recebido com uma narrativa muito sintética do mundo que estava prestes a encontrar. Eu já sabia que Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, havia sido um médium espírita kardecista. E que havia em seu passado, antes de conhecer a bebida Daime, incorporado os espíritos de Bezerra de Menezes e Antonio Jorge – entidades muito conhecidas no mundo do Espiritismo Kardecista – para ajudar pessoas que o procuravam. Numa das primeiras visitas à vila do Céu do Mapiá, meus anfitriões me apresentaram o que seria uma construção recente e que chamaram de *Casa da Estrela*. Me disseram que ela havia sido construída a mando do Exu Tranca Rua. Contaram que Padrinho Sebastião, que era a principal liderança do Santo Daime na época, havia passado por um período muito difícil que estava se encerrando. E que havia enfrentado muitos problemas, particularmente de saúde. Que contava que tinha ficado incorporado pelo Tranca Rua por algum tempo, período em que *doutrinava* a entidade, a fim de que se tornasse um *aliado* do Santo Daime. E que, após o período, Tranca Rua havia sim sido doutrinado e para celebrar essa conversão teria ordenado a construção da Casa da Estrela. A “Estrela”, como era chamada, havia se tornado o lugar onde se faziam os trabalhos de cura. Num sumário e sintético momento de minha pesquisa de campo, fiquei sabendo de novos e fundamentais conteúdos sobre mediunidade, alianças espírito-políticas e doutrinação. Entretanto, amarrado por demais formalmente a um projeto de mestrado de focar a controvérsia Santo Daime/xamanismo, não dei a devida atenção às narrativas que ouvia.

1 Introdução

A *difusão* da noção de antropologia simétrica (LATOURET, 2005) teve grande repercussão na antropologia contemporânea, pelo menos no Brasil. De certa forma, equacionava o “problema” das relações de poder entre antropólogo(a)s e nativo(a)s, para além de serem *humanos*, e intensamente relacionados. O que parece está em jogo é o *direito* de formular generalizações culturalistas sobre *os nativos*, do tipo *eles são assim, eles pensam assim, eles agem assim, etc.*, numa generalização também de gênero. A principal implicação era a questão de afirmar-se como *autoridade* quanto à *cultura dos outros*, talvez, e ainda, um resquício do vínculo do(a)s antropólogo(a)s com um pensamento colonialista.

Esse movimento talvez tenha sido desencadeado de forma mais intensa, já que de uma forma ou de outra se discutia essa questão entre antropólogo(a)s, com a proposição de um *perspectivismo ameríndio* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e que, por sua vez, teve

como desdobramento a formulação da chamada *virada ontológica*, que, de certa forma, tomou corpo com a contribuição de Phillipe Descola (2006) e a ideia de *multinaturalismo* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Embora não seja o caso aqui apresentar conceitos e definições para qualificá-los ou desqualificá-los, toma-se como um ponto de partida desta reflexão que formulações – sistemáticas, difusas, analíticas, míticas, explícitas ou implícitas – sobre o que é o ser e o mundo são – pelo menos – *parâmetros* centrais na volição social e cósmica dos humanos. Também é tomado como preliminar que o advento do que chamamos *ciência* na trajetória da presença humana no planeta foi uma ruptura fundamental das relações de poder e da forma com que os humanos passaram a ocupar e a explorar o mundo. E, nesse sentido, novos critérios foram adicionados aos disponíveis para influenciar escolhas e práticas de pensar e viver. Desse modo, um critério – particularmente por sua eficácia localizada – passou a ser o condicionador mais relevante para prover plausibilidade para afirmações sobre o que é o ser e o mundo: a possibilidade, ou não, de demonstrar – empírica e *visivelmente* – os enunciados formulados. O domínio desse critério sobre outros implicou associar a ciência a uma só possibilidade de formulação sobre o que é plausível quando se trata de abordar o ser e o mundo: a *demonstrabilidade*. A demonstrabilidade se torna então critério para determinar se um enunciado sobre o ser e o mundo é *racional* ou não. E, por outro lado, ao compartilhar densa e competitivamente o espaço das disputas quanto à eficácia dos enunciados, influencia o advento de polarizações e binarismos.

Entretanto, nas últimas décadas, há uma reação à manutenção da demonstrabilidade como parâmetro para estabelecer plausibilidade e consistência a outras formulações. Em meados dos anos 2010, Descola (2013) e Latour (2013) retomaram o debate ao sugerir a ideia do *pluralismo ontológico*, como um bálsamo para os dilemas dos antropólogos de conviver e ter que abordar as ontologias *dos outros*, que encontravam na pesquisa de campo, sem deslegitimá-las como formas inconsistentes de ver o mundo. Uma problematização que se desdobra dessa reação: o *status* da narrativa etnográfica, em geral, é considerada *insuficiente* para sustentar a plausibilidade e a consistência das formulações das vidas e das sociedades *narradas*.

Antes, Terence Blake, ainda nos anos de 1980, publicou um trabalho de grande relevância para o debate sobre aquilo a que chamou *flexi-ontologia pluralista*. O autor resume as contribuições de Deleuze, Lyotard, Serres e Feyerabend, e, de acordo com Blake (1981), uma ontologia pluralista e flexível é uma característica central da contribuição desses autores. Particularmente, de Feyerabend, Blake recupera as vertentes que subjazem ao seu *anarquismo epistemológico*: anarquismo, ceticismo, relativismo, e cosmologia pluralista. De Serres, entre outras questões, Blake recupera uma declaração sobre como ocorre a relação do *corpo* (ou pessoa) de conhecimento com o mundo: “O meu corpo [...] não está mergulhado num espaço único e especificado [...]. Ele vê num espaço projetivo, toca, acaricia e manipula numa variedade tipológica, sofre noutro e compreende e comunica num terceiro” (LA DISTRIBUTION, 1977, p. 201).

Blake registra que, de acordo com Serres, habitamos uma multiplicidade de realidades, de espaços incomensuráveis em ligações desordenadas e flutuantes. Mas essa multiplicidade enxameada de espaços diversos “[...] é reprimida pelo suave espaço unificado de transporte e deslocamento sem obstáculos, por um espaço

racional universal” (BLAKE, 1981, p. 59). Em suma, Serres condena o *cientificismo*, ou a crença de que só a ciência tem razão. Nesse sentido, aquilo a que poderíamos chamar *sensação de objetividade* é radicalmente *local* no tempo e no espaço, e, portanto, relativa. Uma objetividade universal, pressuposta pela racionalização da ciência, não seria, portanto, possível.

Este artigo é uma contribuição derivada dessas reflexões, a partir de uma experiência de campo. Explora enunciados, fronteiras epistemológicas e estabilidades ontológicas. Foi motivado por uma revisitação de imponderabilidades de pesquisa de campo realizada há quase 30 anos. Revisita memórias e diários de campo para levantar questões que têm a ver com o contemporâneo, a problematização das polarizações que envolvem a ciência e a academia, e anota constatações provisórias e interrogações sobre a formação de quadros e agências dos *mundos* para onde nos voltamos quando pensamos *etnografia* e *mediunidade*.

Etnografia e mediunidade são categorias que se referem a *eventos* que têm intrigado tanto *estudiosos, praticantes*, mas que de fato são – em todas as circunstâncias – *estudiosos-praticantes*. Por outro lado, porque as duas encerram circunscrições dispositivas bastantes referencialmente reconhecíveis. A etnografia tem sido associada à antropologia por uma apropriação histórica, e a mediunidade no Brasil se refere ao que considerando a noção de *continuum mediúnico* de Candido Camargo (1961)¹, ao Espiritismo.

Tomando a correspondência entre etnografia e mediunidade como uma analogia heurística que pode servir para tomarmos criticamente uma hierarquia de saberes, me aproximo dos enunciados críticos de Gregory Bateson quanto ao alcance deletério de condicionamentos epistemológicos (e ontológicos) no advento do alcoolismo. Bateson (1972) recorre a uma abordagem da eficácia do método dos Alcoólicos Anônimos nos Estados Unidos para concluir que se trata de uma estratégia de descondicionamento epistemológico. E me arrisco a considerar (também inspirado por Bateson) que as analogias são estratégicas não só para estimular descondicionamentos, mas também para enfrentar o impasse analítico induzido pela tensão de reificar a “realidade” a critérios materialistas e racionalistas de escrutínio.

Este manuscrito procura também evitar afirmações conclusivas. É um conjunto de notas e de reflexões até certo ponto ainda fragmentadas. O texto procura muito mais levantar questões e instabilidades, do que sublimar os inconvenientes das leituras em síntese, e conclusões afirmativas ou positivas. O meu objetivo neste manuscrito não é elaborar um argumento fenomenológico sobre a analogia entre etnografia e mediunidade, por isso, vou mencioná-la só pontualmente. Nem vou entrar numa configuração sistemática do que aproxima a experiência do etnógrafo da experiência do médium. O meu propósito aqui é focar e problematizar as condições que nos encorajam a segregar a *inevitável* sensibilidade da convivência. É também abordar como as experiências de acontecimentos do campo se tornam relevantes. Particularmente aquelas em que convicções racionalistas e materialistas são postas em risco, e em xeque, pelas *vivências* e *realidades empíricas*.

¹ Em outro trabalho (GROISMAN, 2013), procurei desdobrar o argumento de Cândido Camargo numa alusão a este *continuum*, elaborando a categoria *multiespiritualismo*, e em contraponto com a noção de multinaturalismo de Viveiros de Castro (2004).

De uma forma ou de outra – não sei se há como descondicionar – o desafio é que o texto etnográfico em geral não deixa de ser uma *reificação* da experiência do campo e da vida. Não obstante, é eloquentemente problemático ler uma evocação do campo fundamentada num “binarismo corpo-mente ou emoção-razão”². Pois se percebe que essas etnografias transpiram um constrangimento: o de mencionar eventos e enfrentar os dilemas implicados talvez inevitavelmente numa convivência consistente e diligente³ no campo. Particularmente com pessoas *reconhecedoras* da existência de forças invisíveis interferentes no *plano sociofísico*. O que parece é que o risco que menciono mais acima nos condiciona a selecionar e eventualmente omitir eventos pelas conveniências e inconveniências do *jogo do prestígio acadêmico*. Bem problematizada pelo parecerista anônimo que menciono na nota 2, a analogia *metaontológica* entre a agência da etnografia e da mediunidade tenta descondicionar a narrativa desse binarismo, com o recurso primeiro de um *narrativismo* (ou um engajamento prioritário na narrativa) do campo, e de outro, de combinar *reflexividade* com *flexibilidade intelectual*.

Em suma, tento nesta contribuição equilibrar-me precariamente de modo a não cair na armadilha hierárquica. Embora não considere suficiente a noção de pluralismo, o que proponho neste trabalho é a coexistência no debate acadêmico de diferentes formas de saber, mesmo aquelas que desafiam as convicções mais profundas, evitando a circularidade dos argumentos clássicos e/ou convencionais de uma ciência racionalista.

Primeiro, eu incluo anotações que têm como objetivo situar o leitor no tema abrangente. Após, procuro apontar e problematizar perspectivas e aspectos associados ao argumento central sobre analogias entre o aprendizado de ofícios e tarefas sociais que aparentemente nada têm a ver entre si, o da mediunidade e o da etnografia. Nesse sentido, utilizo a noção de *incorporação* como um exercício para pensar um predicativo comum e apresento uma situação vivida num trabalho de campo como parâmetro de reflexão. Em seguida, procuro discutir implicações e condições epistemológicas envolvidas no fazer etnográfico que implicam pensar uma *ontologia dialógica*, que chamo *(re)flexível(iva)*.

Vale registrar também que Espíritas no Brasil são em geral reconhecidos como pessoas que se sentem vinculadas por uma ligação intelectual-espiritual com o movimento desencadeado pela obra de Allan Kardec⁴. A obra de Kardec inspirou diferentes codificações e decodificações, tendo influenciado de fato um amplo conjunto do que se poderia chamar sistemas de organização religiosa, desde o chamado Espiritismo Kardecista, passando por religiões de diálogo com tradições africanas, como a Umbanda. Influenciou ainda o Esoterismo e o movimento New Age no Brasil, e, particularmente, o *movimento, doutrina, religião, sistema religioso, rede religiosa*, aqui há definições para todos os gostos, mas reconhecido popularmente na vida e na literatura por *Santo Daimé*.

² Ou como um parecerista anônimo definiu este aspecto do pensamento acadêmico dominante.

³ Lembremos da publicação dos diários de Malinowski (1997) – que, mesmo que ilegítimos e desleais com o espírito do autor, ver Groisman (2020), revelaram bastidores do campo tratados como academicamente inconfessáveis.

⁴ Pseudônimo ou nome de entidade *canalizada* por Hippolyte Léon Denizard Rivail, nascido em Lyon, e que, curioso com o magnetismo animal, acabou explorando digamos *realidades incomuns* da experiência humana, e que, assim, assinou, como um desdobramento dessa exploração, cinco livros que ficaram célebres especialmente no Brasil e geraram o que ficou conhecido como Espiritismo Kardecista.

2 Uma Religião Amazônica Singular

No final dos anos de 1980, tendo tomado conhecimento da existência de grupos religiosos conhecidos por usar ritualmente uma bebida psicoativa na Amazônia Brasileira, elaborei um projeto de pesquisa e vida. Iniciei este projeto com uma pesquisa de campo para minha dissertação de mestrado⁵ sobre o que era conhecido popularmente como Santo Daime. Santo Daime é uma denominação consagrada popularmente que se refere à bebida utilizada em rituais, mas também tem sido utilizada para identificar uma das tradições que se constituíram no Brasil em torno do uso de bebidas derivadas da *ayahuasca*.

Abro um parêntese relevante aqui. Ayahuasca é uma palavra do quechua, idioma falado particularmente no Peru. A expressão tem sido traduzida como “cipó dos mortos”, “cipó dos espíritos”, e se refere diretamente à trepadeira do gênero *Banisteriopsis*. Atualmente, ayahuasca tem sido associada genericamente a bebidas fabricadas com a *Banisteriopsis*, cujo uso é disseminado entre diversos grupos e pessoas nas encostas da Cordilheira dos Andes. Seu uso mais que se expande extraordinariamente desde os anos de 1990 para outras partes do planeta.

Na América do Sul, grande número de grupos indígenas utiliza bebidas que derivam do uso da *Banisteriopsis*, combinando diferentes plantas e elaborando a bebida também de forma diferenciada. Os participantes do Santo Daime utilizam em geral a composição feita com o arbusto *Psychotria viridis*, chamada Folha Rainha, que é cozida ritualmente juntamente com o cipó *B.caapi* chamado Jagube. Do ponto de vista farmacológico, plantas do gênero *Banisteriopsis* contêm diversas substâncias, mas particularmente a harmina, e a harmalina, e as do gênero *Psychotria*, a substância N, N Dimethyltriptamina (DMT). É a combinação biodinâmica das duas substâncias no trato digestivo que é considerada desencadeadora dos efeitos da bebida.

Rigorosamente chamar a bebida Daime de Ayahuasca não deixa de implicar submissão à ideia fármaco-industrial de que as denominações tratam de uma *mesma substância*. Ou seja, abordar dessa forma a variedade extraordinária de eventos e objetos envolvidos é não só uma reificação, mas uma generalização equivocada, que abordo alhures⁶ (GROISMAN, 2021), Nesse sentido, há nas cosmologias correspondentes diferentes abordagens sobre o que de fato contém a (ou contextualiza o uso da) bebida, ou, o que está contido na bebida, ou o *ser* que ela é ou o *ser* ou *seres* que habitam nela.

Diferentemente da tradição do chamado vegetalismo amazônico, porém, no Brasil surgiram organizações/movimentos considerados *religiosos* e *institucionalizados*. As vertentes mais conhecidas e reconhecidas como tendo originado agrupamentos organizados têm sido incluídas na categoria *Religiões Ayahuasqueiras Brasileiras*.

⁵ Registro também que minha dissertação de mestrado (GROISMAN, 1991) era inspirada por um projeto-interrogação sobre se o Santo Daime era uma religião *xamânica*, argumento que encontrava na emergente literatura da época. Assim, eu estava digamos *subordinado* a um projeto de pesquisa recortado academicamente. E eu estava interessado em investigar elementos do xamanismo amazônico que porventura estivessem presentes no Santo Daime, no Céu do Mapiá. E a noção clássica de xamanismo não considerava que no xamanismo houvesse *incorporação de espíritos*. Muito problemáticamente, eu devo dizer, a literatura considerava o argumento corrente que o xamã se deslocava por outros planos de existência e era de certa forma uma caracterização de seu poder não se deixar incorporar por espíritos.

⁶ Em Groisman (2021), abordadas as diversidades morfológica, biofarmacológica e cosmo-ideológica de eventos e agrupamentos, reificadas por esta noção generalizante “ayahuasca”.

Por ordem cronológica de fundação, os agrupamentos mais conhecidos e que se organizaram a partir do uso de bebidas que chamam Daime e são configurados pelos daimistas com quem fiz pesquisa como a *linha do Mestre* foram: a mais antiga, o Centro de Regeneração e Fé (CRF), sobre a qual há poucas informações. O CRF funcionou provavelmente entre os anos de 1900 e 1940 e foi liderado pelos irmãos Antônio Costa e André Costa, mas não há registro de que ainda exista. Uma segunda, que ficou mais conhecida como Alto Santo⁷, foi fundada por Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, e seguidores, nos anos de 1930 nos arredores da cidade de Rio Branco, Acre, hoje liderado por Peregrina Gomes Serra. E a última organização que é considerada importante nessa trajetória é o *Centro Fluente de Luz Universal Raimundo Irineu Serra*, fundado em 1974, sob a liderança de Sebastião Mota de Melo, hoje liderado por seu filho Alfredo Gregório de Melo. É esta última que tem sido referida como Santo Daime. Há outra vertente que não abordo neste trabalho que teve como fundador Daniel Pereira de Mattos, o Mestre Daniel. Essa vertente foi criada em 1945, na Vila Ivonete, também nos arredores da cidade de Rio Branco, no Estado do Acre.

Como mencionado, a vertente mais conhecida como Santo Daime foi fundada por Sebastião Mota de Melo e seguidores, em decorrência de seu vínculo anterior com Irineu Serra. Sebastião Mota de Melo – que é conhecido como Padrinho Sebastião –, depois de frequentar o Alto Santo até o falecimento de Irineu Serra, liderou a organização de um novo agrupamento, inicialmente localizado na Colônia Cinco Mil, em área rural nos arredores da cidade de Rio Branco. Nos anos de 1980, com a chegada de pessoas de outras partes do Brasil e de outros países, e diante também de situações vividas com autoridades policiais na Colônia Cinco Mil, Mota de Melo liderou o deslocamento do grupo. Primeiro, para o Seringal Rio do Ouro, posteriormente para um local às margens do Igarapé Mapiá, afluente do Rio Purus, no município de Pauini, Estado do Amazonas. Implantou a Vila do Céu do Mapiá e nesta época foi criada a entidade Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). É também nos anos de 1980 que o Santo Daime iniciou sua expansão nacional e internacional, tendo hoje agrupamentos em diversos continentes.

Eu arrisco aqui algumas generalizações sobre o Santo Daime apenas para situar o leitor. De fato, há particularidades em cada grupo que usa o Daime, o que me permite apresentar essas generalizações como *ficcionais*, no sentido de que elas permitem apenas uma visão *panorâmica* do que pode ser encontrado entre participantes de centros identificados pela denominação “Santo Daime”. Essas generalizações nos permitem imaginar apenas algum *condicionamento geral* da vida das pessoas que se reconhecem como fazendo parte do “Santo Daime”, e que passo a chamar *daimistas*. Mas isso diz pouco efetivamente sobre como pessoas e grupos organizados sob esse rótulo de *daimistas* pensam e vivem.

A trajetória de constituição do que se poderia chamar de *tradição* daimista, particularmente da vertente iniciada por Mota de Melo, tem sido abordada na literatura como uma permanente abertura a influências de outras correntes e sistemas religiosos e iniciáticos, mais particularmente os espíritas e *espiritualistas*, como o Kardecismo, o

⁷ Organizada em torno da entidade civil *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal “Alto Santo”*.

Esoterismo, alguns sistemas xamânicos da região amazônica e mais recentemente do chamado movimento da Nova Era.

Isso faz do movimento daimista expressão de um *estilo de religiosidade* dinâmico, sujeito a modificações e variações que proporcionam não só a incorporação de elementos de outras sistematizações religiosas, mas também a adesão de novos adeptos. Essa dinâmica tem sido tomada como correspondente à noção de *eclétismo evolutivo* (GROISMAN, 1991), que Irineu Serra. De certa forma vai “compensar”, em termos de atração de novos participantes, o estatuto de um constrangimento ao proselitismo⁸ que é rejeitado na cosmoteologia do grupo. Entretanto, recentemente propôs uma inversão na forma com que se aborda o assunto. Nesse sentido, chamar o Santo Daime de religião sincrética ou de manifestação de sincretismo é um equívoco comum. Afinal, qualquer religiosidade é sincrética, pois o que parece caracterizar o sincretismo é seu caráter referencial, e, assim, relacional. Qual sistema religioso não se constitui relacionalmente? Ou existe algo no humano que é puro, ou isolado? A incorporação ou a desincorporação de elementos de outras linhagens religiosas é uma atividade de vínculo ou distinção, ou seja, é sempre referencial..

Os rituais daimistas se desdobram com a ingestão do Daime, a presença da música, o canto de hinos e uma dança sincronizada chamada *bailado*, num espaço de disposição concêntrica dos participantes. O grupo se refere às cerimônias como *trabalho*. Há, nesse sentido, trabalhos cuja atividade principal é a *concentração*, ou o atendimento de pessoas necessitadas, como no *Trabalho de Cura*, ou no *Trabalho de Estrela*.

A expectativa do *trabalho* é o contato com o *plano espiritual*. Esse contato é realizado por meio de uma *corrente espiritual*, ou seja, uma espécie de força, ou energia, resultado do envolvimento existencial dos participantes no ritual e na comunidade. Por sua vez, esse contato permite sua *irradiação* para as pessoas que participam direta ou indiretamente⁹ do rito. Essa irradiação produz, segundo os participantes, saber, autoconhecimento, poder, saúde e bem-estar.

O aprendizado do contato com o plano espiritual e mesmo da incorporação de forças invisíveis seria um processo contínuo e intermitente regido pela atividade ritual combinada com a vida social, e também implicada com a ideia de *consciência, autoconhecimento e desenvolvimento espiritual*. A escala desse processo não seria, dessa forma, circunscrito àquelas pessoas que tomam a bebida em contexto ritual. Nesse sentido, pode ser governada pela mencionada atividade ritual combinada com a vida social, e também implicada com a ideia de *limpar a consciência*. O *espiritual* pode então ser abordado a partir de diferentes pontos de vista, uma característica importante do estilo religioso daimista. O espiritual é percebido e ontologicamente confirmado pela experiência da *miração* (palavra que evoca uma forma especial de ver), resultante da obtenção de conhecimento sobre a bebida e a vida espiritual. É nesse sentido que a mediunidade surge na dinâmica das relações

⁸ Na cosmoteologia digamos “tradicional” das Religiões do Daime associadas à “linha de Irineu Serra”, uma pessoa não pode ser convidada para tomar o daime. A intenção de tomar daime é desdobramento de um “chamamento” da própria bebida.

⁹ Pode-se dizer que esta qualidade da corrente é similar àquela encontrada no conceito de *irradiação* do Espiritismo Kardecista. Nesse sentido, inclusive com o passar do tempo, os daimistas incluíram o estímulo para que os participantes registrem em papel e coloquem na mesa-altar do rito o nome de pessoas ausentes que gostariam de beneficiar.

sociais e rituais das Religiões do Daime, e os médiuns formados em outras tradições espiritualistas, como a Umbanda, encontram um lugar para *trabalhar*.

Muito sumariamente, vou mencionar aspectos da relação que pude apurar entre os daimistas e a mediunidade. Importante registrar que um enunciado relevante nesse sentido é o que Raimundo Irineu Serra deixou em seu hino 118 que “a vida espírita é o reino da verdade”. Essa vida espírita é *reencarnacionista*. Nesse sentido, relata-se como um exemplo dessa concepção reencarnacionista uma passagem que ocorreu quando Antonio Gomes, membro do Alto Santo, estava para morrer. Ele chamou Irineu Serra e mencionou que estava à beira da morte e que tinha medo de morrer. Irineu Serra então, conta-se, fez como sempre fazia em ocasiões em que era consultado, tomou o Daime. Conta a tradição oral que Irineu Serra retornou à casa de Antonio Gomes e lhe disse que tinha encontrado a resposta que ele procurava em forma de hino, e cantou o hino “Só Eu Cantei na Barra”.

Só eu cantei na barra

O cruzeiro – Hino 74

Só eu cantei na barra
Que fiz estremecer
Se tu queres vida eu te dou
Que ninguém não quer morrer

A morte é muito simples
Assim eu vou te dizer
Eu comparo a morte
É igualmente ao nascer

Depois que desencarna
Firmeza no coração
Se Deus te der licença
Volta a outra encarnação

Na terra como no céu
É o dizer de todo mundo
Se não preparar o terreno
Fica o espírito vagabundo

O texto do hino sintetiza um aspecto do *espiritismo daimista* e sugere um partilhamento importante com o Espiritismo Kardecista e com as religiões de inspiração africana. Entretanto, a questão da mediunidade era e é controversa para os participantes do Centro fundado por Irineu Serra. É voz corrente que Irineu Serra, embora reconhecesse a incorporação e/ou a mediunidade como parte da gramática da vida espiritual, procurou sempre restringir a possibilidade incorporação nos trabalhos espirituais no Alto Santo.

Há alguns trabalhos que abordaram essa questão¹⁰. A literatura sugere que a resistência de Irineu Serra teria sido condicionada por seu vínculo com o *Círculo Esotérico de Comunhão do Pensamento*, tributário de uma tradição espiritualista, que considerava a

¹⁰ Ver Goulart (2004) e Moreira e MacRae (2011).

incorporação uma forma de *baixa espiritualidade*. Essa tradição prescrevia que o *trabalho espiritual* deveria ser voltado para o exercício da *irradiação mental positiva*¹¹. Esse aspecto da perspectiva de Irineu Serra, e como se conduziu historicamente o Alto Santo, nos sugere uma diferenciação que evoca a distinção que Lévi-Strauss (1996) faz em *Tristes Trópicos*, e que aqui se aplica a organizações sociais, como *antropoêmicas* e *antropofágicas*, e que distingue de certa forma o centro fundado sob a liderança de Irineu Serra e o centro fundado sob a liderança de Mota de Melo¹². Outro aspecto a ser considerado quanto a pensar a relação que daimistas têm com a mediunidade é que embora não seja comunicado dessa forma, muitos autores têm argumentado que o chamado *recebimento* de hinos é uma espécie de *canalização* mediúcnica.

O *espiritual* pode ser abordado então de diferentes pontos de vista, como uma característica importante do *estilo de religiosidade* daimista. A espiritualidade é percebida e ontologicamente confirmada pela experiência do transe ou da *miração*, decorrentes da obtenção do conhecimento sobre a bebida e sobre o plano espiritual. É nesse sentido que a mediunidade aflora na dinâmica das relações sociais e rituais das religiões do Daime de forma bastante intensa e controversa.

O sentido mediúnico da *miração* se desdobra num outro aspecto da cosmoteologia das Religiões do Daime. O trabalho espiritual e o desenvolvimento espiritual se associam à ideia de que é preciso preparar-se para compreender consistentemente os enunciados dos hinos, particularmente durante as sessões com o Daime, e poder fazer contato com o plano espiritual. Ou seja, o desenvolvimento da mediunidade faz parte dessa preparação, particularmente em razão de envolver o reconhecimento de uma habilidade, a de incorporar o que se vive na experiência. E a analogia com a preparação para a etnografia, e o que etnógrafo(a)s precisam incorporar, passa a ter uma relevância interessante.

3 Incorporação no Campo: mediunidade e etnografia

Durante a pesquisa de campo para minha dissertação de mestrado no Céu do Mapiá, no Sul do Estado do Amazonas, em 1989, tomei conhecimento da existência de um grupo de Umbanda que participava das atividades de uma Igreja do CEFLURIS, o Céu da Montanha¹³. O grupo umbandista era liderado pela Mãe de Santo conhecida como Baixinha¹⁴ e mantinha um terreiro em Lumiar (RJ). Na época, a vinda dessa Mãe de Santo para o Céu do Mapiá, sede do CEFLURIS, era considerada um importante evento diplomático. Um grupo organizado de Umbanda vir ao Céu do Mapiá foi tomado como o estabelecimento de uma *aliança* entre daimistas e umbandistas. Isso fazia sentido dentro de uma lógica associada à ideia de que, no plano espiritual, há agrupamentos de espíritos que são chamados *falanges* e que, na cosmoideologia daimista de *batalha*

¹¹ Idem.

¹² Em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss (1996) separa as sociedades humanas entre *antropoêmicas*, que “vomitam”, segregando e excluindo os diferentes e perigosos, em geral em instituições de confinamento, e *antropofágicas*, que não só agregam, mas mesmo concedem um lugar de importância aos diferentes e perigosos, como no acesso e iniciação à posição de xamã em algumas populações indígenas de pessoas que apresentam comportamentos peculiares e estranhados.

¹³ O Céu da Montanha era liderado na época por Alex Polari de Alverga e localizado na área rural do município de Mauá (Divisa dos Estados de MG e RJ).

¹⁴ Sobre a Mãe de Santo Baixinha e sua trajetória, ver Santos (2016).

espiritual, as alianças entre falanges implicam composição de um exército formado por aliados espirituais. Esse aspecto cosmoideológico se desdobra na ideia que se *descobrir* médium e se *desenvolver espiritualmente*, além de promover um autoconhecimento, é também descobrir à qual falange a pessoa está vinculada no plano espiritual. Importante mencionar, já residiam no Céu do Mapiá pessoas de prestígio que tinham vinculação anterior com a Umbanda e que informalmente faziam trabalhos de incorporação e de atendimento dos residentes. Com a chegada do grupo de Baixinha ao Céu do Mapiá foram consolidados o interesse e o investimento na exploração das potencialidades da vivência da incorporação mediúnica na forma como era adotada pela Umbanda.

3.1 Uma Incorporação Etnográfica

O convite para participar do Workshop “*Skill and Scale in Transnational Mediumship*” (habilitação/habilidade e escala na mediunidade transnacional) – que motivou o *paper* que se desdobrou neste artigo – coincidiu com um momento da vida em que eu estava fazendo um balanço, ou uma recapitulação, já que estava me aposentando. E nessa recapitulação, reli meu diário de campo escrito no Céu do Mapiá. E encontrei lá o relato de um evento que, por uma epistemologia inconsistente (própria, ou incutida por uma *formação acadêmica* mediada por um *étnos intelectualista*), omiti de minha dissertação, mas aqui revisito. Essa foi uma passagem de minha pesquisa de campo que considero uma síntese do que estou discutindo neste trabalho: as articulações e implicações epistemológicas e ontológicas de um exercício/ensaio de analogia entre *disposições empíricas/cosmológicas* da mediunidade e da etnografia. Ou seja, motivações, inclinações, conveniências, e tudo o mais que condiciona a volição pessoal de médiuns e etnógrafos quando consideram ter passado por alguma fronteira de conhecimento sobre si e sobre o mundo. Ainda será uma abordagem exploratória, devo advertir.

Antes, é importante ressaltar que, na época, eu era e me considerava um *aprendiz de antropólogo*, e, assim que meu treinamento de pesquisador não supunha que as experiências pessoais fossem incluídas entre os eventos relevantes para a elaboração de um documento acadêmico. De certa forma, entendia que o foco era o que acontecia *com o outro*, o nativo. Assim relatei da seguinte forma no meu diário de campo o que aconteceu no dia 22 de maio de 1989, na segunda Gira que ocorreu no Céu do Mapiá naquela ocasião (com alguns apontamentos que espero ajudem o leitor a poder configurar o que estou narrando). Em itálico e negrito, o texto original, com meus comentários entre parênteses:

Céu do Mapiá, 22 de maio de 1989

Diário de Campo

[...] ***A fogueira já crepitava no terreiro*** (“terreiro” para os umbandistas é o local cerimonial onde ocorrem as sessões). ***Sentei e fiquei na espera. Sem sapatos ou meias. Os carapanãs*** (como são chamados os mosquitos na região) ***atacavam forte***. ***A “Gira” começou*** (era um grande círculo que abrigava mais de 50 pessoas, visitantes e residentes do Céu do Mapiá), ***e Baixinha escolheu alguns homens e algumas mulheres. Entre eles, Valdete e Chico Corrente. Alfredo passou o pito. Me olhou bem no rosto. Logo comecei a sentir uma energização das pernas. O joelho que havia***

doído na outra “Gira” voltou a doer e logo estava na corrente. As mãos esticadas para baixo. Como na Estrela, logo vi que estava sendo observado por uma das pessoas atuadas. Então sem que eu visse (percebesse) (eu estava distraído com as sensações corporais), em fração de segundo, o rosto de Baixinha veio em minha direção, ela me puxou e o chão desapareceu (parecia que não precisava ficar consciente do chão abaixo de mim). Eu era impelido por uma força leve, mas muito presente a andar para trás (sim, eu andava de costas, olhava às vezes pensando que poderia bater em alguém, mas logo considerei que aquela força me conduzia sem problemas). E fiquei um tempo assim. Logo, parei e alguém me puxou (era um homem que me puxava e ao mesmo friccionava com o dedo polegar os músculos de minhas mãos que ficavam entre o polegar e o indicador) e eu ia meio automaticamente. Mas alguma coisa me disse que deveria também conduzir aquela força (alguém me disse que deveria fazer o mesmo com aquele homem) e senti também um toque no nó superior dos dedos, (no momento que passei a friccionar o músculo de meu digamos interator ele foi relaxando e logo me deixou) até que puxei as mãos e fui me posicionar (onde estava, ou no meio do terreiro). Quando dei por mim estava exatamente na frente da fogueira a uns dez passos. E sentia que todas as pessoas me rodeavam (naquilo que eu pensava ser uma espécie de) veneração. Eu tinha sensação de estar enraizado e me sentia o próprio Oxóssi¹⁵ (embora na época pouco soubesse dos Orixás, somente de leituras e ouvir falar). Isso durou alguns minutos e então fiquei olhando os gestos das pessoas e sentindo que seus gestos “atuados” (como os daimistas chamam as pessoas incorporadas) tinham muito sentido, e que não havia sentido isso na outra “Gira”. Foi quando a Baixinha cantou um ponto “Balança a samambaia ... “. E disse para preparar os aparelhos para ir embora e quando disse isso, a presença líquida e certa, que eu havia “incorporado” desapareceu ou foi embora. Aí fiquei só “pegado” do “pito”, voltando a sentir alguma presença quando Baixinha começou a se despedir das entidades. Ela então, ainda atuada pelo caboclo “Tupinambá”, falou sobre a passagem da responsabilidade da “Gira” para Valdete (um dos filhos de Sebastião Mota de Melo). Falou que era iluminado e que tinha uma grande missão e Chico Corrente (importante liderança do Santo Daime que já tinha conhecido a Umbanda no passado) ia ajudar. O trabalho acabou com as despedidas da Baixinha. Ele falou muito em obediência ao comando, que muitas pessoas estavam preocupadas com seus aparelhos e que Valdete tinha que “preparar” os aparelhos deste pessoal.

(Escrevi na margem da página do Diário de Campo:) *Sou médium!* Para um etnógrafo foi uma heresia. Deveria ter interrogado: Sou médium?

Na memória permanecem algumas imagens: do grande círculo de pessoas na escuridão da floresta iluminada pela fogueira; do momento em que, distraído e sentindo um formigamento nas pernas, vi Baixinha na minha frente colocar levemente a mão em minha cabeça e me fazer *cair* no meio do círculo incorporado; de estar caminhando de marcha ré, sem precisar olhar para trás, pensando: como podia estar acontecendo aquilo (?); da pessoa que segurou minhas mãos e percorreu o círculo comigo apertando os polegares nas bases dos meus polegares; do momento em que inverti o movimento e passei a fazer o mesmo com ele; da parada no centro do círculo e da sensação de que todos me olhavam com reverência.

¹⁵ Considerado na Umbanda orixá patrono da linha dos caboclos, atuando para o bem-estar físico e espiritual dos seres humanos.

Penso que uma das razões pessoais principais para desprezar essa experiência como legítima para fazer parte de uma etnografia, e para além de uma moralidade acadêmica deletéria, foi aderir a um aspecto importante do senso comum e das conversas que havia no Céu do Mapiá. Ou, que a pessoa quando tem uma experiência *forte* como essa, e que sugere algo como a minha sensação de ter incorporado a força ou a energia de um orixá, como sendo suspeita de uma autoexacerbação do próprio ego. Também evitar comentar com outros as experiências extraordinárias com o Daime era recomendado. Por mais que tivesse impulso de perguntar para as pessoas o que tinha acontecido comigo, não o fiz.

Um sinal de alguma peculiaridade psicossomática ou não, o evento aconteceu, e ainda eventualmente sinto aquele formigamento nas pernas quando estou em situações rituais ou de alguma forma peculiares como aquela¹⁶. Mas, mais grave, e como já mencionei, excluí completamente a experiência de minha dissertação. Na dissertação, só me referi genericamente às experiências pessoais na introdução quando mencionei que, para mim, a pesquisa de campo, ela própria, tinha sido um *estado alterado de consciência* (GROISMAN, 1991). Essa omissão me faz pensar sobre a formação de médiuns e etnógrafos.

3.2 “Formação”: de médiuns e etnógrafos

Pode obter-se a escrita, como já vimos, com o auxílio das cestas e pranchetas, ou, diretamente, com a mão. Sendo o mais fácil e, pode dizer-se, o único empregado hoje, este último modo é o que recomendamos à preferência de todos. O processo é dos mais simples: consiste unicamente em a pessoa tomar de um lápis e de papel e colocar-se na posição de quem escreve, sem qualquer outro preparativo. Entretanto, para que alcance bom êxito, muitas recomendações se fazem indispensáveis. (Paris, 15-janeiro-1861)

O trecho que transcrevo acima foi escrito em meados do século XIX por Allan Kardec e não se refere ao ofício da etnografia, mas à prática do médium escrevente que Kardec publicou em seu *Livro dos Médiuns* (KARDEC, 2003, p. 286). Foi Kardec que não só reuniu talvez o mais conhecido compêndio sobre espiritismo que se conhece, mas também quem se tornou no Brasil o gerador de um movimento, articulado em torno de suas ideias, e cuja influência transcendeu em muito o que ficou conhecido como kardecismo. O kardecismo no Brasil expandiu-se e hoje há inúmeros centros espíritas kardecistas espalhados pelo país e em outras regiões do planeta, originários da experiência de espíritas brasileiro(a)s.

A leitura do *Livro dos Médiuns*, particularmente quando Kardec se refere à formação do médium e aos médiuns escreventes, assim como as prescrições de Evans-Pritchard, se prestariam a um infinito número de analogias com a formação do(a) etnógrafo(a), particularmente com dúvidas e dilemas que experimenta durante seu *desdobramento*, e digamos na *prática* da etnografia.

¹⁶ Quando estava na Holanda, por ocasião da pesquisa de campo sobre os grupos daimistas nos Países Baixos para minha tese de doutorado, eu participei e acompanhei em 1998 como convidado da primeira Gira que Baixinha, a mesma Mãe de Santo que me fez incorporar no Céu do Mapiá, liderou num país europeu. Tudo, porém, foi muito diferente da experiência que tive no Céu do Mapiá. Essa Gira ocorreu numa igreja alugada na localidade de Ruigoord, nas cercanias de Amsterdam. Nesse evento, eu me mantive um *observador*: fotografei, estranhei os movimentos e gestos dos holandeses, consultei pretos velhos, enfim, minha domesticação como professor de universidade talvez tivesse depois de todos aqueles anos arrefecido meu ímpeto mediúnico. Não incorporei, não me senti afetado. Talvez minha armadura de cientista estivesse fazendo efeito.

No mesmo sentido, etnografia e mediunidade são dispositivos *ecodinâmicos* de aprendizado de habilidades. Médiuns e etnógrafo(a)s são fundamentalmente *aprendizes* e *mediadores* que ocupam um espaço intersticial entre planos diferentes de existência. Além de passarem por etapas de *desenvolvimento* e *formação*, eles devem observar e aprender rotinas de pesquisa/exploração e, assim, *incorporar* hábitos e *habitus*. A aprendizagem os habilita a lidar com uma liminaridade entre planos, e mesmo encarar a liminaridade como outro plano. E, assim, médiuns e etnógrafo(a)s precisam desenvolver uma forma peculiar de relação com o mundo em que vivem, pelo menos por um período de tempo. Nesse período de tempo, devem estar dispostos e disponíveis para serem afetados, influenciados, condicionados, de uma forma ou de outra pelas relações sociais. Ou submeter-se às posicionais, que os situam nas hierarquias e acessibilidades do *plano relacional*. Ou seja, estarem disponíveis e dispostos a trabalhar com as relações cósmicas, que incluem a atuação de forças que influenciam sua volição no mundo, e que podem ser entidades espirituais ou repertórios trajetoriais. No caso de médiuns, as fontes dessa *afecção* são os contatos com entidades espirituais, os eventos, as consultas e as partilhas com seus pares e lideranças, o estudo da literatura doutrinária. No caso de etnógrafo(a)s, essas fontes são os eventos de contatos com professores, instrutores e pares de estudo, e estudo da literatura pertinente.

A recorrência e a analogia entre formas de acesso às fontes, tanto de médiuns quanto de etnógrafo(a)s, permitem pensar sua constituição. Não há como afirmar definitiva e evidentemente se o médium não estaria somente manifestando eventos que ocorrem em sua mente, ou que etnógrafo(a)s não estariam inspirados por entidades espirituais, talvez os *espíritos* de seus autores preferidos.

3.3 Mediunidade: sobre epistemologias e ontologias inquietantes

Num período em que a psicanálise ainda procurava se consolidar como campo do conhecimento *psi* e os paradigmas racionalistas disputavam arduamente na esfera pública a popularidade com os espiritualismos, um Sigmund Freud inquieto escreveu:

Em minha opinião, não mostra grande confiança na ciência quem não pensa ser possível assimilar e utilizar tudo aquilo que talvez venha a se revelar verdadeiro nas assertivas dos ocultistas. E especialmente no que diz respeito à transmissão de pensamento, ela parece realmente favorecer a extensão do modo científico ou, como dizem nossos opositores, mecanicista de pensamento aos fenômenos mentais que são tão difíceis de apreender. (FREUD, 1933, p. 38)

Freud se referia particularmente às discussões sobre mediunidade. De lá para cá, de fato, pouco se avançou em posições consistentes sobre como tratar analítica ou epistemologicamente o tema da mediunidade. Há ainda muita mistificação paradoxalmente racionalizante, no sentido que ainda se trata o assunto como subserviente e vulnerável a uma perspectiva psiquiátrica.

Um crítico de Freud, Lévi-Strauss (2005), de certa forma, se associa à sua preocupação quanto ao *status* de saberes e ontologias:

Em lugar, pois, de opor magia e ciência, melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos [...], mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem, e que diferem menos em natureza que em função dos tipos de fenômenos a que se aplicam. (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 34)

Ponto aqui essas duas anotações sobre o que pensaram Freud e Lévi-Strauss – contemporaneamente considerados vinculados ao racionalismo ocidental – quando escreveram essas passagens. Anotei para me referir aos *dispositivos de adaptação* que na trajetória pessoal e intelectual acabam por suprimir *insights* e inquietações que se desdobrassem em atenção mais consistente e extensiva. E que poderiam *prejudicar* projetos de afirmação intelectual e acadêmica na medida em que estariam sujeitos a escrutínios, de um lado domesticadores, e de outro, corporativistas. Esse corporativismo sofisticado é evocado por Thomas Kuhn (2003) em sua análise das sutilezas da constituição, digamos política, dos campos e da(s) comunidade(s) científica(s).

Outro exemplo cabal foi o processo de *ostracismo* que a pessoa e a obra de Gabriel Tarde sofreu ao concorrer teórica e epistemologicamente com a ascensão acadêmica de Emile Durkheim na França na primeira metade do século XX. A controvérsia que tornou a contribuição de Tarde invisível no jogo de legitimação e popularidade que elevou Durkheim à posição de *pai da sociologia* foi retomada somente nos anos 2000 (VARGAS, 2000) e se desdobrou na dramatização de um debate simulado entre Tarde e Durkheim em 2008¹⁷.

Em suas formulações, me permito uma especulação, Freud e Lévi-Strauss estão preocupados com a mediocridade do pensamento racionalizante que reifica os fenômenos a suas próprias categorias de validação ontológica. Assim, talvez um dos equívocos das abordagens racionalizantes seja tomar a mediunidade como um fenômeno singular que se poderia isolar das suas condições de ocorrência e das relações de onde emerge como evento reconhecível, tanto do ponto de vista da percepção das pessoas quanto das relações de poder que implica. São muitos os enunciados localizados e a pluralidade de perspectivas sobre o que é a mediunidade.

Mesmo se não considerarmos as implicações cosmológicas, é preciso considerar que médiuns em seus grupos são, de uma forma ou de outra, seres poderosos. E o aprendizado e a escala de sua formação e atuação, e a *performance* que se desdobra de suas habilidades, são parâmetros e critérios que estabelecem seu prestígio, circulação social e sua contribuição para a vida relacional. Ou seja, mesmo que não tenhamos no horizonte que a mediunidade é uma forma de contato com planos peculiares de existência, é inconsistente pensar na atividade de médiuns como se fosse apenas um fenômeno psíquico – como o têm feito muitos dos cientistas sociais que abordam o assunto.

Nesse sentido, o aprendizado e a escala da formação e de atuação de um médium podem ser vistos em analogia ao aprendizado e à formação em outros ofícios. Como no – chamado pelos espiritualistas – *desenvolvimento da mediunidade*, cada passo é uma forma de capitalizar o aprendizado, no sentido que incorpora na vida e na trajetória pessoal experiências de prestígio, circulação social e sua contribuição para a vida.

Aprendizes de etnografia são estimulados a ler autores relevantes e incorporar, pelo menos analiticamente, suas experiências e contribuições em seus próprios trabalhos.

¹⁷ Consultar <http://www.bruno-latour.fr/node/434>.

Esse estímulo pode ser visto como uma *canalização* e uma *energização acadêmica*, já que não só promove a *incorporação* no texto e no argumento das ideias dos autores, como também, quando essas *canalizações* são bem realizadas, empoderam academicamente o aprendiz.

Enuncia Tim Ingold (2002) sobre a dimensão prática de uma *ecologia do aprendizado*, discutindo a noção de *enskilment* e transigindo em manter-se motivado por desvendar a “formação do ser humano” no mundo “material”, que:

[...] as habilidades de falar e ler e escrever surgem dentro de um processo contínuo de modificação corporal, envolvendo uma ‘afinação’ das habilidades vocais-auditivas e manuais-visuais, juntamente com as mudanças anatômicas correspondentes no cérebro, e tomando lugar dentro dos contextos de envolvimento do aprendiz com outras pessoas e diversos objetos em seu ambiente. Ambas as capacidades, em resumo, são propriedades dos sistemas de desenvolvimento. (INGOLD, 2002, p. 377, tradução do autor)

Dessas modificações *ecodinâmicas*, que supõem um corpo não só anatômico, isolado, mas relacional, inserido nos enredamentos sociais e cósmicos, destacam-se os desdobramentos das relações que os *aprendizes* da mediunidade e da etnografia estabelecem com planos n(d)os quais se manifestam agentes encarnados ou desencarnados.

Também na sua formação, o médium pode a vir a conhecer melhor as entidades que vai incorporando, assim como o aprendiz de etnografia vai aprendendo e procurando modelar seu *self etnográfico* com o passar do tempo. O desenrolar do processo é que vai comunicando se o *desenvolvimento* é adequado ou não, mas também vai modelando esse outro *self*, que é habilitado social e cosmicamente para incorporar espíritos, e o que é social e cosmicamente habilitado(a) a ser chamado *etnógrafo* ou *etnógrafa*.

Autores contemporâneos, como Ehler Voss, Emily Pierini e Gustavo Chiesa, contribuíram com relevância para refletir sobre a relação entre as agências de mediunidade e da antropologia. Voss (2014) apresenta uma interessante reflexão sobre as controvérsias em torno da categoria médium no século XIX e no campo chamado estudos midiáticos. O autor menciona a provocadora analogia de Ioan Lewis associando as agências de xamãs e antropólogo(a)s. A abordagem interessante de Voss é relevante para sociedades em que o fenômeno da mediunidade emerge de situações que envolvem indivíduos. Em sociedades que têm sido consideradas *holísticas*, como o Brasil, outros aspectos dessas analogias podem ser pertinentes, particularmente a experiência vivida coletivamente para ser e ser reconhecido como um médium. Relevante aqui é o que Pierini (2016, p. 20, tradução minha) observa:

Ao discutir mediunidade, os meus interlocutores costumavam posicionar cuidadosamente o que se pretende ser mediunidade no Vale em relação a categorias utilizadas noutras religiões mediúnicas ou grupos Espiritualistas. Como um instrutor de médiuns salientou, ao contrário do Espiritismo e do Espiritismo Anglo-saxônico, os médiuns do Vale não estão interessados em fornecer provas de uma vida após a morte, nem os rituais implicam comunicação com os espíritos do falecido, nem fazem leituras psíquicas. Se perguntar a um médium norte-americano sobre mediunidade, ele relataria poderes mentais, telecinesia, psicocinese, e assim por diante. É cultural”, disse ele. Outros rejeitaram firmemente a utilização da categoria de “possessão”.

Pierini e Chiesa, ainda e a partir das suas pesquisas no Brasil, contribuíram para abordar particularmente os fatores condicionantes que nos levam a segregar ou a incluir a nossa sensibilidade nas etnografias que escrevemos. Ao contrário de ser a *voz do nativo* ou *pôr-se no lugar do outro*, o que se pretende aqui é pensar no ofício – como Pierini (2016, p. 26) define a partir do seu trabalho de campo no Vale do Amanhecer – procurando estabelecer um *terreno comum*, onde se possa estar e pensar em conjunto com o outro sobre a experiência de campo compartilhada. Além disso, Pierini (2016, p. 46) considera como uma prioridade da sua atitude etnográfica “reeducar” o seu “próprio corpo a tornar-se hábil nesta forma de saber”.

Já Chiesa (2020) menciona um evento durante o seu trabalho de campo num centro da Umbanda no Brasil. Convidado a desenvolver a sua mediunidade como *aspirante*, numa sessão, teve *sensações corporais* de que tomou consciência. Os espíritos reconhecem essas sensações como a aproximação de uma entidade espiritual disposta a incorporar. É entregando-se ou estando disposto a *receber* a entidade que torna possível o evento de incorporação. Chiesa contudo menciona que se recusou a continuar com esse tipo de experiências. No seu relato sobre eventos de trabalho de campo, numa referência relevante ao que considera problemático, Chiesa (2020) menciona observações sobre o seu receio de “perder o controle”:

[...] “houve vários momentos” em que tentei “descuidadamente não sentir ou participar em nada, tentando apenas observar, registrar e “recolher” o que acontecia nas “giras” ou em qualquer outra atividade da casa, como se fosse possível estabelecer uma separação clara entre participação e observação, entre agir e prestar atenção ou, dito de outra forma, entre estar no mundo e conhecer o mundo. (CHIESA, 2020, p. 228)

Curiosamente, uma tal tentativa de separação – derivada da ausência de um verdadeiro compromisso ontológico com o outro [...] – significava, na opinião dos médiuns e líderes do terreiro, que eu não tinha sido capaz de deixar a Antropologia no “exterior”. (CHIESA, 2020, p. 229)

Rigorosa epistemologicamente, a *sensibilidade nativa* denunciou uma *invasão* da antropologia como ilegítima e/ou inadequada ao *processo de aprendizagem do aspirante*, ou tudo o que lhe impedia um “envolvimento prático, direto e sensível com o que ali se passava” (CHIESA, 2020, p. 229). E talvez ao contrário de Voss (2014), que tentou abordar a questão da mediunidade do ponto de vista do seu carácter controverso, a mediunidade é uma disposição heurística que ajuda a pensar quão intransitiva pode ser uma concepção ideologicamente racionalista do conhecimento.

Assim, quando me juntei à Gira da Baixinha não tinha qualquer intenção de aprender sobre mediunidade na Umbanda, nem de explorar *fronteiras* espirituais. Queria, talvez de uma forma simplista, compreender como os processos de associação e de articulação entre esses umbandistas e daimistas eram configurados. Minhas disposição e motivação eram digamos *Geertzianas*: recolher e interpretar *dados* sobre a dinâmica e a gramática da *cultura* do Daime, a fim de *interpretar e de compreender o texto cultural* que foi composto pela minha coleta. A antropologia no início dos anos de 1990 era diferente da que partilhamos hoje. Na altura, não havia nenhum perspectivismo ameríndio, *afecções*, ou um antirrelativismo consolidado, como condicionamentos de análise. Isso, para efeitos

do que aqui pretendo, é fundamental, porque projeta e consolida a convicção de que existe uma correspondência entre aquilo que conhecemos no meio acadêmico, limites e horizontes do ofício, como condicionadores de uma atitude, das nossas iniciativas e prioridades de vontade no campo, e das competências que são cultivadas na chamada formação acadêmica para a pesquisa.

Disposicionados diferentemente, tanto Chiesa como Pierini concordaram em passar por processos de iniciação formal. Embora, sim, no meu trabalho de campo, eu tenha sido estimulado a tomar o Daime, ninguém, no entanto, me propôs *desenvolver a minha mediunidade* antes do evento que reporto neste artigo. Ou seja, a minha experiência foi completamente incidental e imprevisível. E a minha disposição para *render-me à experiência*, ou seja, deixar-me levar para onde a entidade, ou energia, ou dispositivo mental, como preferem, me levou, contrasta com as obras de Chiesa e Pierini, porque, afinal, negligenciei esse acontecimento de conhecimento na minha dissertação motivada por uma condução acadêmica convencional e reificante.

Em suma, não é a singularidade da minha experiência ou o quanto ela me capacita ou me permite dizer verdades, ou falar pelo outro, que está em jogo. Mas um ativismo epistemo-ontometodológico, que espero, irá estimular a considerar essas experiências como centrais para a *produção de conhecimento*, tal como os dados sobre outros e as contribuições teóricas e analíticas que *incorporam* dos autores que leem, algo como seu *capital trajetorial*.

4 “Capitais”: etnográficos e mediúnicos

Repercutindo Bourdieu e sua economia simbólica, *capitalizei* minhas experiências etnográficas na constituição de uma relação que pensava ser consistente com o(a)s daimistas, e desprezei por muitos anos a potência educativa, criativa e etnográfica da abordagem das minúcias do fluir dessa relação, que agora tento resgatar.

Nesse sentido, procuro resgatar também uma perspectiva de Tim Ingold, de que processos relacionais em sociedade são fundamentalmente dispositivos para “educar a atenção” (INGOLD, 2015). Nesses processos relacionais, incluo minha observação da vida dos chamados cientistas, categoria sociopolítica da qual poderia ser considerado membro, e seus desdobramentos. Por outro, considero que reviver textualmente essas experiências suscita – de forma muito substancial – pensar sobre estratégias e mecanismos de seleção do que é ou se torna relevante etnograficamente nos documentos que produzimos.

Talvez se poderia diagnosticar a Antropologia tal como a conhecemos e constituímos, como *multiesquizofrênica*, vivendo entre ser uma ciência, uma arte, uma filosofia *com as pessoas*, um empreendimento educacional, etc. Alguém poderia argumentar que esses são *diferentes devires* constituídos pelo fluxo da *vida* do(a)(s) antropólogo(a)(s) para a *vida* da antropologia. Esses *eus* (ou *selves*), que uma pessoa ou um campo de conhecimento pode experimentar são incorporados à vida das pessoas de maneiras diferentes.

Não tenho aqui espaço para fazer uma profunda ou extensa comparação entre elementos da formação do médium ou do etnógrafo. Afinal, esse pedaço de texto é apenas uma provocação. Mas devo dizer que há um aspecto central, é que se você quer ser médium, assim como se você quer ser etnógrafo(a), muitas vezes, precisa *se entregar para*

a *experiência*. E um ponto importante dessa *entrega* do ponto de vista do(a) etnógrafo(a) é a *qualidade da disposição do aprendiz* em conviver com as pessoas com quem faz pesquisa e sobre/com quem quer elaborar análise. A *formação* em grande parte é voltada para constranger essa entrega, particularmente quando evoca o estatuto do *distanciamento*, que tratarei mais à frente.

Parece importante considerar sempre tanto os constrangimentos quanto as imponderabilidades, circunstâncias, contingências e conveniências de todos os tipos de interlocução que estabelecemos, e que condicionam o ser e o ofício da etnografia. Além de ser relevante que exista uma correspondência no texto etnográfico, outro aspecto relevante é como tratamos as *experiências dos outros*, e mais quando somos envolvidos por sua lógica e implicações.

E, parafraseando Malinowski, são os imponderáveis da vida do(a) etnógrafo(a), ou parte das experiências que se desdobram no que Márcio Goldman chamou provocativamente de “religião dos antropólogos” (GOLDMAN, 2006). E se associa de certa forma com o que Rita Laura Segato, referindo-se a como antropólogo(a)s têm reificado as experiências de seus colaboradores de pesquisa projetando-as num texto *racionalizante*, evoca como a importância de tomar essas experiências consistentemente. Ou seja, considerando que podem ser eventualmente irreduzíveis a categorias analíticas (SEGATO, 1992), mas que, digo eu, não deveriam talvez serem irreduzíveis à evocação biográfica no texto.

Essas experiências *nativas da vida etnográfica* afinal são de certa forma desdobramentos de uma espécie de adesão e disposição às contingências e às circunstâncias *incorporadas* das relações com, e mesmo da vida do outro, 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 uma autorreflexividade ou uma abertura de horizontes de diálogo.

Essa 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 eventos de forma a poder *observá-los e analisá-los*.

Mas o fato é que, em campo, pesquisadore(a)s vivem experiências que não podem ser consideradas isentas das tensões e das implicações da aproximação intensa. Essas são pessoais e intransferíveis, com as pessoas com as quais precisa(m) estabelecer a convivência, eventualmente de 24 horas por dia, e, às vezes, 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.

5 Reciprocidade e Distanciamento

No fluxo da reciprocidade do campo, as relações são em geral constituídas por um jogo de expectativas e frustrações, esse jogo se desdobra tanto na fluência da presença no campo quanto na evocação etnográfica dessa fluência. Por essa razão, a fragmentação “estar lá”/“estar aqui”, que particularmente Geertz (2002) procurou explorar, da forma que muitos têm tratado o assunto é a rigor inconsistente e demasiadamente literal. Uma das principais objeções que considero aqui é que o *estar aqui* não deixa de ser um *estar lá*, já que não tem sentido se não evoca eficientemente o *que aconteceu lá*.

Em suma, o critério para enunciar que se está aqui é muito problemático e literal porque parte de uma fenomenologia restritiva, particularmente da operação da imaginação. 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 rememoração do que foi, e do que é, o estar lá, embora reconfigurado, presente na memória e na imaginação.

Contribuindo para essa 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, nesse 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 de distanciamento, e, a meu ver, suficiente.

Um desdobramento desse argumento sugere que um real engajamento no jogo das relações torna insustentável esse distanciamento no campo. E que um *devoir distanciado* do *outro* se sobrepõe ao distanciamento inerente à produção do texto evocativo correspondente. Ou seja, aplicar a densidade epistemológica de distanciar-se *no campo* e *no texto* implica *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 dessa atitude *blasé* seria denunciado e desqualificado na fruição acadêmica dos textos produzidos. Por outro lado, ser consistente com essa experiência é levar a cabo os desdobramentos dessa experiência, que inclui também as incomodações, as tensões e os estranhamentos vividos, como fazem Chiesa e Pierini que mencionei.

No mesmo sentido, me reporto aqui a uma pertinente interrogação de um dos pareceristas deste texto:

[...] *seria possível produzir um texto não distanciado e que pudesse ser entendido como uma continuidade da experiência de campo? (, incluída por mim). Nesse sentido, borrar a fronteira entre “estar lá” e “estar aqui”, como sugere o autor, possibilitaria, a meu ver, pensar o próprio texto etnográfico como uma “extensão” da observação participante, ou seja, uma outra forma (certamente diferente da vivência em campo, mas nem por isso menos potente) de participar, imaginar e se relacionar com a experiência vivida.*

Sem querer dar respostas ou resolver a interessante interrogação, colocaria a equação em duas variáveis desafiadoras: uma, o desafio etnográfico, cada vez mais presente no mundo para a antropologia, de que os nativos estão lendo e escrutinando as etnografias

elaboradas “sobre eles”. Ou seja, uma das *fronteiras* entre “campo” e “texto” pode estar sendo superada. O segundo desafio etnográfico a meu ver é explorar a consistência e os desdobramentos da *mediação autoral* entre experiência vivida e texto. Ou, explorar o “estar aqui/estar lá” como evocação de condicionamentos e de *fronteiras epistemológicas* consolidadas por esses condicionamentos, buscando um texto performático, que procure expressar – esteticamente “aberto” – interrogações e dilemas que o campo e a escrita nos colocam.

6 Relações Etnográficas

Apropriadas de formas diversas e controversas, e por diferentes espaços e estilos de reflexão, definições fenomenológicas de etnografia têm sido problematizadas. Na apresentação da coletânea *Theatrum Ethnographicum: campo, experiência, agência* (GROISMAN, *et al.*, 2012, p. 11), interroguei o que é afinal a etnografia:

Um gênero da literatura acadêmica? Um método? Um “produto” do ofício? Deve ser “autoral”? Daqui? De lá? Experiencial? Interpretativa? Polifônica? Tudo isso e muito mais? Tem dono? Quem é o dono? O que afinal representa, sintetiza ou encerra? Uma “coleta de dados”? Um “diálogo”? Uma “interlocução”? Uma “experiência”? O drama e a dor dos “deslocamentos”? Ou seria apenas a demonstração de uma “autoridade”? Enfim...

Essa *indeterminação* nos permite talvez um contorno e tomar a *categoria* etnografia como um *dispositivo*, cujo enunciado inspirado por Foucault seria: um *recurso comunicacional* que é evocado por seus comunicantes conforme supõem de que sua substância é composta, e como deve tomar forma.

O que importa nessa reflexão é que o *dispositivo* “etnografia” desencadeia jogos de vínculos, estratégias de comunicação e poder. Estes, por sua vez, se desdobram em relações *disposicionadas*, simétricas ou assimétricas – com outros seres encarnados ou desencarnados (inclusive autore(a)s e pares), com lugares, coisas e textos, e *condicionadas* pela abordagem escolástica. E, ao que parece, foram as inflorescências etnográficas, seus desafios e suas implicações disposicionais que, de certa forma, fundaram a *efervescência* epistemológica e ontológica da antropologia contemporânea. Para conviver *empaticamente* com essa efervescência é que talvez a flexibilidade e a reflexividade possam nos descondicar dos constrangimentos dos convencionalismos e das reificações.

7 Uma Ontologia (re)flexível(va)

Termino com uma breve, imperfeita e provisória formulação do que estou chamando de *ontologia (re)flexível(va)*. Devo dizer que elaborei a categoria a partir do convite para participar daquele Workshop em Cologne e, assim, por sua *juventude*, merece ainda mais trabalho e exploração como proposta epistemológica.

Na tradição da filosofia eurocentrada, as tendências que condicionaram as perspectivas que se consolidaram na história foram todas afirmativas de um modelo cognitivo do ser e do não ser. Mesmo quando consideraram o conhecimento empírico

e a experiência, vincularam suas afirmações a forças imanentes, como Durkheim o fez, somente reconhecendo eventualmente a transcendência, quando associada ao que eu chamaria de uma *força*, – ou *monodivindade orgânica* – o social.

O que penso ser o desafio contemporâneo é pensar em ontologias que se entrecruzem e que reconheçam uma *pluriconistência*. Ou seja, que não é possível considerar uma ontologia mais consistente ou mais verdadeira. Nesse sentido, penso que devemos considerar que, diante das experiências aqui mencionadas, uma consideração seria a do que são as circunstâncias e as conveniências pessoais que nos fazem aderir a uma perspectiva sobre o ser e o mundo, o que permitiria tornar a interrogação ontológica um processo dinâmico e dialógico, nesse sentido, reflexivo e flexível. Essa reflexão não seria voltada para a produção de afirmações, mas para a manutenção de uma atitude sempre interrogativa. Esse não seria um princípio original na ciência ocidental, mas também não se vincularia a uma expectativa de produção de uma verdade, mesmo que provisória. A atividade do etnógrafo, assim, seria um permanente, efetivo e descondicionante ativismo epistemológico, que, ao invés de buscar respostas, estimularia a interrogação.

Um princípio crítico e reflexivo toma em conta condicionamentos e domesticações acadêmicas que nos fazem agir e pensar conforme alguns parâmetros e não outros. Condicionados, ou não, aderimos a esses parâmetros fazendo deles critérios para selecionar e julgar enunciados e estabelecer vínculos e lealdades acadêmicas com teorias, modelos ou pessoas. Esses critérios se organizam numa episteme pessoal, reflexo de outras epistemes compartilhadas. A uma episteme, mesmo a mais singular, correspondem uma ontologia e uma cosmologia.

Uma consideração sobre “como se chega ao conhecimento” corresponde a uma formulação do que é o mundo e de como ele funciona. Se acredito que um conhecimento aceitável é resultado da aplicação sistemática de *um método científico*, acredito também que o mundo é substancialmente alcançável como *fenômeno*, por meio da aplicação de técnicas de experimentação e de acumulação de dados e informações. Essas ontologias e cosmologias *cientificistas* estabelecem um *protocolo a priori*, para o qual se torna suficiente a aplicação de um critério “materialista” para obter o conhecimento. Essa que faço aqui também é uma reificação, um recurso heurístico para problematizar uma atitude intelectual que não é genérica ou universal, mas que condiciona outras escolhas e desdobramentos, conforme prosseguir.

Como na escolha de modelos e autores com os quais trabalhar e com quem compartilhamos aceitação ou pertencimento, estamos estabelecendo uma cadeia de autoridades que se desdobra numa *rede de interlocução*. Para ser aceito nessa rede de interlocução, é necessário demonstrar que a nossa adesão ao modelo ou ao pensamento do autor é consistente. E também que deve produzir desdobramentos sociais e políticos, que nos habilitam ou não a compartilhar espaços e bens, como posições acadêmicas, seus respectivos prestígio, salários e financiamentos de pesquisa. Esse sistema de prestígio e de ascensão é, a meu ver, deletério para a formulação de ontologias e cosmologias “no campo da academia” que de fato reflitam o que vivemos e com quem convivemos na pesquisa empírica.

Ainda, a rigidez de uma fé numa ontologia “fechada” com uma *atitude cientificista* se desdobra no próprio tratamento analítico do campo. Goldman (2003), um dos autores que se preocupou com essa questão de forma muito evocativa – com o que eu chamaria de seus *tambores antropológicos*, mais recentemente retoma a discussão sob outro olhar. Ao “estimular a *incorporação* de ideias compartilhadas” e “ressaltando especialmente a crítica acadêmica (racionalizante) ao uso e sentido do conceito nativo “afroindígena”¹⁸, ele considera tomar a ontologia como “linha de fuga”. Nesse sentido, em publicação recente, Goldman (2021) retoma a reflexão sobre “a relação afroindígena” (GOLDMAN, 2014) para considerar a noção de “abertura ontológica” (GOLDMAN, 2021, p. 14). Indaga de certa forma recorrendo a uma subjetividade individualizante: “Como atuar nesse mundo sem ter que julgá-lo? O que evidentemente implica um mundo no qual agir e um saber sobre como nele atuar”. Então, *atuar no mundo* para etnógrafo(a)s implica viver *dilemas etnográficos*, nesse caso, entre o fugir ou o enfrentar? Se enfrentar for a escolha, uma *atitude ontológica fechada*, embora possa reduzir os custos de projeção numa escolástica medíocre, parece fechar outros horizontes.

Pode ser grande o custo pessoal de não ascender às posições acadêmicas mais prestigiosas, ou de não receber financiamentos de pesquisa quando não compartilhamos convencionalismos. Mas penso que a consistência (e a credibilidade) do que fazemos em Antropologia está diretamente ligada a quanto nossos critérios e parâmetros permitem o *reconhecimento* empírico e analítico das *factualidades dos outros*, mesmo que a princípio resistamos a tomá-los como plausíveis. A isso estou chamando de ontologia (re)flexível(iva). Ou seja, uma ontologia que se autoquestiona permanentemente, ou seja, reflexiva, e que abre espaço para que *outras* ontologias possam se expressar e *com elas dialogar*, e mesmo transformar os critérios ontológicos que praticamos.

Aqui não estou criando nada novo, estou apenas projetando em outras categorias analíticas a disposição daimista, de certa forma pragmática, contida na noção de *ecletismo evolutivo*. Esse *princípio método-epistemológico* permitiu que hoje os daimistas que conheço em minha própria cidade, e, nesse particular, devo mencionar o nome de uma liderança local, Enio Staub, fizeram novas configurações. Sob sua liderança, o que era chamado sua *igreja daimista* converteu-se num *centro cerimonial*. E, embora ainda estando ligado ao centro principal do Santo Daime, Staub vem articulando há alguns anos o que ela conclama como uma “aliança dos povos da floresta”. Nessa aliança, Staub, com os demais participantes de seu agrupamento, tem estabelecido relações sociais, políticas, econômicas e cerimoniais com grupos indígenas e não indígenas, tanto com aqueles que utilizam plantas e substâncias psicoativas, os Guarani de Santa Catarina, os Huni Kuꞑ, da região da fronteira do Brasil com o Peru, os Wixárika e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, do México, quanto com outros grupos que não utilizam essas substâncias, como os Koi-San, da Namíbia. Ou seja, arrisco: interlocutores aqui e acolá se organizam em horizontes abertos ao diálogo, sem se apegarem a, ou imporem, suas próprias plausibilidades.

Pensar uma ontologia (re)flexível(iva) de certa forma repercute, mas não refaz com outras palavras, a ideia de *pluralismo ontológico*, particularmente de Latour (2013) e Descola

¹⁸ Como um dos pareceristas anônimos sintetizou de forma interessante a proposta de reflexão deste texto e sugeriu a recorrência.

(2013), que é ainda a meu ver renitente em preservar uma convivência não dialógica e não flexível entre ontologias diferentes. O que parece é que Latour e Descola com a ideia de manter um pluralismo empático – e não uma articulação dialógica – configuram uma resistência academicista – e, por incrível que pareça, *moderna* – à ideia de ecletismo. Nesse sentido, a meu ver, a ideia de reconhecer um pluralismo ontológico, embora um ponto de partida, não avança no sentido de se desdobrar consistentemente nas relações que etnógrafo(a)s estabelecem com seus interlocutores e *incorporação ontológica*.

Uma proposta de uma ontologia (re)flexível(iva) muito menos propõe ecletismo como princípio do que, muito mais, estimula o diálogo. Não se trata de tornar-se eclético, mas de não restringir as próprias concepções ontológicas a um purismo modernista. Tomar em conta que o ofício etnográfico e suas implicações epistemológicas requerem muitas vezes não apenas reconhecer o pluralismo, mas também a possibilidade de incorporação de ideias compartilhadas pelo menos aquelas que emergem da experiência do campo.

Uma ontologia (re)flexível(iva) é, a meu ver, o que motiva e consolida o que se poderia chamar de *nova fase dialógica* na sociedade contemporânea. Numa outra formulação, se o *cientista* está convicto de sua ontologia, se tem certeza que o mundo é como ele pensa que é porque o conhecimento produzido assim comunica a ele. Se sua forma de ver e fazer lhe garante uma posição estável e próspera, dificilmente vai querer considerar o que estou apresentando aqui. Mas se pensarmos que faz parte do papel do pesquisador instabilizar e desafiar certezas e condicionamentos, talvez eu possa ter alguma esperança de que minhas interrogações não são estéreis.

Agradecimentos

Agradeço aos participantes do Workshop “*Skill and Scale in Transnational Mediumship*”, Cologne 2018, por suas contribuições e reflexões, e, em especial a Ehler Voss, Martin Zillinger e Marcello Múscari pelo convite e viabilização. Agradeço também pelos interessantes comentários dos pareceristas anônimos da Ilha, que leram o texto original e que procurei considerar para esta versão. E final e especialmente, o meu muito obrigado aos (às) daimistas com quem compartilhei o campo e a vida.

Referências

- BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. London: Chandler publications, 1972.
- BLAKE, Terence. Pluralist Flexi-Ontology (Deleuze, Lyotard, Serres, and Feyerabend). *In*: BOTSMAN, Peter; BURNS, Chris; HUTCHINGS, Peter (ed.). **The Foreign Bodies Papers**. Sydney: Local Consumption Publications, 1981. p. 55-66.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- CAMARGO, Cândido P. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CHIESA Gustavo R. A sua religião é a Antropologia: histórias e (des)caminhos de um antropólogo-aprendiz em um terreiro de Umbanda. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, p. 215-236, 2020.

- DESCOLA, Philippe. **As lanças do Crepúsculo**. São Paulo: Editora Cosac-Naify, 2006.
- DESCOLA, Philippe. **Beyond nature and culture**. Chicago: Univ. Press, 2013.
- FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: CONFERÊNCIA XXX: SONHOS E OCULTISMO, Rio de Janeiro: Imago, 1933. **Anais [...]**. Rio de Janeiro, 1933.
- GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GEERTZ, Cliflord. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- GOLDMAN, Márcio. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, São Paulo (1991), v. 23, n. 23, p. 213-222, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222>. Acesso em: 30 jun. 2021.
- GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, [on-line], v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.
- GOLDMAN, Márcio. Nada é igual: variações sobre a relação afroindígena. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 1-39, 2021. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a200>. Acesso em: 7 jul. 2021.
- GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. **Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Revista De Antropologia**, [s.l.], v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012003000200012>. Acesso em: 20 maio 2020.
- GOULART, Sandra Lucia. **Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as regiões da Ayahuasca**. 2004. 315p. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2004.
- GROISMAN *et al.* **Theatrum ethnographicum: campo, experiência, agência**. Florianópolis, SC: EdUFSC, 2012.
- GROISMAN, Alberto. **Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no céu do Mapiá**. 1991. 282f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências Humanas, Florianópolis, SC, 1991.
- GROISMAN, Alberto. Mediumship and *Multispiritualism* in an Amazonian Daime Religion. Unpublished manuscript resulting from a review of a paper originally presented at the 17th World Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, Manchester, UK – 6-10 August 2013.
- GROISMAN, Alberto. The Spirit of Malinowski. Preamble presented at Other Worlds, Other Bodies? Ethnography, Experience and Epistemological Embodiment. In: PANEL 115, 16th EUROPEAN ASSOCIATION OF SOCIAL ANTHROPOLOGISTS BIENNIAL CONFERENCE 2020 – ISCTE, University Institute of Lisbon and ICS – Institute of Social Sciences, University of Lisbon, 21-24 July 2020. **Anais [...]**. Lisbon, 2020. (Online Conference)
- GROISMAN. O fim da Ayahuasca? (pelo menos como conheci a bebida e seu uso nos anos 1980s): saberes e transformações. **Revista NUPEM**, UEP, [s.l.], v. 13, n. 28, 2021.
- INGOLD Tim. O Dédalo e o Labirinto: caminhar, e educar para a atenção. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul.-dez. 2015.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2002.
- KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns, ou, Guia dos médiuns e dos evocadores: espiritismo experimental**. 71. ed. [Tradução de Guillon Ribeiro da 49. ed. francesa]. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2003.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

- LATOURE, Bruno. **An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns.** Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2013.
- LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento Selvagem.** Campinas: Papirus, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental.** São Paulo: Abril Cultural, 1984 [1922].
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Um Diário no Sentido Estrito do Termo.** Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 1997.
- MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu Venho de Longe: Mestre Irineu e seus companheiros.** Salvador: EDUFBA, 2011.
- PIERINI, Emily. Embodied Encounters: Ethnographic Knowledge, Emotion and Senses in the Vale do Amanhecer's Spirit Mediumship. **Journal for the Study of Religious Experience**, [s.l.], n. 2, p. 25-49, 2016.
- PIERINI, Emily. **Jaguars of the Dawn: Spirit Mediumship in the Brazilian Vale do Amanhecer,** New York; Oxford: Berghahn, 2020.
- RICOEUR, Paul. A função hermenêutica do distanciamento. *In*: RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. p. 43-57.
- SANTOS, Graciellen de Moura. **Fenômenos mediúnicos no Santo Daime: um estudo sobre o transe de incorporação na igreja daimista de Mãe Baixinha.** 2016. 191p. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil, 2016.
- SEGATO, Rita Laura. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado. **Religião e Sociedade**, [s.l.], n. 16, n. 1-2, p. 114-135, 1992.
- VARGAS, Eduardo Viana. **Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, [s.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VOSS, Ehler. A Sprout of Doubt. The Debate on the Medium's Agency in Mediumism, Media Studies, and Anthropology. *In*: SCHLEHE, Judith; SANDKÜHLER, Evamaria (ed.). **Religion, Tradition and Popular in Asia and Europe.** Bielefeld: Transcript, 2014. p. 205-244.

Alberto Groisman

Professor Titular Aposentado da Universidade Federal de Santa Catarina, Pesquisador do Heal-Network for the Ethnography of Healing e da Rede Espiritualidade, Saúde, Incorporação, Etnografia (INCT) Brasil Plural.

Endereço profissional: PPGAS-UFSC, Campus Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

E-mail: groisman.a@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6691-8744>

Como referenciar este artigo:

GROISMAN, Alberto. Incorporação Etnográfica: pesquisa, mediunidade e ontologia (re) flexível(iva). **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 1, e80654, p. 68-94, janeiro de 2022.