XIV CISO – ENCONTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DO NORTE E NORDESTE

GT 27 - Antropologia e imagem: teoria e prática nas ciências sociais

O Registro do Sagrado: Observações sobre a realização de etnografia visual em contextos de religiões ayahuasqueiras em Alagoas

Silvia Aguiar Carneiro Martins/AVAL/UFAL
(silvia.martins@pq.cnpq.br)

Recife
2009

Uma breve revisão dos campos teóricos da pesquisa:

> "Ayahuasca é a religião do sentir. Você pode até não acreditar, mas você tem que confiar" (Mestre André, Essência Divina)
>
> "Quando agente comunga esse chá ele dá a oportunidade da pessoa aprender a morrer, a nascer e dá a oportunidade da pessoa viver... É algo assim que esse chá faz com a pessoa."
>
> (Pajé José Gomes, Xamã Katukina).

Nesse presente trabalho, pretendo apresentar a proposta de pesquisa que vem sendo conduzida com apoio do programa PIBIC-UFAL-FAPEAL-CNPq desde 2008,[1] abordando dados preliminares sobre experiência de registro de imagens em contextos de pesquisa de uso do enteógeno ayahuasca.[2] Assim, dados etnográficos estão sendo organizados sobre os diferentes contextos de práticas de rituais de religiões ayahuasqueiras em Alagoas, visando a produção de uma etnografia visual. Dados etnográficos videográficos e fotográficos estão sendo registrados sobre xamanismo enquanto conhecimento e prática médica e religiosa, focalizando experiências xamanísticas, incluindo histórias de vida, práticas e experiências de cura e de êxtase em contextos rituais. Elementos considerados característicos de práticas religiosas (crenças, doutrinas, sociabilidade entre participantes, etc.) são considerados fundamentais para compreensão da expansão das religiões ayahuasqueiras em Alagoas.

Dentro do campo da Antropologia Médica, antropólogos têm investigado aspectos de sistemas médicos, tais como xamanismo, cura religiosa, práticas do *herbalism*, bem como da própria Biomedicina e estratégias de psicoterapias (CSORDAS e KLEINMAN 1990). A Antropologia Médica lida com eventos relacionados a práticas de cura, sofrimento, doenças e estresse que implicam em representações, ações e experiências que as pessoas vivenciam através do corpo. Xamanismo vem sendo concebido enquanto instrumento de comunicação entre indivíduos e seres espirituais

[1] Essa pesquisa conta para o período de 2009-2010 com financiamento CNPq (Edital 02/2009). Além de participar um bolsistas e dois colaboradores dentro do programa PIBIC-FAPEAL-CNPq-UFAL, também conta com a consultoria dos antropólogos Edward MacRae (UFBA) e Cornelia Eckert (UFRGS). Os dados aqui apresentados referem-se ainda a observações preliminares sobre o uso imagístico, uma vez que se trata de pesquisa em andamento.

[2] Enteógeno, seguindo explicação de Soares (2009, p.22) que se baseia em diferentes autores, "é uma denominação dada às substâncias psicoativas que são utilizadas dentro de um contexto ritual considerado Sagrado, que leva a experiências de transcendência e autoconhecimento."

(LANGDON, 1992; ELIADE e COULIANO 2003, TOWNSEND 1997), proporcionando experiências de religiosidade e médicas (CSORDAS e KLEINMAN 1990; GOOD 1994; LANGDON 1992).

O conceito de *embodiment* e seu uso são fundamentais para teorização contemporânea em Antropologia (CSORDAS 1990, 1994; LOCK 1993; SCHEPER-HUGHES e LOCK 1987; STRATHERN 1999), através dos quais percepções e experiências dos indivíduos são compreendidas dentro de suas experiências empíricas sensoriais e corporalizadas. Assim, xamanismo enquanto prática médica esta sendo investigado para a compreensão da incorporalidade que indivíduos vivenciam relacionadas às experiências religiosas e terapêuticas. A finalidade geral dessa pesquisa consiste, portanto, em focalizar como indivíduos vivenciam o xamanismo em termos de práticas ritualísticas como *locus* de dimensões éticas, simbólicas, médicas, sociais e religiosas que influencia/molda experiências subjetivas vivenciadas através do corpo.

Antropólogos têm desenvolvido abordagens que focalizam características de incorporalidade em xamanismos indígenas na América do Sul. Langdon (1992b), Illius (1992), Pollock (1996) e McCallum (1996) fornecem estudos que mostram como concepções centrais dentro de práticas xamanísticas, consideradas enquanto metáforas ou símbolos estão ligadas a construções e representações do corpo. A presente pesquisa se preocupa em focalizar como indivíduos em contextos de neoxamanismo têm experiências de cura e êxtase dentro de um contexto de sociabilidade vivenciada dentro de práticas religiosas.[3] A investigação da inter-relação entre experiências e processos de cura e de êxtase proporciona a possibilidade de abordar como indivíduos vivenciam construções de experiências subjetivas através do corpo.

De acordo com Langdon (1992a), apesar do xamanismo na América do Sul se diferenciar, é possível fazer generalizações enquanto instituição social. Ela chama atenção para o fato do xamanismo na América do Sul possuir característica de poder, papéis sociais, técnicas e experiências de êxtase, a idéia do universo/cosmos "multi-facetado" (LANGDON 1992a, p.13) enquanto uma unidade, e uma visão de realidades humana e extra-humana compostas. Essas características, apontadas por Langdon (1992a), podem ser encontradas em vários estudos etnográficos contemporâneos sobre

[3] De acordo com Morris (2006), o neoxamanismo "tem se estabelecido como uma parte majoritária no movimento contemporâneo da Nova Era... [onde] o contato com o mundo espiritual é alcançado através de estado alterado de consciência" (MORRIS 2006, p.35). Townsend (1988, p.73) também identifica o neoxamanismo como parte da Nova Era enquanto "um novo movimento místico," que tem acontecido em contextos urbanos contemporâneos.

xamanismo na América latina (GALLOIS, 1996; TAYLOR, 1996; MÜLLER, 1996). Em vários estudos, autores têm considerado xamanismo como foco de conhecimento (LANGDON 1992b, ILLIUS 1992; MCCALLUM 1996; PERRIN 1992; POLLOCK 1992), como uma questão de crenças culturais (BAER 1992; POLLOCK 1996), ou como ambos, conhecimento e crença (MOTA 1987, 1996, 1997).

Antropólogos têm descrito xamanismo, seja focalizando o papel e a construção social do xamã (BAER 1992; PERRIN 1992), sobre características sociais e políticas do xamanismo enquanto um sistema simbólico (LANGDON 1992B; ILLIUS 1992; MOTA 1987, 1996, 1997; TAUSSIG 1987), ou sobre a performance de cura ritual (BRIGGS 1996; DESJARLAIS 1996; LADERMAN 1996; ROSEMAN 1996). É evidente que nos diversos contextos culturais onde o xamanismo está presente, estão envolvidos dimensões de significados e de experiências médicas e religiosas. A orientação teórica utilizada nessa pesquisa parte da perspectiva que a cura xamanística, durante práticas rituais, envolve experiências que, mais que crenças, estão relacionadas a um conhecimento médico (GOOD 1994) através de práticas terapêuticas.

O uso do que Langdon (1994a, p.17) chama de "psicodélicos" é muito comum nos xamanismos da América do Sul e Central enquanto técnicas de êxtase. Luna (1994), que descreve o uso de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*) por xamãs *mestizo* do Peru, menciona a ingestão de peyote (*Lophophora williamsii*) entre os Huichol, o uso de cogumelo (*Psilocybe*) entre os Mazatec, e muitas outras plantas psicotrópicas como exemplos sobre como diferentes povos usam esses tipos de plantas. Luna (1994) também discute estudos antropológicos descrevendo dados etnográficos sobre a associação de músicas com o uso indígena de plantas psicotrópicas. Como exemplo da relação entre xamãs e plantas, Luna (1994) descreve como Dom Emilio considera a árvore "*Ojé* uma planta professora poderosa" (LUNA 1994, p.237) quando seu "espírito" é quem "o instrui na cura de determinadas doenças" (LUNA 1994, p.237). O uso de ayahuasca em contextos ritualísticos no meio urbano contemporâneo, como uma planta medicinal e psicodélica, caracteriza uma prática indígena difundida nos xamanismos da América do Sul e Central.

Assim, o uso de psicoativos em contextos rituais caracteriza práticas xamanísticas na América do Sul (ELIADE e COULIANO 2003; LANGDON 1992a). Já existe uma considerável produção acadêmica sobre investigações relacionadas ao uso de psicoativos denominados pelos estudiosos como "plantas de poder" (CARNEIRO 2005; CAVALCANTI 2005; ECHEVERRI e PEREIRA 2005; GOULART 2005;

GRÜNEWALD 2002, 2005; LABATE e GOULART 2005; MACRAE 2004b; MOTA 2005; MOTA e BARROS 2002; MOTTA 2005; REESINK 2002; SAMORINI 2005; SCHEPARD JR. 2005; WRIGHT 2005), particularmente sobre o uso de ayahuasca (ALMEIDA 2002; BIANCHI 2005; CEMIN 2001; KEIFENHEIM 2002, GROISMAN 1996, 1999; LABATE e ARAÚJO 2002; LANGDON 2002; LUNA 2005; LUZ 2002; MACRAE 2008, 2004a; ZULUAGA 2002), inclusive em contextos alternativos terapêuticos em centros urbanos (LABATE 2004). Recentemente, Labate, De Rose e Santos (2008) fizeram um levantamento bibliográfico citando publicações em onze diferentes países, incluindo Brasil, sobre religiões ayahuasqueiras.

Assim, a presente pesquisa relaciona-se ao campo teórico da Antropologia Médica (GOOD 1994; KLEINMAN 1980, 1995), Antropologia da Religião (ELIADE e COULIANO 2003; MORRIS 2006; SMART 1996; SOUTHWOLD 1978) e Antropologia Visual (MACDOUGALL 2006; PINK 1994) contemporâneas que focaliza experiências e significados incorporalizados relacionados aos domínios da experiência médica e religiosa dentro de contextos de práticas de neoxamanismo em Alagoas.

Procedimentos metodológicos: ferramentas de pesquisa etnológica

> A ayahuasca é por excelência a planta mestra, a que promove e estrutura o ensino e constitui o substrato indispensável para prover a experiência de sentido (MABIT, 2002, p 157).

A pesquisa de campo é desenvolvida sobre três diferentes contextos de práticas ritualísticas religiosas de uso de ayahuasca em Alagoas. Trata-se de espaços onde são praticados rituais da União do Vegetal (UDV), Santo Daime e Essência Divina (CHIED). Há, portanto, práticas diversificadas ritualísticas do uso da ayahuasca em espaços de sociabilidades específicas. Dados etnográficos preliminares indicam que os usos desse psicoativo caracterizam práticas do fenômeno do neoxamanismo, particularmente através da procura de indivíduos por experiências de curas e experiências de êxtase.

As imagens utilizadas aqui revelam e ilustram os tipos de registros fotográficos que estão sendo feitos durante a pesquisa de campo em diferentes *social settings* de usos ritualísticos de ayahuasca. Como ainda não temos a autorização do Comitê Científico da União do Vegetal para a realização da pesquisa de campo, não dispomos de imagens do Céu de Mariana, localizado em Ipioca (Maceió), onde rituais nos primeiros e terceiros

sábados do mês são realizados regularmente, juntamente com celebrações em datas específicas.

Dados etnográficos sobre a história do surgimento de cada um desses espaços, a composição deles hoje e relatos de adeptos sobre suas experiências vem sendo registrados. Gravações audiovisuais possibilitam registros dos diferentes cenários e permitem também focalizar os próprios pesquisados que relatam suas experiências subjetivas.

Os registros etnográficos levantados em torno de temáticas relacionadas ao xamanismo praticado nos contextos investigados estão sendo organizados para produção da etnografia visual. Os registros audiovisuais são realizados através das gravações, principalmente de depoimentos de participantes dos rituais que relatam experiências e história de vida. A investigação de xamanismo através dos registros fílmicos e fotográficos dos diferentes contextos de práticas ritualísticas da UDV, Santo Daime e Essência Divina, bem como entrevistas, estão sendo registrados/gravados em imagens digitais Mini-DV. São nesses espaços de sociabilidade e práticas religiosas onde vem sendo realizada pesquisa de campo a partir da observação direta em contextos rituais, bem como realização e gravações de entrevistas etnográficas antes e após rituais.[4] O T.C.L.E. (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido) vem sendo utilizado como instrumento de autorização de indivíduos sobre o consentimento da gravação audiovisual e registro fotográfico durante pesquisa de campo e arquivamento no AVAL.

Dados documentais, bibliográficos e etnográficos (incluindo dados imagísticos, registros de observação direta, entrevistas, etc.) levantados vêm sendo organizados através de itens de acordo com as religiões pesquisadas e contextos ritualísticos específicos. Assim, é fundamental o levantamento inicial de dados, incluindo a coleta/registro de dados diversificados, para posterior organização dos mesmos para fins analíticos. Entrevistas através de gravações digitais somente de áudio também vêm sendo realizadas. Uma vez que xamanismo é considerado enquanto conhecimento e prática médica e religiosa, registros de depoimentos (entrevistas etnográficas) sobre experiências de cura, bem como experiências com êxtase entre aqueles que participam de rituais são fundamentais para entendimento de experiências xamanísticas subjetivas vivenciadas através do corpo.

[4] Geralmente não é permitido filmar os rituais, a não ser em ocasiões festivas como casamentos, rituais de feitio (quando o ayahuasca é preparado), batizados, etc. Mas as gravações de entrevistas antes ou após os rituais são permitidas partir da autorização e concordância do entrevistado/a.

Fotos 1a e 1b : Mesas de rituais do Santo Daime no Céu das Águas. Na foto 1b, Raíssa, membro da Igreja Céu de São Lourenço (Recife), veio com seu filho participar da celebração do Santo Antonio (12 de junho de 2009) no Núcleo Céu da Águas, em Maceió.

Mestre André Luiz é o dirigente do Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHEID). Ele iniciou, em 2002 no município de Marechal Deodoro-AL, a chamada "linha da unificação," contando com um grupo de seguidores e realizando práticas ritualísticas das doutrinas do Santo Daime e da União do Vegetal. Essa linha foi estabelecida pelo Mestre Francisco Souza de Almeida que em 1990 fundou em Cuiabá-MT o Centro de Cultura Cósmica Suprema Luz, Paz e Amor, transferindo em 1996 para uma cidade do Distrito Federal essa nova tradição ayahuasqueira.

Fotos 2a e 2b: No Essência Divina com Mestre André preparando a mesa para o ritual.

Estudos de caso estão sendo selecionados para conduzir entrevistas etnográficas filmadas, que serão aplicadas como uma maneira fundamental de coletar, registrar e de analisar dados para descobrir temas culturais (SPRADLEY 1979; 1980), relacionados ao levantamento de dados etnográficos da pesquisa. Priorizamos realizar entrevistas após o ritual quando todos ainda estão sob efeito da ayahuasca.

Foto 3: Ritual de Santo Antonio no Céu das Águas (12 de junho de 2009), Núcleo do Santo Daime, durante bailado quando uma das fardadas fazia registro fotográfico.

A pesquisa tem preocupação com a interpretação de símbolos, significados, experiências e percepções relacionadas ao xamanismo (práticas de cura e experiências de êxtase), práticas rituais, código de ética, doutrinas, crenças, padrões de relações sociais estabelecidos entre os membros a partir de performances rituais, igreja ou comunidade moral e hierarquia entre especialistas em contextos rituais, seguindo orientações teóricas de Morris (2006), Southwold (1978) e Smart (1996). Essas temáticas envolvem organização e análise aprofundada de informações registradas durante pesquisa etnográfica. Tento abordar aqui, particularmente, sentidos e significados da interdição e permissão de registros visuais durante a pesquisa de campo.

Foto 4: Momento do ritual de Reis, em 6 de janeiro de 2009 no Céu das Águas, quando se realiza um tipo de bailado em que homens e mulheres ficam enfileirados. É um exemplo de registro fotográfico autorizado durante a realização de ritual.

A etnografia visual (PINK 2001) consistirá na sistematização de dados etnográficos fílmicos e fotográficos registrados sobre diferentes assuntos investigados dentro de cada um dos contextos pesquisados e que constarão no relatório final da pesquisa.

O uso da observação direta, as conversas informais e as entrevistas etnográficas nos contextos de práticas ritualísticas são formas fundamentais de coletar e registrar dados qualitativos para análise. A investigação fenomenológica das percepções e das experiências que os participantes têm com êxtase e cura é fundamental para o entendimento da vivência dos indivíduos através das experiências subjetivas através do corpo. O que proporciona essa pesquisa uma peculiaridade é o fato de que a pesquisa de campo é realizada sob o efeito da própria ayahuasca. Esse fato parece ser a condição para inserção no campo e realização da própria pesquisa. Vários exemplos atestam a importância de "comungar" o chá para realização da pesquisa de campo.

O antropólogo Alberto Groisman, num depoimento durante o filme Intersecções (Direção: Marcos Alexandre de Albuquerque, 14', 2007), afirma que não poderia realizar pesquisa no Santo Daime sem ingerir ayahuasca. Isso foi colocado para ele pelos membros dessa religião como condição ao seu próprio conhecimento e experiência para realização da pesquisa.[5] Não seria possível ele participar dos rituais, sem vivenciar essa experiência. Trata-se de uma regra: não há como participar do ritual sem comungar em conjunto o enteógeno ayahuasca. Isso é comum a todas essas três religiões que abordamos. No Santo Daime, é regra ingerir as duas primeiras doses individualmente quando os participantes entram numa fila e são servidos. Em rituais da UDV, é servido somente uma vez, quando todos ingerem a bebida ao mesmo tempo, dependendo da posição que indivíduos ocupam dentro da religião. Se alguém quiser tomar mais uma dose, terá de pedir ao mestre dirigente antes das 22 horas (os rituais iniciam às 20 horas e são finalizados à meia noite). Já no Essência Divina, é servido para todos tomarem ao mesmo tempo, posteriormente pode ser anunciada mais uma dose e os participantes podem pedir para tomar mais vezes, é só pedir. A primeira dose deve ser tomada por todos, que ingerem ao mesmo tempo.

[5] No meu caso, decidí pesquisar uso de ayahuasca a partir da minha própria inserção no campo através da participação nos diversos contextos ritualísticos que passei a freqüentar desde 2004. Já participei de rituais em diversos lugares no Brasil (Manaus, Recife, Campina Grande, Japaratinga, Barra de Santo Antonio, Praia do Francês e Maceió) e no Canadá (Montreal) vivenciando experiências ritualísticas na UDV, Santo Daime, Essência Divina e Panhuasca.

Num ritual realizado na minha casa, quando o xamã José Gomes conduziu, foi dada autorização para fazermos o registro visual de todo o evento. Um amigo meu que tinha vindo de Recife para me visitar decidiu não comungar o enteógeno ayahuasca, que Gomes chama de "raminô", trazido por ele do Acre (de sua aldeia Katukina). Não participando do ritual, esse meu amigo decidiu se ausentar da casa e depois retornou e ficou no quarto que havia se hospedado. Aconteceu que tivemos uma conversa e entrevistamos Gomes após esse ritual. Falamos sobre a ayahuasca e sobre o registro imagístico durante rituais. O meu amigo resolveu se juntar a nós e chegou a participar de discussões sobre o kambô e ayahuasca.[6] Gomes, posteriormente, resolveu me alertar para que numa outra oportunidade de realização de ritual na minha casa, eu tomasse o cuidado de não estar presente pessoas que não comungasse o chá, porque essa pessoa não estaria numa mesma "sintonia" com as demais. E disse que aquele meu amigo não poderia ter compartilhado nossa conversa porque ele não tinha bebido o chá. Gomes alegou que isso não é apropriado porque a pessoa não sabe e não pode discutir certos assuntos que somente aqueles que estão sob o efeito do chá podem falar.

O registro visual e a investigação de experiências ritualísticas de uso de ayahuasca

> In these areas […new range of subjects involving the body, such as the role of the senses and emotions in social life...] visual representation may be seen as offering an appropriate alternative to ethnographic writing. (MACDOUGALL 1998, p.61)

O registro e gravações de dados audiovisuais (fílmicos e fotográficos) são considerados enquanto recurso metodológico da própria observação direta sistemática, que encontra apoio em tecnologia visual (PINK 2001). O objetivo principal desse tipo de registro é "*...to invoke meaning and knowledge of ethnographic interest*" (PINK 2001, p. 19), utilizando os dados/registros imagísticos na apresentação de resultados da pesquisa. A etnografia visual é realizada objetivando o registro uma ampla gama de dados sobre os diferentes contextos sociais do uso ritual da ayahuasca nas religiões pesquisadas. A autorização dos momentos de realização desses registros tem variado, uma vez que essas religiões consideram de formas diferenciadas a importância do registro imagístico em contexto de pesquisa. No entanto, tenho observado que o registro visual pode ser realizado por diferentes adeptos, também dependendo do tipo de ritual realizado, como já foi mencionado anteriormente.

[6] *Kambô* é como é chamada a secreção da rã *phylomedusa bicolor* , utilizada para uso medicinal. Fiz o filme etnográfico Kambô... a vacina do sapo (Direção: Silvia Martins, 22', 2009), abordando uso ritual dessa "medicina" (como Gomes se refere ao *kambô*).

Foto 5: Momento de intervalo com cânticos no ritual de Reis no Santo Daime, 6 de janeiro de 2009. Rituais de "farda branca", quando fardados vestem essas roupas e adornos, geralmente acontecem durante 12 horas e tem um intervalo de uma hora depois da meia noite.

O atual dirigente do Núcleo Céu das Águas Clóvis, da religião do Santo Daime, tem autorizado o registro fílmico e fotográfico durante rituais de celebrações festivas, os chamados "hinários," que são rituais como o de Reis (6 de janeiro), da Virgem da Conceição (8 de dezembro) e de Santo Antonio (12 de junho), quando são cantados somente hinos de fundadores (como Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Padrinhos e Madrinhas que são referências importantes dentro da "doutrina"). A recomendação é que esse registro seja realizado com o máximo de discrição possível, visando o cuidado em não interferir na concentração dos participantes durante os rituais.

Os rituais realizados nessas religiões são considerados "trabalhos," quando os participantes vivenciam experiências de meditação ("concentração"), êxtase ("miração") e curas (através da "limpeza", "pêia", etc.). MacRae observa que

> Todo ritual ou "trabalho" de Daime é concebido como uma oportunidade de aprendizagem e de cura... Há, porém, uma variedade de diferentes rituais... São os "hinários", "trabalhos de cura", "concentração", "missas" e "feitios". Todos se centram em torno do consumo da bebida e da provocação de estados alterados de consciência dentro de um contexto físico e social destinado a conter e guiar as "viagens" dos adeptos. (MACRAE, 2004, p. 25).

Foto 6: Registro do batizado das minhas filhas após ritual da Virgem da Conceição, na madrugada do dia 8 de dezembro de 2007.

O dirigente Clóvis recomendou a interdição de registro de imagens em que as pessoas entram em transe, alegando que se trata de momento que participantes podem vivenciar, através de um estado alterado de consciência, um descontrole e que essa experiência não deve ser registrada. Já presenciei performances de transe, no caso específico de possessão de espíritos, nos três contextos religiosos pesquisados em Alagoas.[7]

Num ritual durante um encontro das igrejas daimistas do Nordeste do Brasil, realizado em Barra de Santo Antonio, Alagoas, no ano de 2006, cheguei a filmar uma mulher que entrou em transe durante ritual. Os dirigentes haviam concedido autorização de registro fílmico e fotográfico do ritual. Terminei captando esse transe num momento que estava com a filmadora ligada (essa mulher estava perto de mim). No outro dia mostrei como ela tinha sido registrada. Ela ficou bastante surpresa de se ver filmada, pois não tinha percebido, e me pediu para que não utilizasse essas imagens dela em nenhum contexto público.

Durante um ritual de casamento que aconteceu no Essência Divina, uma mulher que tinha tomado ayahausca pela primeira vez, parente da noiva, entrou num transe mediúnico fazendo gestos e falando de forma diferente. Quando percebemos o início

[7] Durante um ritual do Santo Daime que participei em Montreal, Canadá, no ano de 2006, presenciei a possessão de um participante que chegou a emitir latidos, como de um canino, e um fardado ficou na sua frente agindo como se interagindo com esse participante, também sob transe. Antes de iniciar o ritual, cheguei a me apresentar como antropóloga e pesquisadora do uso de ayahuasca no Brasil (pois já estava freqüentando diferentes religiões ayahausqueiras). Por isso, solicitei registrar imagens fotográficas do local. Os dirigentes não autorizaram nenhum registro imagístico, inclusive nessa época rituais do Santo Daime ainda não estavam oficialmente autorizados naquele país, apesar de existirem duas igrejas em Montreal e uma em Toronto, segundo me informaram.

desse comportamento diferente, Moroni (na época bacharelando em História pela UFAL), que estava fazendo registros fílmicos do ritual, aproximou-se e filmou essa mulher. Eu também gravei com filmadora essa cena. Imediatamente membros do Essência Divina vieram e pediram que nós parássemos de fazer esse registro. Parece que os participantes ficaram impressionados com a nossa determinação de filmar uma pessoa que estava vivenciando essa experiência durante o ritual.

Diferente dessas atitudes de interdição do registro de indivíduos em situações de transe ou possessão, tive oportunidade durante pesquisa de campo que estava realizando em Porto Real do Colégio no ano de 2001, de fazer registros fílmicos de três rituais afro-brasileiros. Foi numa casa vizinha habitada por uma "zeladora". Ela não só me autorizou a filmar, como ficou bastante honrada e curiosa para ver as imagens depois dos rituais, que foram reproduzidas na televisão da minha casa. Os três rituais que foram eram chamados: "da direita", "da esquerda" e "dos caboclos". Observei que não somente não havia nenhum tabu em filmar os rituais, como as experiências de possessão dos indivíduos eram até incentivadas para serem registradas.

O filme Eruyá (direção: Thiago Bianchetti e Juliana Barretto, 18', 2009) exibe rituais de celebração do dia de Iemanjá, realizados por diferentes grupos de práticas de religiões afro-brasileiras em Alagoas, quando em inúmeras cenas indivíduos expressam estar vivenciando transe ou possessão. O registro fílmico, tanto na minha experiência em Porto Real do Colégio, bem como é demonstrado no filme Eruyá, parece não interferir nas experiências que os indivíduos vivenciam em termos de fazer com que eles saiam do estado de transe.

Conversando com colegas que pesquisam cultos afro-brasileiros, eles mencionaram que não só isso já tem sido registrado em experiências etnográficas por autores que pesquisam esse campo, como também há constatação de que o uso da câmera nesses contextos rituais estimulam a performance em que indivíduos vivenciam experiências de transe/possessão. Isso caracteriza de forma radicalmente diferente dos contextos de práticas ritualísticas com ayahuasca.

Num ritual do Panhuasca, realizado sob a direção do médico francês Régis Barbier (em Recife), ele não autorizou que eu filmasse seu ritual (que não tem conotação religiosa) alegando que câmeras em geral interferem no ambiente ritual. Daí, a interdição do registro imagístico parece estar mais relacionada à concepção e percepção que as pessoas têm sobre o uso do próprio equipamento. As pessoas se voltam para percepção de que sua imagem está sendo registrada. Nesses contextos isso

parece interferir diretamente na sua experiência de concentração (meditação), quando vivenciam experiências voltadas para transcendência e autoconhecimento.

Durante a realização de pesquisa de campo entre religiões ayahuasqueiras, há situações em que indivíduos vivenciam experiências de transe que podem refletir desde possessão de um espírito ou entidade a uma experiência de êxtase, em termos de "viagens" místicas envolvendo relação com o cosmos. "A força" ou "borracheira" (que os udevistas explicam como "a força estranha"), que é provocada pela ayhauasca, proporciona diferentes tipos de experiências em termos de vivências mística e religiosas nos indivíduos. Segundo Soares (2009, p. 23), "[com] o estado de consciência expandida viabilizada através do chá, o nível da compreensão e aprofundamento da experiência é ampliado."

É exatamente esses tipos de experiências vivenciadas em rituais com enteógeno ayahuasca que a interdição do registro visual relaciona-se à interferência de forma a "bloquear" essa vivência. Esse argumento foi utilizado por diferentes adeptas dessas religiões durante realização de pesquisa de campo.

No ritual que aconteceu na minha casa, conduzido pelo xamã Katukina, uma fardada do Essência Divina que participou, foi previamente informada que iríamos fazer registros fílmicos e fotográficos de todo o ritual. Tínhamos autorização do nosso dirigente, o Mestre José Gomes. A minha grande amiga e arqueóloga Mariza, ficou bastante incomodada, principalmente pelo registro fotográfico durante o ritual. Ela contou, durante a conversa que tivemos após o ritual, que tinha vivenciado uma "clareza recebida do astral" sobre o registro imagístico fotográfico, que refletia "uma ambição" nossa de captar "o momento do sagrado". Isso era altamente prejudicial, segundo ela, uma vez que interferia diretamente de forma negativa naquele momento especial, fazendo com que a pessoa perca esse elo, quando essa experiência é interrompida. Isso foi o que aconteceu com ela no momento que percebeu que estava sendo fotografada: ela sentiu o "corte" da sua experiência que era de êxtase. Daí, Mariza argumentou que a pesquisa de registro imagístico nesse contexto de rituais que envolvem o contato com o sagrado deveria ser realizada com muita sensibilidade para não haver interferência no que as pessoas estão vivenciando.[8]

[8] O desdobramento das discussões que se deram entre membros participantes da pesquisa e participantes desse ritual mencionado acima foi muito produtivo. O próprio Gomes argumentou que antes do ritual as pessoas tinham sido informadas que seria autorizado o registro de imagens. Então ele não via motivo para continuarem no ritual caso tenham ficado incomodadas com esse procedimento. Daí, Gomes argumentou

Meu argumento foi que realmente era extremamente difícil sabermos o exato momento que podemos fazer um registro fotográfico sem interferir no contexto ritual, principalmente identificar o que estaria sendo vivenciado pelo adepto/a. Expliquei que minhas iniciativas de fazer o registro fotográfico durante o ritual que tinha acontecido naquela tarde, foram baseadas na minha percepção e vontade de registrar a beleza dos momentos que envolviam pessoas, crianças, a natureza presente, etc. E que na verdade não tinha ambição de registrar a experiência sagrada das pessoas, mas sim, que considerava fundamental esse registro, que é histórico e que contribui para diminuir os preconceitos que ainda existem com práticas e usos ritualísticos de ayahuasca.

Um outro exemplo bastante relevante foi num encontro realizado em Japaratinga de mulheres daimistas, quando a Madrinha Maria Alice foi filmada quando abordava, com muita espontaneidade, sobre Padrinho Sebastião e a relação entre o Santo Daime e práticas afro-brasileiras, particularmente dados sobre a Umbandaime! Quando eu mencionei que seria interessante passar aquelas imagens para um DVD e distribuir com a comunidade daimista, ela ficou muito preocupada. Maria Alice argumentou que aquele depoimento dela tinha sido num "momento mágico" que ela vivenciou e que não poderia ser divulgado, inclusive porque pessoas que não estavam presentes, não deveriam escutar e não entenderiam. Minha atitude foi entregar para ela a fita Mini-DV com as gravações. Fizemos, posteriormente, uma entrevista com ela, quando gravamos seu depoimento sobre o registro imagístico e sobre a Umbandaime.

Diferente da interdição de imagens em contextos ritualísticos de uso de ayahuasca no meio urbano, que envolve experiências de transe e êxtase, é interessante ressaltar a situação em que Ana Laura Ferreira, Juliana Barretto e eu constatamos sobre a interdição não só de participação em rituais religiosos, mas de registro de imagens de locais sagrados de práticas ritualísticas xamanísticas indígenas. É o caso dos Tingüi-Botó (Feira Grande-AL) e vários outros grupos indígenas que praticam rituais do Ouricuri, quando essas interdições:[9]

> "...revelam que o xamanismo, sendo delimitador de espaços secretos e internos, é também o delimitador de 'lugares' simbólicos onde as políticas estatais não podem atuar como fiscalizadoras, dando espaço às diversidades e criatividades. Espaço onde os indígenas se constroem e se auto-identificam como grupos indígenas (FERREIRA, BARRETO e MARTINS, 2009, p. 7).

---

a falta que sente e como ele lamenta que muitos dos ensinamentos de seu pai não terem sido registrados, porque ele poderia hoje divulgar e continuar aprendendo com ele. Falou do valor do registro fílmico.

[9] Ouricuri é o termo utilizado por vários grupos indígenas tanto quando se referem ao local sagrado de práticas ritualísticas, para onde eles se transferem periodicamente r ficam durante dias, ou meses (como é o caso dos Fulni-ô), bem como o termo que se referem ao próprio ritual.

Uma experiência muito interessante aconteceu com um líder político e religioso Xucuru-Kariri (Palmeira dos Índios), quando tendo ele me levado a fazer filmagens do Ouricuri de sua área indígena, mostrou árvores, o local onde fazia os remédios, etc. Meses depois, quando enviei uma cópia das filmagens em VHS para ele poder ver, mandou que eu destruísse a fita, pois aquelas imagens não poderiam ser vistas por qualquer pessoa. Isso significava que havia um perigo grande que membros de outras facções Xucuru-Kariri vissem aquele local sagrado. Membros de outras facções não poderiam ter acesso àquelas imagens.

É no contexto de práticas ritualísticas em que estados "ampliados de consciência" (LIRA 2009) são vivenciados que o registro visual é interditado, particularmente quando há uma vivência de estados de transe, em que indivíduos incorporam espíritos ou entram em estados de possessão ou de êxtase. Dentro de experiências de uso do registro visual em situações em que pessoas vivenciam esses tipos de experiências em rituais de cultos afro-brasileiros, geralmente não há oposição ao registro e divulgação dessas imagens, como já foi abordado acima.

A foto abaixo ilustra um típico registro fotográfico que os daimistas gostam que seja feito. Após rituais que são de celebrações especiais, há esse apelo para registro de todos os participantes daquele ritual. É um momento de descontração quando se compartilha um café da manhã e alguns já se despedem para ir para suas casas.

Foto 7 : Registrada já pela manhã após o ritual de N. Sra. da Conceição no dia 8 de dezembro de 2006. Vários membros já tinham trocado de roupa e retirado a farda.

Uma observação que podemos tecer com relação a essas questões que envolvem o registro imagístico em contextos de experiências com o sagrado é a constatação do que Pink (2001) destaca sobre a importância de se considerar a relação entre teoria e método dentro de uma proposta de pesquisa e que não há uma regra a ser seguida. No caso do uso de "métodos da pesquisa visual" (PINK 2001, p. 2), questões relacionadas a preocupações teóricas da pesquisa irão refletir diretamente na criação de imagens voltadas para produção de conhecimento etnográfico, mas não há uma fórmula a priori para o desenvolvimento da pesquisa e realizações de registros visuais. Temos os limites de realização desses registros, quando há interdições e interferências nas experiências que indivíduos vivenciam. Isso já evidencia particularidades na realização da etnografia visual nesses *social settings*!

Referências Bibliográficas e Videográficas:

Albuquerque, M. A. **Interseções**. Filme etnográfico. NAVISUAL/UFSC, 18 ', 2007.

Almeida, M. A Ayahuasca e seus Usos. In **O Uso Ritual da Ayahuasca.** Labate, B. C. e Wladimyr Sena Araújo (orgs.), 15-19. Campinas,SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP. .2002

Baer, G.The One Intoxicated by Tobacco. Matsigenka Shamanism. In **Portals of Power. Shamanism in South America**, E. J. M. Langdon e G. Baer (orgs), 79-100. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1992

Bianchetti, T., Barretto, J. N. **Eruyá**. Filme etnográfico realizado pelo LACC e AVAL/UFAL. 18', 2009.

Bianchi, A.Ayahuasca e Xamanismo Indígena na Selva Peruana: O Lento Caminho da Conquista. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder.** B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 319-331. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Briggs, C. L. The Meaning of Nonsense, the Poetics of Embodiment and the Production of Power in Warao Healing. In **The Performance of Healing,** C. Laderman e M. Roseman (orgs.), 185-232. New York, London: Routledge. 1996

Brodwin, P.**Medicine and Morality in Haiti. The Contest for Healing Power.** Cambridge: Cambridge University Press. 1996

Carneiro, H.A Odisséia Psiconáutica: A História de um Século e Meio de Pesquisas sobre Plantas e Substâncias Psicoativas. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 57-81. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Cavalcanti, B. C. A Folha Amarga do Avô Grande: Fluxos e Refluxos do Sagrado no Maconhismo Popular Brasileiro. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder.** B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 489-518. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Cemin, A. B. **O Poder do Santo Daime: Ordem, Xamanismo e Dádiva**. São Paulo: Terceira Margem. 2001.

Crandon-Malamud, L. ***From the Fat of Our Souls: Social Change, Political Process, and Medical Pluralism in Bolivia*.** Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press. 1991.

Csordas, T. J.Embodiment as Paradigm for Anthropology. **Ethnos** 18(1): 5-47. 1990

_____Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World. In **Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self,** T. J. Csordas (org.), 1-24. Cambridge: Cambridge University Press. 1994

Csordas, T. J., e A. Kleinman.The Therapeutic Process. In **Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method,** T. M. Johnson e C. E. Sargent (orgs.), 11-25. New York: Praeger. 1990

Desjarlais, R. R. Presence. In **The Performance of Healing**, C. Laderman e M. Roseman (orgs.), 143-64. New York, London: Routledge. 1996

Echeverri, J. A. e E. Pereira."Mambear a Coca não é Pintar a Boca de Verde": Notas sobre a Origem e o Uso Ritual da Coca Amazônica. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder.** B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 117-185. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Eliade, M. e I. P. Couliano **Dicionário das Religiões.** São Paulo: Martins Fontes 2003

Ferreira, A. L. L., Barreto, J. N. R. e Martins, S. A. .C. Realizando Etnografia Visual entre Grupos Indígenas em Alagoas. **Revista Anthropologicas** (no prelo). 2009.

Gallois, D. T. Xamanismo Waiãpi: nos Caminhos Invisíveis, a Relação *i-paie*. In **Xamanismo no Brasil** . *Novas Perspectivas*. E. J. M. Langdon (org.), 39-74. Florianópolis: Editora da UFSC.1996

Good, B. **Medicine and Rationality. An Anthropological Perspective.** Cambridge, UK: Cambridge University Press. 1994

Goulart, S. L.Contrastes e Continuidades emu ma Tradição Religiosa Amazônica: Os Casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder.** B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 355-396. Campinas,SP: Mercado de Letras . 2005

Groisman, A.Santo Daime: Notas sobre a "Luz Xamânica" da Rainha da Floresta. In **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas**, E. J. Langdon (org.), 333-352. Florianópolis: Editora da UFSC. 1996

_____**Eu Venho da Floresta. Um Estudo sobre o Contexto Simbólico do Uso do Santo Daime**. Florianópolis: Editora da UFSC. 1999

Grünewald, R. de A.Sujeitos da Jurema e o Resgate da "Ciência do Índio". In ***O Uso Ritual das Plantas de Poder*.** B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 239-278. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005.

_____, A Jurema no "Regime de Índio": O Caso Atikum. **As Muitas Faces da Jurema: de espécie Botânica à divindade afro-indígena.** Mota, C. N. da e Albuquerque, Ulysses Paulino de (orgs.) 97-124. Recife: Bagaço. 2002

Illius, B.The Concept of Nihue Among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru. In **Portals of Power. Shamanism in South America,** E. J. M. Langdon e G. Baer (orgs.), 63-77. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1992

Keinfenheim, B. *Nixi Pae* como Participação Sensível no Princípio de Transformação da Criação Primordial entre os Índios Kaxinawá no Leste do Peru. In **O Uso Ritual da Ayahuasca.** Labate, B. C. e Wladimyr Sena Araújo (orgs.), 97-127. Campinas,SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP. 2002

Laderman, C. The Poetics of Healing in Malay Shamanistic Performances. In **The Performance of Healing,** C. Laderman e M. Roseman (orgs.), 115-41. New York, London: Routledge. 1996

Labate, B. C. **A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos.** Campinas,SP:Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP. 2004

Labate, B. C. e W. S. Araújo (orgs.) **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas,SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP. 2002

Labate, B. C e S. L. Goulart (orgs.) ***O Uso Ritual das Plantas de Poder*.** Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Labate, B. C. , I. S. de Rose e R. G. dos Santos. **Religiões Ayahuasqueiras. Um Balanço Bibliográfico**. Campinas,SP: Mercado das Letras. 2008

Langdon, J. Introduction. Shamanism and Anthropology, In Langdon, J. e F. Baer (orgs.), **Portals of Power. Shamanism in South America**. E. J. M. Langdon e G. Baer (orgs.). Albuquerque: University of New Mexico Press 1992a

_____, Dau. Shamanic Power in Siona Religion and Medicine. In **Portals of Power. Shamanism in South America**, E. J. M. Langdon e G. Baer (orgs.), 41-61. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1992b

_____, A Tradição Narrativa e Aprendizagem com Yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. In **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Labate, B. C. e Wladimyr Sena Araújo (orgs.), 69-93. Campinas,SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002

Lira, W. L. Os Trajetos do Êxtase Dissidente no Fluxo Cognitivo entre Homens, Folhas, Encantos e Cipós: Uma Etnografia Ayahuasqueira Nordestina. Dissertação de Mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Alagoas. 2009.

Lock, M. M. Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. ***Annu. Rev. Anthropol*.** 22: 133-55. 1993

Luna, L. E.Magic Melodies Among the Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon. In **Portals of Power. Shamanism in South America**, E. J. M. Langdon e G. Baer (orgs.), 231-53. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1994

_____, Narrativas da Alteridade : A Ayahuasca e o Motivo de Transformação em Animal. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 333-354. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Luz, P. O Uso Ameríndio do Caapi. In **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Labate, B. C. e Wladimyr Sena Araújo (orgs.). Campinas,SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, Pp. 37-68. 2002

Mabit, Jaques. A Produção Visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alata Amazônia peruana. In **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Labate, B. C. e Wladimyr Sena Araújo (orgs.). Campinas,SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, Pp. 147-180. 2002

MacDougall, D.**The Corporeal Image: Film, Ethnography and the Senses.** Princeton e Oxford: Princeton University Press. 2006

McCallum, C.The Body that Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. **Medical Anthropology Quarterly** 10(3): 347-72. 1996

MacRae, E.**Novos Desenvolvimentos na Elaboração das Políticas Públicas Brasileiras em Relação ao Uso Religioso de Ayahuasca**. Reunião Brasileira de Antropologia, 26, Porto Seguro-BA. 2008

_____, The Ritual Use of Ayahuasca by Three Brazilian Religions In; **Drug Use and Cultural Contexts "Beyond the West** Coomber,R. & South, N. , London, Free Association Books, pp. 27-45. 2004a

_____, Abordagens Qualitativas na Compreensão do uso de Psicoativos In; **Drogas: tempos, lugares e olhares sobre seu consumo** , Tavares, L.A , Almeida, AR. B.MacRAe, E., Ferreira,O.S. et al (orgs.), Salvador, EDUFBA; CEETAD/UFBA, pp. 27-48. 2004b

Martins, S. A. C. Kambô… a vacina do sapo. Filme etnográfico, Direção: Sílvia Martins, 22', 2009.

Morris, B.**Religion and Anthropology. A Critical Indroduction.** Cambridge: Cambridge University Press. 2006

Mota, C. N.As Jurema Told us: Kariri-Shoco Mode and Utilization of Medicinal Plants in the Context of Modern Northeastern Brazil. **Tese de Doutorado**. University of Texas. 1987

_____, Sob as Ordens da Jurema. In **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas,** E. J. Langdon (org.), 267-95. Florianópolis: Editora da UFSC. 1996

_____,**Jurema's Children in The Forest of Spirits. Healing and Ritual Among Two Brazilian Groups**. London: Intermediate Technology Publications. 1997

_____,Jurema e Identidades: um Ensaio sobre a Diáspora de uma Planta. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 219-237. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Motta, R. A Jurema do Recife: Religião Indo-Afro-Brasileira em Contexto Urbano. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder.** B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 279-299. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Müller, R. P. Maraká, Ritual Xamanístico dos Asuriní do Xingu. In **Xamanismo no Brasil** . *Novas Perspectivas*. E. J. M. Langdon (org.), 153-170. Florianópolis: Editora da UFSC. 1996

Perrin, M. The Body of the Guajiro Shaman. Symptoms or Symbols? In **Portals of Power. Shamanism in South America,** E. J. M. Langdon e G. Baer (orgs.), 103-25. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1992.

Pink, S. **Doing Visual Ethnography. Images, Media and Representation in Rese***arch*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications. *2001*

Pollock, D. Culina Shamanism. Gender, Power and Knowledge. In **Portals of Power. Shamanism in South America,** J. M. Langdon e G. Baer (orgs.), 25-40. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1992

_____, Personhood and Illness Among the Kulina. **Medical Anthropology Quarterly** 10(3): 319-41. 1996

Reesink, E. Raízes Históricas: a Jurema, Enteógeno e Ritual na História dos Povos Indígenas no Nordeste. **As Muitas Faces da Jurema: de espécie Botânica à divindade afro-indígena.** Mota, C. N. da e Albuquerque, Ulysses Paulino de (orgs.) 67-96. Recife: Bagaço. 2002.

Roseman, M. "Pure Products Go Crazy": Rainforest Healing in a Nation-State. In ***The Performance of Healing,*** **C. Laderman e M. Roseman** (orgs.), 233-69. New York, London: Routledge. 1996.

Samorini, G. Buiti: Religião Enteogênica Africana. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 301-317. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Scheper-Hughes, N.,e M. Lock. The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. **Medical Anthropology Quarterly** 1(1):6-41. 1987

Schepard Jr., G. H.Venenos Divinos: Plantas Psicoativas dos Machiguenga do Peru. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder.** B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 187-217. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Smart, N. **Dimensions of the Sacred**. London: Harper Collins. 1996

Soares, Mirna C. B. **Potencialidades Terapêuticas do Uso Ritualístico da Ayahuasca.** Monografia de conclusão do curso de Psicologia, Departamento de Psicologia

da Universidade Federal de Alagoas. 2009.

Southwold, M. Buddhism and the Definition of Religio*n*, **Man** 13:363-79. 1978.

Spradley, J. P. **The Ethnographic Interview.** New York, Chicago, San Francisco, Dallas, Montreal, Toronto, London, Sydney: Holt, Rinehart e Winston. 1979

_____, **Participant Observation.** New York, Chicago, San Francisco, Dallas, Montreal, Toronto, London, Sydney: Holt, Rinehart e Winston. 1980.

Strathern, A. **Body Thoughts**. Ann Harbor: Univ. Michigan Press. 1999

Taussig, M. **Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing**. Chicago: University Chicago Press. 1987

Taylor, K. I. A Geografia dos Espíritos: O Xamanismo entre os Yanomami Setentrionais. In **Xamanismo no Brasil . Novas Perspectivas**. E. J. M. Langdon (org.), 117-151. Florianópolis: Editora da UFSC. 1996

Townsend, J.Neo-Shamanism and the Modern Mystical Movement, In G. Doore (org.), 73-83. **Shaman's Path,** Boston: Shambhala. 1988

_____, Shamanism. In S. D. Glazier (org.), 429-469. **Anthropology of Religion**. Wesport, CT: Praeger 1997

Wright, R.Profetas do pariká e Caapi. In **O Uso Ritual das Plantas de Poder.** B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.) 83-115. Campinas,SP: Mercado de Letras. 2005

Young, J. C., e L. C. Garro.**Medical Choice in a Mexican Village**. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press. 1981

Zuluaga, B. A Cultura do Yagé, um Caminho de Índios. In **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Labate, B. C. e Wladimyr Sena Araújo (orgs.), 129-145. Campinas,SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP. 2002