

---

## A AUTORIA ETNOGRÁFICA NA VALIDAÇÃO DE UMA ANTROPOLOGIA DOS USOS DA AYAHUASCA: PRIMEIROS APONTAMENTOS DE PESQUISA<sup>1</sup>

Felipe Silva Araujo<sup>2</sup>

### A questão do autor na etnografia

Abordar o papel exercido pelo autor no texto etnográfico, desde a concepção da clássica etnografia, que deu forma à Antropologia enquanto profissão, até discussões contemporâneas especializadas, representa uma possibilidade de apreender uma posição de ativismo em trabalhos antropológicos contemporâneos que contesta, implicitamente, uma “posição de exceção”, historicamente construída, para os antropólogos que pesquisam contextos de usos rituais com psicoativos experimentalmente.

Queremos indicar que o processo de constituição da antropologia como disciplina cientificamente reconhecida implicou na negação de estereótipos que pudessem colocar o reconhecimento científico numa posição de questionamento. Os trabalhos sobre ayahuasca, dentro da antropologia, especialmente no Brasil onde a produção é vasta, obedecem a quais critérios para a legitimação do campo de saber (depois da autocrítica que não contemplou uma discussão sobre observação integral de rituais de transe e possessão)?

O modelo clássico de etnografia – que se estabeleceu a partir dos anos 20 – desenvolveu-se no âmbito do que tem sido chamado de *encontro colonial* (Asad, 1973). Os grupos estudados pelo antropólogo eram, de um modo geral, povos coloniais. (...) O dismantelamento dos impérios coloniais, a reestruturação das relações entre as nações dos chamados Primeiro e Terceiro mundo, e a atenção para as sociedades complexas – a dos antropólogos – mudaram as condições em que se faz o trabalho de campo e o contexto em que se escreve sobre o outro. (Caldeira, 1988, p. 135)

A Antropologia, sensível ao “dismantelamento dos impérios coloniais” (op. cit.) e reavaliada pelos pesquisadores, alguns dos quais vivenciaram no “Terceiro Mundo” essa transposição abrupta do colonialismo para uma condição pós-colonial, começou a rever mais intensamente os pressupostos básicos sobre os quais estavam assentados o trabalho de campo e a teoria clássica.

---

<sup>1</sup> “Ayahuasca é uma palavra de origem quíchua e significa *liana dos espíritos* ou ainda *cipó da alma, dos mortos*. (Luna, 1986) O termo é um dos mais utilizados para designar uma bebida psicoativa preparada geralmente com duas plantas (pode haver algumas variações): a liana ou cipó propriamente dito, cujo nome científico é *Banisteriopsis caapi*, e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*.” (Labate, Goulart, Araújo, 2002, p. 19)

<sup>2</sup> Estudante do Núcleo de Pós-graduação e Pesquisa em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe-NPPA/UFS. [bobsonda@hotmail.com](mailto:bobsonda@hotmail.com)

Como resultado, obteve-se a impressão de que, até então, a disciplina antropológica havia operado em contextos sociais coloniais sob expectativas determinadas. De forma menos ambígua do que se supunha, atendendo antes a interesses específicos e contemplando problemáticas de um ponto de vista que construiu a autoridade do autor como figura cientista incontestavelmente consagrada para o trato das mediações culturais, a disciplina experimentou uma fase etnográfica modernista na qual exercitou uma autoria onipresente.

As transformações em contextos sociais coloniais e a própria conjuntura internacional de mundialização, derrocada de fronteiras e expansão tecnológica passaram por alterações profundas no século XX, atualizando na intelectualidade recém-liberta da condição colonial o questionamento acerca do cientificismo hegemônico. Na Antropologia, a segunda metade do séc. XX representou uma incisiva autocrítica à forma como havia sido construída até então a autoridade do autor cientista e como a observação participante obtivera a legitimação da operação do estudo etnográfico. De maneira geral, as etnografias aparecem como documentos implicados em relações de poder revestidas por um caráter político que orienta a seleção dos dados e que se torna, em certa medida, responsável pelo resultado final.

Ao contrário do que acontece em outras ciências e mesmo nas outras ciências sociais, em que o analista e pesquisador procura o mais possível estar ausente da análise e da exposição dos dados, como meio de garantir uma posição neutra e objetiva legitimadora da cientificidade, o antropólogo nunca esteve ausente de seu texto e da exposição de seus dados. (Caldeira, 1988, p. 134)

Para Marcus & Cushman (1982, *apud* Caldeira, 1988) a clássica etnografia, em sua tentativa de apreensão universal (total) das sociedades em estudo, fındou por perseguir um ideal de realismo etnográfico próximo do gênero literário e distante de importantes condicionantes implicados no cotidiano da sociedade estudada. Essa concepção hegemônica de etnografia, segundo os autores, estaria habituada a utilizar uma série de convenções textuais para que o efeito da realidade única e integrada fosse obtido. “Os críticos pós-modernos argumentam que através do uso das convenções mencionadas (...) o que se acabou produzindo nos textos foi uma experiência deformada tanto das culturas quanto da experiência do antropólogo junto a outras culturas.” (Caldeira, 1988, p. 138)

O resultado final da etnografia envolve uma seleção pessoal que diversas vezes menospreza aspectos políticos, morais, religiosos, e qualquer tendência que possa contrariar um padrão estabelecido e confiável de legítima prática científica. Em muitos casos, porém, a busca pela objetividade no trabalho antropológico não necessariamente implica a anulação de qualquer variável subjetiva; a Antropologia, como uma disciplina de caráter pragmático, onde

o trabalho de campo recebe atenção e incentivo, precisa contemplar a experiência do pesquisador? Esse questionamento teórico e metodológico sobre o conceito de etnografia revela a principal diferença entre a posição político-ideológica colonialista da clássica etnografia e as etnografias contemporâneas de antropólogos que participam ativamente de rituais que utilizam a ayahuasca como um veículo de autoconhecimento. Atualmente, a Antropologia constrói objetos de estudo a partir de pontos de vista característicos a depender do campo. Talvez não exista uma possibilidade de padronização metodológica – tornando-se crônico o quadro discursivo se comparado ao que foi escrito antes dos anos sessenta<sup>3</sup>.

Os textos etnográficos fazem parte, segundo James Clifford, de um sistema complexo de relações; eles são pensados simultaneamente como condições e efeitos de uma rede de relações vividas por etnógrafos, nativos e outros personagens situados no contexto de situações coloniais. (...) Entendida por James Clifford como uma “atividade híbrida”, a etnografia é vista simultaneamente como “escrita”, “colecionamento”, “*collage* modernista”, “poder imperial” e “crítica subversiva”. (...) Ela se configura, na verdade, como um campo articulado pelas tensões, ambigüidades e indeterminações próprias do sistema de relações do qual faz parte. (Gonçalves, 2008, p. 10)

O antropólogo, ao revelar claramente sua posição enunciativa, contribui para a transparência do estudo etnográfico ao estabelecer seu grau de presença no espaço estudado. Não necessariamente a experiência precisa tocar nos extremos de condições pouco científicas e demasiado subjetivas. Mas a ilusão de ausência do autor na etnografia ruiu junto com diversos regimes totalitários a partir da década de 1960.

Quando falamos em pós-modernidade em Antropologia, estamos nos referindo aos estudos que são fruto de uma autocrítica cujos reflexos na metodologia da disciplina apontam para i) uma reinvenção textual (em detrimento dos limites da modernidade exemplificados pelo realismo etnográfico focado nas sociedades de forma totalizante) e para ii) uma crítica cultural que explore os limites da metodologia no trabalho etnográfico. “A proposta [dos pós-modernos norte-americanos] é, então, escrever etnografias tendo como modelo o diálogo ou, melhor ainda, a polifonia.” (Clifford, 2008, p. 141)

O histórico de constituição da disciplina antropológica apresenta inúmeros paralelos com a discussão até aqui desenvolvida. Se o contexto sociocultural da ayahuasca representa um desafio pela aparente impossibilidade de sua apreensão efetiva nos moldes do empirismo racionalista de inspiração iluminista<sup>4</sup>, já que possui a mudança como forte característica que

<sup>3</sup> Sherry Ortner discute em um artigo (1984) desdobramentos da teoria em Antropologia a partir dos anos sessenta e indica modificações simbólicas no “campo” concomitantes a um processo de especialização temática.

<sup>4</sup> Como pontua Albuquerque, 2009.

remodela e solidifica o tempo inteiro as identidades e as constituições coletivas em torno do uso ritual da bebida, revisitando a composição da disciplina antropológica através do final do séc. XIX e todo o séc. XX tem-se uma impressão de que o perfil da prática ayahuasqueira passa por contestações de legitimidade semelhantes àquelas ocorridas nos terrenos de discussão antropológica. A Antropologia possui um grande número de ferramentas e técnicas que a torna semelhante ao contexto de tensão, autorreflexão, autoidentificação e demarcação de fronteiras que configura o uso ritual da ayahuasca.

Essa capacidade de buscar o espanto nos limites da própria configuração disciplinar outorga características que se mostraram fundamentais na exploração do universo ayahuasqueiro pela Antropologia. Ao invés do estranhamento, o pesquisador da ayahuasca que comunga de seus efeitos percorre um caminho inverso, de reconhecimento. Quando esse pesquisador é um antropólogo, a inversão aparentemente “herética” pode contribuir para um acesso “intenso” (sensível) a conhecimentos culturalmente partilhados.

(...) no desenvolvimento do discurso científico – marcado pela busca da objetividade e universalidade (que o distingue, inclusive, de outros) (...) – pouco se tem refletido sobre a relação entre realidade representada e as próprias condições de produção das representações e sua natureza. Como lembrou Dominique Maingueneau: “Seria diferente se os sociólogos das ciências levassem em conta a economia dos discursos, em lugar de considerá-los apenas como suportes de informações” (Maingueneau, 1989:58). No caso do texto etnográfico, essa crítica torna-se central, pois, sendo a escrita uma aquisição cultural, a etnografia, como um projeto de produção de conhecimentos sobre grupos sociais e suas culturas, possui também sua própria forma de conhecer. Ou seja, especular sobre o conhecimento de qualquer comunidade, sem questionar o próprio modo como se apreende esse conhecimento, é realizar apenas uma parte dos objetivos da etnografia. (Gonçalves da Silva, 2006, p. 119)

O discurso sobre uma pós-modernidade pode ter ficado, ou não, na década de 1980, mas a plenitude da aparente tendência de “desordem” hermenêutica apontada por Roberto Cardoso de Oliveira (1988) no centro do pós-modernismo está sendo vivenciada com intensidade por estudiosos que se dispõem compreender os próprios contextos nativos ou se iniciam para compreendê-los. Como conseguinte, a discussão na modernidade recente, um pouco depois da hermenêutica revolucionária de Clifford Geertz (1994), está voltada para um texto etnográfico enriquecido pela crítica cultural (Clifford & Marcus, 1984). Os estudos sobre uso ritual da ayahuasca representam frutos contemporâneos de uma liberdade que, não obstante polêmica, derrubou o conceito de neutralidade no trabalho científico em favor da transparência durante todo o processo de construção científica. Essa transparência, no entanto, fica condicionada a um posicionamento autor(es)/nativo(s) que preserva o trabalho de uma subjetividade cujos estereótipos são negados no espaço de profissionalismo antropológico.

---

**Carlos Castaneda, Antropologia, Psicoativos: os riscos do envolvimento são metodologicamente transponíveis?**

Quando identificamos os antropólogos que simpatizam com o uso ritual da ayahuasca, com vínculos religiosos formais ou não, seguindo a discussão de Labate (2004) e Mercante (2003), como “antropólogos ayahuasqueiros”, e associamos práticas contemporâneas de pesquisa nesse campo ao processo de especialização antropológica que, a partir dos anos 1960, vem dando forma ao trabalho etnográfico multivocal, pensamos em buscar um extremo da negação do processo legitimador que permite a atual existência de antropólogos ayahuasqueiros. Diferente daqueles que estudam atualmente a ayahuasca, o antropólogo Carlos Castaneda, que estudou outros rituais psicoativos, optou pela opacidade, em detrimento da transparência, na argumentação de suas descobertas. Sua posição enunciativa de pesquisador cria uma voz integral para os nativos e para as “plantas professoras”<sup>5</sup>.

A narrativa em primeira pessoa que Castaneda apresenta está construída basicamente em torno de seu próprio mito pessoal. Encarar suas obras unicamente através da perspectiva textual e alegórica não contribuiu no sentido de estabelecer sua intenção antropológica. Os livros de Castaneda, quando analisados através de um exercício crítico, estão saturados de ferramentas que nos desviam o tempo inteiro de um sentimento de certeza – enquanto por outro lado legitimam recorrentemente *sua* autoridade. O ponto final nas intenções antropológicas de seus estudos se dá quando a autoridade do pesquisador é suplantada pela recém-descoberta autoridade nativa, em um processo pessoal que não salienta abordagens socio-antropológicas. Castaneda universaliza experiências próprias através de um mergulho na subjetividade que ofusca e contesta o real concebido por um viés positivista.

A narrativa de Castaneda (2004), segundo o próprio autor, é semelhante ao universo cognitivo de narrativas de seus dois mestres (benfeitores)<sup>6</sup>, cognição essa que ele assimila, inicialmente ingerindo compostos vegetais psicoativos. Ele estudava Antropologia na Universidade da Califórnia, em Los Angeles (UCLA), quando, no final da década de 1960, entrou em contato com o velho índio dom Juan Matus, pois tinha interesse em conhecer mais

---

<sup>5</sup> Em contextos que se utilizam ritualmente psicoativos, é comum a ideia de que se processa uma transmissão de conhecimentos desde as plantas até aqueles que buscam conhecimento nas experiências de percepção alterada. Essa ideia de plantas que ensinam está presente tanto nos contextos ayahuasqueiros como nos usos centro-americanos de psicoativos explorados por Castaneda.

<sup>6</sup> Na obra de Castaneda, o benfeitor aparece como aquele que transmite para o aprendiz o processo através do qual este se tornará um “homem de conhecimento”. É a principal ferramenta de transmissão do conhecimento oral.

sobre plantas medicinais utilizadas por povos do norte e do sudoeste mexicano<sup>7</sup>. Dom Juan o recebeu como aprendiz. Algum tempo depois, outro feiticeiro, o índio dom Genaro Flores, também lhe passou conhecimentos de uma cultura não menos intrigante que a do primeiro mestre. “O estudo das plantas medicinais deu lugar ao estudo de um sistema de crenças que parecia atravessar as fronteiras de, pelo menos, duas culturas diferentes.” (Castaneda, 1981)

Junto com essa assimilação cognitiva, Castaneda também internalizou restrições nativas para tocar em determinados assuntos na sua etnografia. O estudo da curiosa inversão operada em sua obra, através da qual o cientista vira objeto, o antropólogo vira informante do nativo, revela paralelos com a situação do campo de estudos sobre práticas de uso ritual da ayahuasca, embora o contraste entre os dois casos, “Antropologia dedicada à Ayahuasca” e “Antropologia praticada por Castaneda” aponte mais antagonismos do que propriamente afinidades. A antropologia dedicada aos estudos sobre ayahuasca, na contemporaneidade, enfatiza aspectos do fazer científico a partir da negação do universalismo subjetivista que, na abordagem de Castaneda, revela um romantismo acentuado pelo objeto de análise.

Esta configuração de identificação plástica envolvida nos rituais com psicoativos, nos quais o cientista em teoria corre o risco de ter a visão de mundo modificada e o interesse científico corrompido, tem paralelo com uma das questões presentes nas relações entre os grupos ayahuasqueiros, quando esses avocam a identificação com uma prática mais verdadeira e mais “pura” que a de outros grupos. O discurso nesse caso, como sucede com o senso comum sobre o “uso de drogas”, também é construído em torno de um misticismo social que reflete preconceitos contra certas práticas e outros grupos<sup>8</sup>.

Carlos Castaneda não deu conta das transformações que estavam sendo operadas naquele meio social relativamente instável – e o seu discurso não valoriza a tensão dessas mudanças. Enquanto os antropólogos, a partir dos anos 1960, transformaram radicalmente algumas posturas clássicas que se tornaram insustentáveis pela derrocada do colonialismo, Castaneda se inspirou em processos de legitimação da Antropologia clássica. A Antropologia dedicada à ayahuasca, por sua vez, tem uma ligação maior com os processos decorridos na disciplina a partir dos anos 1960.

---

<sup>7</sup> Cf. Castaneda, 1981, p. 7.

<sup>8</sup> Sobre o pânico social gerado a partir do final do séc. XIX com relação ao uso de “drogas”, ver Escohotado, 1989 *apud* Macrae, 2003.

---

The field appears to be a thing of shreds and patches, of individuals and small coterie pursuing disjunctive investigations and talking mainly to themselves. Although anthropology was never actually unified in the sense of adopting a single shared paradigm, there was at least a period when there were a few large categories of theoretical affiliation, a set of identifiable camps or schools, and a few simple epithets one could hurl at one's opponents. Now there appears to be an apathy of spirit even at this level. We no longer call each other names. We are no longer sure of how the sides are to be drawn up, and of where we would place ourselves if we could identify the sides. (Ortner, 1984, pp. 126-127)

Uma grande parcela dentre os estudos antropológicos sobre ayahuasca está engajada na defesa de direitos religiosos, tem um papel social e político fundamental para a configuração do quadro de uso do chá na contemporaneidade e para o reconhecimento de liberdades fundamentais de manifestações culturais contemporâneas estabelecidas em tradições antigas através da ponte comum do uso de psicoativos. Isso não representa necessariamente que os antropólogos estejam todos engajados na causa social de legitimação cultural de determinados usos; as suas etnografias, no entanto, a partir do instante em que são publicadas, estão sujeitas a diversas apropriações de sentido e uso pelo seu caráter “científico”.

O antropólogo que bebe ayahuasca em um contexto de profissão e fé, de sua posição ambígua, desperta a dúvida sobre a eficácia de uma metodologia cujo estranhamento pode ser, no máximo, autoinduzido. Da mesma forma, o sujeito comprometido com preceitos de determinada tradição e que exerce um trabalho científico sobre a própria prática ritual pode ser visto pelos pares iniciados como portador da mesma ambiguidade percebida na academia. Mas o pesquisador de maneira geral separa a profissão da fé, para não oferecer relevância no texto a um posicionamento abertamente político ou ideológico.

Pode acontecer de o antropólogo que possui um sentimento nativo anular completamente esse aspecto em sua obra esperando preservar seu caráter científico. Castaneda, em seus doze livros, percorreu o outro extremo, o da tradição, em detrimento da formalidade metodológica. Isso justificou o desinteresse geral da discussão antropológica, e até uma certa aversão, pela sua Antropologia sem fontes verificáveis. Mas o argumento de que a sua produção não possui valor científico a partir do momento em que não possui referências expressas que lhe permitam comprovação, depois de décadas de autocritica antropológica, pode ser trazido com menos polêmica para uma análise de como seu argumento antropológico foi negligenciado.

Ele foi elevado à categoria de “santo patrono da revolução psicodélica” (Keen, 1972) e assim tocamos na questão do pânico social com relação ao uso de “drogas” e do modelo de

ciência idealmente compartilhado como único pelas ciências naturais e humanas. A academia não enxerga polêmicas como algo racionalmente pertinente e estamos pensando em um período delicado na história do institucionalismo acadêmico perante a ruína parcial do contexto colonialista. A Antropologia estava muito envolvida com a descoberta revolucionária das possibilidades da hermenêutica mas Castaneda esteve alheio a isso. É bastante curioso o fato de que toda indisposição disciplinar que uma etnografia sobre feiticeiros videntes mexicanos, escrita por um iniciado, poderia causar talvez se deva apenas a um problema de estilo etnográfico que inova no campo da experiência mas que é reacionário em suas práticas metodológicas.

A etnografia precisa de um autor que responda pela legitimidade (parcial) da composição do discurso etnográfico. Quem escreve os livros de Castaneda, basicamente, são os discursos dos feiticeiros de sua linhagem. Quando não de forma direta, indiretamente captando a atenção do antropólogo para características próprias do mundo dos feiticeiros. A função de Castaneda está limitada a oscilar entre a racionalidade e o “conhecimento vegetal/feiticeiro” (que também possui uma lógica complexa de funcionamento e processo operacional).

Como Castaneda afirma na edição comemorativa de trinta anos da primeira publicação norte-americana de *The teachings of Don Juan*, não se tratava mais de um assunto propriamente antropológico. Um excelente exemplo para a Antropologia ao mostrar o poder que o campo exerce na relação de pesquisa que gerará a etnografia – em detrimento da imagem equilibrada e coerente de culturas que as etnografias tenderam historicamente a transmitir.

Mergulhei no meu trabalho de campo tão profundamente que tenho certeza de que no final desapontei as próprias pessoas que estavam me apoiando. Acabei num campo que era uma terra de ninguém. Não era um assunto de antropologia ou sociologia, ou filosofia, ou religião. Eu havia seguido apenas os regulamentos e configurações do próprio fenômeno, mas não tinha a habilidade para emergir num lugar seguro. Portanto, comprometi meu esforço totalmente e acabei ficando fora de uma escala acadêmica adequada para mensurar o seu valor ou a sua falta de valor. (Castaneda, 2004, p. 13).

Por outro lado, enxergar a obra de Carlos Castaneda como uma “não-etnografia” representou o caminho mais simples para ignorar uma atenção mais incisiva. Depois do que vimos sobre a constituição da função etnográfica na história da disciplina, é bastante compreensível um rótulo que questione o valor científico de um argumento fantástico. A evolução das discussões da crítica cultural e as experiências de antropólogos que ao mesmo

tempo são nativos permitem enxergar seu argumento antropológico, mesmo que nos limites da disciplina e através de uma evidente tensão entre teoria e prática.

Houve entretanto um professor, Dr. Clement Meighan, que incentivou abertamente meu interesse em fazer trabalho de campo. Ele é a pessoa a quem devo todo o crédito por me inspirar para que levasse adiante a pesquisa antropológica. Ele foi o único que me incitou a mergulhar o mais fundo que pudesse na possibilidade que havia surgido. Seu estímulo tinha por base sua própria experiência de campo como arqueólogo. Ele disse-me que descobriu através de seu trabalho que o tempo era essencial, e que havia pouco tempo disponível antes que áreas de conhecimento enormes e complexas, acumuladas por culturas que estavam desaparecendo, se perdessem para sempre frente ao impacto de tecnologias modernas e pressões filosóficas. (Castaneda., 2004, p. 12)

Realmente, os impactos da mundialização operaram transformações profundas nas mais diversas culturas – antes de se tornar homogeneizante, porém, nesse processo cresce a valorização da diferença.

O que é impressionante no “novo” internacionalismo é que o movimento do específico ao geral, do material ao metafórico, não é uma passagem suave de transição e transcendência. A “meia passagem” [middle passage] da cultura contemporânea (...) é um processo de deslocamento e disjunção que não totaliza a experiência. Cada vez mais, as culturas “nacionais” estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas. (Bhabha, 2007, p. 25)

Os ayahuasqueiros também possuem uma relação íntima com aspectos rituais, ao ponto de transferirem a partir dos ritos um estilo próprio para suas vidas. A sua posição demanda cuidado e atenção com o corpo e as atitudes sociais. Os antropólogos possuem uma relação íntima com aspectos simbólicos e rituais de diversos espaços e manifestações culturais. O espaço da ayahuasca comporta o antropólogo, seria um contra-senso se, na atualidade, o espaço da Antropologia não comportasse antropólogos simpatizantes ou adeptos.

Um documentário da BBC, realizado em 2006, desmistifica o homem Carlos Castaneda, mas aponta pertinências sobre sua relação com um xamã Yaque. Outro pesquisador que deu continuidade ao estudo sobre os Yagues, Dr. Jay C. Fikes, da Universidade de Yeditepe, Istambul, acusa Castaneda, no vídeo, de ter criado uma imagem falsa ao associar as práticas de “dom Juan” à etnia que trouxe prejuízos para o grupo, como constantes visitas de pessoas à procura dos seus benfeitores.

Partindo de uma prática etnográfica de expressão alegórica, sua obra sucumbiu antropológicamente apenas naquilo que assimilou da proposital e estudada arte de iludir de seus mestres, o que inevitável e presumivelmente se constitui num texto acadêmico profundamente questionado em seu valor científico.

## Os antropólogos e os estudos sobre a ayahuasca: o Neip e a gênese de uma antropologia dedicada à ayahuasca

Procuramos contextualizar o problema que colocamos no início, sobre a validação de um campo de pesquisadores diretamente vinculados com propostas políticas de direitos psicoativos religiosos e individuais, para que não passem despercebidas características muito presentes nos contextos ayahuasqueiros que atravessam os trabalhos acadêmicos, como os atuais aspectos políticos advindos de uma perseguição histórica aos usos psicoativos que baseia as produções contemporâneas envolvidas com problemáticas ayahuasqueiras.

Realizamos inicialmente um levantamento geral de 73 indivíduos que possuem alguma titulação na área de Antropologia e que, além disso, têm produção do gênero científico que atribua ênfase ao uso ritual da ayahuasca. Nesse primeiro momento não fizemos distinção qualitativa ou quantitativa acerca das produções individuais. Eles representam de maneira mais ampla o campo que nos propusemos investigar. Transpondo para números os dados da planilha que construímos, temos a configuração que segue.

<b>TOTAL DE ANTROPÓLOGOS PESQUISADOS</b>			<b>73</b>
Possuem interesse de pesquisa em usos ameríndios	<b>14</b>	Possuem interesse de pesquisa em novos usos	<b>59</b>
Têm nacionalidade brasileira	<b>48</b>	Têm nacionalidade estrangeira	<b>25</b>
Com maior titulação de Pós-doutorado	<b>11</b>	Com maior titulação de Doutorado	<b>19</b>
Com maior titulação de Mestrado	<b>30</b>	Com graduação e especialização	<b>13</b>

O quadro ratifica que na segunda metade do século XX ocorreu uma internacionalização do interesse antropológico sobre o assunto (como atestam os perfis de pesquisadores estrangeiros, ao compor 34,2% do total, sendo os outros 65,8% pesquisadores brasileiros). A internet foi essencial na construção desse quadro inicial porque, além de possibilitar meu acesso aos pesquisadores do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (Neip<sup>9</sup>), tornou possível meu acesso aos endereços virtuais de diversas universidades no Brasil e pelo mundo.

<sup>9</sup> Como afirma o título deste trabalho, ele representa os primeiros passos na pesquisa de Mestrado que estou empreendendo. O Neip é a instituição que escolhi para observar antropólogos e obras politicamente posicionados (ativos) diante da questão contemporânea sobre uso ritual da ayahuasca.

---

Embora o quadro inicial dessa pesquisa seja composto por indivíduos que possuem variadas titulações em Antropologia no munto inteiro, ele serve mais como uma contextualização do que uma problemática. Buscamos compreensão em uma área específica do panorama para que pudéssemos obter uma resposta que guarde relações lógicas pertinentes com o interesse apresentado.

Mesmo que a tendência para uma divisão dentro do campo de estudos antropológicos sobre a ayahuasca não parta diretamente de interesses particulares de pesquisa, inevitavelmente se dá uma cisão do interesse científico com relação ao tema entre contextos de usos ameríndios e novos usos de sociedades contemporâneas. Nos estudos de usos ameríndios, a ayahuasca aparece como um componente da vida social, refletindo a normalidade como é concebida enquanto instrumento da vida indígena. Não existe ênfase para seu uso ritual como um regulador exclusivo de práticas sociais.

Já nos estudos sobre usos religiosos ou terapêuticos, o chá ganha relevo como peça fundamental para a compreensão de religiosidades contemporâneas. Neste aspecto, temos refletido um processo complexo de assimilação social lenta e complicada de tais práticas através do século XX. Há um estudo dedicado essencialmente aos usos religiosos da ayahuasca<sup>10</sup>, de caráter crítico e bibliográfico, que aponta trabalhos interdisciplinares sobre a bebida em dez idiomas – o que reforça a ideia de crescimento nas últimas décadas do interesse internacional de pesquisa. Sobre os estudos de usos ameríndios, de maneira geral eles não atribuem ênfase ao uso ritual da ayahuasca como uma bandeira de identidade indígena, distanciando-se, em um nível discursivo, dos aspectos políticos envolvidos na condição proibicionista que persegue os usos mais recentes.

O campo de interesses construído internacionalmente em torno do uso ritual da ayahuasca está marcado pela questão política na qual a sociedade ocidental passou mergulhada todo o século XX, que diz respeito a posturas públicas de controle de minorias étnicas e religiosas através da estigmatização de hábitos associados aos grupos perseguidos. Uma parte dos pesquisadores se encontra engajada na causa antiproibicionista, associando a expansão do direito religioso de uso psicoativo para outros condicionantes, enquanto alguns dialogam com correntes e posturas intelectuais diversificadas – sem deixar, porém, de ter também os seus estudos utilizados no processo de legitimidade. De qualquer forma, queremos

---

<sup>10</sup> Labate, Rose, Santos 2008.

apontar que se trata de um campo amplo e entrecortado pela transversalidade de variados interesses de pesquisa e condicionantes históricos, éticos e políticos.

A Antropologia dialoga com diferentes áreas do conhecimento nos estudos sobre ayahuasca, mas tratar o uso do chá como um objeto que intervém na vida social de forma direta é uma especificidade dos estudos sobre novos usos. Na maior parte dos estudos, a ayahuasca não é colocada como uma causa legitimadora da tradição indígena. Isso é tido como fato ordinário. “Uma bibliografia sobre a ayahuasca no contexto indígena deveria incluir provavelmente toda a literatura – não escassa –, produzida sobre a Amazônia ocidental indígena, e talvez de um número significativo de estudos sobre outras regiões das Terras Baixas sul-americanas.” (Saez, 2008, p. 16)

A transversalidade temática que recorta os estudos sobre ayahuasca na Antropologia pode revelar, através de uma análise da forma como os discursos científicos são construídos, aspectos da intersubjetividade discursiva que possibilita o reconhecimento de si e do outro. Esse processo pode se dar através de conflitos que levam ao aparecimento de novos grupos. Através dessa análise, observaremos no nível da discursividade como a Antropologia dedicada ao estudo da ayahuasca gerencia a condição de acelerada transformação dos contextos ayahuasqueiros ao mesmo tempo em que funciona institucionalmente dentro de um debate mais amplo que extrapola o caráter religioso rumo ao terreno deslizando da problemática contemporânea sobre uso de drogas.

#### **Referência a este texto:**

ARAUJO, Felipe Silva. “A autoria etnográfica na validação de uma antropologia dos usos da ayahuasca: primeiros apontamentos de pesquisa” Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, NEIP, 2011. Disponível em <www.neip.info>.

### **Referências Bibliográficas Iniciais**

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. “Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber” Oficina do Centro de Estudos Sociais (CES) nº 328, Universidade de Coimbra, 2009.

ALMEIDA, Mauro. “Prefácio”. In: **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. LABATE, Beatriz. Mercado das Letras, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética** São Paulo, Hucitec, 1990.

BARTHES, Roland. "A morte do autor" In: **O rumor da língua** Lisboa, Portugal: Edições 70, 1984.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura** Editora UFMG, Belo Horizonte-MG. 2007

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia" **Novos Estudos**, CEBRAP nº 21, julho de 1988, pp. 133-157.

CEMIN, Arneide Bandeira. "Os rituais do Santo Daime: 'sistemas de montagens simbólicas'" In: **O uso ritual da ayahuasca** LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.) Mercado de Letras, Fapesp, 2002.

CARVALHO, J. J. "Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática" Série Antropologia. UNB, nº 127. Brasília, 1992.

\_\_\_\_\_. "Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da antropologia" Série Antropologia, UNB, nº 406. Brasília, 2006.

CASTANEDA, Carlos (1968). **A erva do diabo: os ensinamentos de dom Juan** Nova Era, 30ª Ed., Rio de Janeiro, 2004.

\_\_\_\_\_. (1972) **Viagem a Ixtlan** Record, 7ª Edição, Rio de Janeiro-RJ.

\_\_\_\_\_. **O presente da Águia** Record, Rio de Janeiro-RJ, 1981.

CAVALHEIRO, Juciane dos Santos. "A concepção de autor em Bakhtin, Barthes e Foucault" **SIGNUM**, Est. Ling., Londrina, nº 11/2, p. 67-81, dez. 2008.

CLIFFORD, James & MARCUS, George. (eds.) **Writing Culture. The poetics and politics of ethnography**. RJ, Tempo Brasileiro, 1984.

CLIFFORD, James. "Sobre a alegoria etnográfica" In: **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no séc. XX** RJ, Editora da UFRJ, 3ª ed, 2008.

DE MILLE, Richard. **Castaneda's Journey: The Power and the Allegory**, Capra, 1976.

\_\_\_\_\_. **The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies**, Ross-Erickson, 1980.

ESCOHOTADO, Antonio. **Historia General de las Drogas**, 1- 3, Madri, Alianza Editorial, 1989.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Portugal: Veja/Passagens, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Arqueologia do Saber** Ed. Forense Universitária, 7ª Ed., Rio de Janeiro, 2009.

GEERTZ, Clifford. "Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social" In: **Conocimiento Local: ensayo sobre la interpretación de las culturas**. Ediciones Paidós, 1ª Edición, 1994.

\_\_\_\_\_. **El antropólogo como autor** Paidós, Buenos Aires, 1997.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “Apresentação” In: CLIFFORD, James. “Sobre a alegoria etnográfica” In: **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no séc. XX** RJ, Editora da UFRJ, 3ª ed, 2008. pp. 7-15.

GOULART, Sandra Lúcia. **A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas**. Comunicação apresentada em Congresso: V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) Florianópolis, dezembro/2003

\_\_\_\_\_. “Estigmas de grupos ayahuasqueiros”. In: \_\_\_\_\_.; LABATE, Beatriz Caiuby; FIORE, Maurício. MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.) **Drogas e Cultura: Novas Perspectivas** EdUFBA, Salvador, 2008. pp. 251-287.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 2001.DPeA, 2007.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais** Editora UFMG, 2ª Edição, Belo Horizonte-MG, 2008.

KARAM, Maria Lucia. “A Lei 11.343/06 e os repetidos danos do proibicionismo” In: LABATE, Beatriz Caiuby; FIORE, Maurício. MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.) **Drogas e Cultura: Novas Perspectivas** EdUFBA, Salvador, 2008. pp. 105-120.

LABATE, BEATRIZ CAIUBY e ARAÚJO, WLADIMYR SENA (orgs.), **O uso ritual da ayahuasca**, Ed. Mercado de Letras, 2ª. ed., Campinas, 2004

LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Religiões Ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico** Mercado de Letras, Campinas-SP, 2008.

LANGDON, Esther Jean. “Prefácio”, In: LABATE e GOULART (orgs.) **O uso ritual das plantas de poder** Campinas, Mercado de Letras, 2005.

MCKENNA, Dennis J. (2002), “Ayahuasca: uma história etnofarmacológica”, in Ralfh Metzner (org.), **Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza**. Tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus.

MACRAE, Edward. “A subcultura da droga e prevenção” Texto apresentado ao Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas – CETAD, UFBA, Salvador, 2003. Disponível em <www.neip.info, Acesso em 25/02/2011, às 17:40>

\_\_\_\_\_. **Guiado pela lua: Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime**. Editora Brasiliense, São Paulo-SP, 1992.

\_\_\_\_\_. “A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca” In: \_\_\_\_\_. LABATE, Beatriz Caiuby; FIORE, Maurício. GOULART, Sandra; CARNEIRO, Henrique (orgs.) **Drogas e Cultura: Novas Perspectivas** EdUFBA, Salvador, 2008. pp. 289-313.

MARCUS, George & CUSHMAN, Dick. (1982) "Ethnographies as Texts" In: **Annual Review of Anthropology**, v. 11, p. 25-69.

MARCUS, George & FISCHER, M.J. Michael. (1986) "Etnography and Interpretative Anthropology" e "Conveyng other Cultural Experience", In: **Anthropology as Cultural Critique**. Chicago/Londres; The University of Chicago Press.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia" In: **Sobre o pensamento antropológico** Rio de Janeiro-RJ, Tempo Brasileiro; Brasília-DF, Cnpq. Capítulo 4. pp. 91-107.

ORTNER, Sherry. (1984) "Theory in Anthropology since the Sixties" **Comparative Studies in Society and History** 26 (1), pp. 126-166.

PASQUARELLI, Vital J. "Etnografia e Iniciação em *Las Enseñanzas de D. Juan*, de Carlos Castañeda", in **Revista da Anpocs**, nº 29, outubro/1995.

SAEZ, Oscar Calávia. "Apresentação" In: LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Religiões Ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico** Mercado de Letras, Campinas-SP, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. Editora da USP, São Paulo-SP, 2006.

SOVIK, Liv. (2002) "Apresentação: para ler Stuart Hall" In: HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais** Editora UFMG, 2ª Edição, Belo Horizonte, 2008.

### **Entrevistas**

CASTANEDA, Carlos. Entrevista para a Revista Psychology Today, 1972. Entrevistado por Sam Keen. Disponível em <http://www.consciencia.org/castaneda/caspsychology.html>, Acesso em 11/05/2011, às 22:53.

### **Correspondências**

CARTA de Carlos Castaneda para R. Gordon Wasson, em 6 de setembro de 1968. Disponível em <http://www.consciencia.org/castaneda/castaneda-carta-gordon-wasson.html>, acesso em 14/03/2011, às 21:14.

### **Fontes Audiovisuais**

BBC . Carlos Castaneda and the Shaman: Tales for the Jungle (2006).