

## Entre colinas verdes: trabalhos espirituais, plantas e culinária.

### Reflexões sobre experiências de campo numa comunidade do Santo Daime<sup>1</sup>

Isabel Santana de Rose<sup>2</sup>

Santo Daime é uma expressão multivocal, ou seja, pode ter vários significados. Refere-se a um movimento religioso que teve início entre as décadas de 20 e 40 no estado do Acre e a partir da década de 80 expandiu-se por todo o Brasil e posteriormente para o exterior. Este termo referencia também dois grupos religiosos: Alto Santo e Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra ou CEFLURIS<sup>3</sup>. Além disso, Santo Daime é o nome que os participantes deste movimento religioso dão à bebida que consomem em seus rituais<sup>4</sup>. O daime é produzido pela cocção de duas plantas nativas da floresta amazônica: o cipó *Banisteriopsis caapi* e a folha do arbusto *Psychotria viridis*, chamados pelos participantes do Santo Daime de “jagube” e “rainha”, respectivamente. Esta bebida é considerada como um “ser divino”, dotado de personalidade própria e capaz de curar e de transmitir conhecimento.

O Santo Daime congrega em seus sistemas de rituais e crenças elementos provenientes das tradições indígenas, do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, dos cultos afro-brasileiros, do esoterismo europeu e do universo da Nova Era. Segundo Alberto Groisman, estes elementos tem um “sentido de busca e exploração de dimensões desconhecidas da vida” (1991:88-9), que conferem ao grupo “uma espécie de pluralidade de interpretações acerca do mundo espiritual” (1991:89). Este autor propõe o conceito de “ecletismo evolutivo” para definir este movimento religioso. Esta noção foi retirada do

---

<sup>1</sup> Artigo originalmente publicado em BONETTI, Aline de Lima e Soraya Fleischer (orgs.). Entre saias justas e jogos de cintura. Santa Cruz do Sul/Florianópolis: Edunisc/Editora Mulheres, 2006.

<sup>2</sup> Aluna do doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina, pesquisadora do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos).

<sup>3</sup> O Alto Santo permaneceu praticamente restrito ao estado do Acre. Esta denominação refere-se a um conjunto de centros que se distinguem e funcionam de maneira autônoma, embora reivindiquem uma origem comum e tenham relações de proximidade. Já o CEFLURIS é a principal organização responsável pela expansão nacional e internacional da doutrina daimista.

<sup>4</sup> Para fins deste trabalho, vou me referir à religião como Santo Daime e à bebida como daime.

estatuto do CEFLURIS, que se auto-define como uma instituição eclética. Para Groisman, é o “ecletismo evolutivo” que permite a convivência entre diversos sistemas cosmológicos que vão se integrando.

Procurei este movimento religioso motivada por um interesse por estados modificados de consciência e por “plantas de poder”<sup>5</sup>. Após freqüentar os rituais daimistas por alguns meses, fiz uma viagem ao Acre para conhecer melhor esta região considerada pelos participantes do Santo Daime como o lugar onde foi fundada a “doutrina” daimista<sup>6</sup>. Ao retornar, me fardei<sup>7</sup>, marcando meu fascínio e também ligação pessoal ao Santo Daime.

Ao mesmo tempo que o Santo Daime despertou o meu interesse pessoal, também trouxe a tona um interesse antropológico, principalmente quando comecei a ter contato com a literatura existente a respeito. Foi então que comecei a ter vontade de fazer uma pesquisa para poder compreender melhor este universo novo para mim, que me despertava tanto fascínio e que, ao mesmo tempo, levantava uma série de questionamentos. Assim, interesse pessoal e interesse antropológico, no meu caso, estão indissolivelmente ligados.

Não é raro que os antropólogos que pesquisam religiões sejam participantes ou simpatizantes das religiões que constituem seu objeto de estudo. No caso das “religiões *ayahuasqueiras* brasileiras”<sup>8</sup>, e também de outros contextos onde se utiliza enteógenos,

---

<sup>5</sup> Substâncias que modificam a consciência dos que as utilizam. A pesquisa científica oficial dos anos 30 e 50 chamava estas substâncias de “alucinógenos”. Até hoje, este é o termo considerado científico para descrever seus efeitos farmacológicos (Carneiro, no prelo). Este termo, porém, incorporou-se ao senso comum e carrega consigo uma série de preconceitos. Frente a isso, pesquisadores da área vêm se esforçando para desenvolver denominações mais adequadas que reflitam, entre outros, o caráter sagrado que estas substâncias costumam ter para os grupos que as utilizam e também a sensação de comunhão com o divino ou com o cosmos que costuma ser relatada como um de seus efeitos (Winkelman, 1996). A denominação “plantas de poder” procura refletir estas dimensões. No restante do trabalho, optarei por usar o termo enteógeno. O uso deste termo foi proposto por Wasson, Hofman e Ruck (1980), ele vem do grego e significa aproximadamente “deus dentro de si” ou “ação de vir a ser, de se tornar”.

<sup>6</sup> De acordo com Groisman e Sell (1996), não é possível definir exatamente o que significa a “doutrina” daimista. Este termo pode se referir ao movimento religioso; pode abranger os significados dos hinos daimistas e pode definir a interpretação que uma pessoa faz do conhecimento religioso e moral que adquire ao tornar-se um participante do Santo Daime (1996:249). Para estes autores, o conteúdo da cosmologia daimista é sintetizado dinamicamente na expressão genérica “doutrina”.

<sup>7</sup> Os participantes do Santo Daime têm a opção de “se fardar”, o que significa usar uma “farda” durante os rituais. No plano simbólico, o fardamento é visto como um compromisso com a doutrina.

<sup>8</sup> Categoria proposta por Bia Labate (2002), refere-se às “religiões” brasileiras que têm como uma de suas bases o uso ritualizado da bebida *ayahuasca*: Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha.

freqüentemente é enfatizada a importância da participação do pesquisador (o que pode envolver a ingestão da substância).

A antropóloga Bia Labate (2000) chamou a atenção para o fato que os participantes do Santo Daime e também dos grupos “neo-ayahuasqueiros” pesquisadas por ela consideram fundamental que o pesquisador tome a *ayahuasca*<sup>9</sup> nos rituais. Também o médico francês Jacques Mabit (2002) enfatiza o fato de que a auto-experimentação por parte do pesquisador é uma fonte de dados essencial no que diz respeito às investigações científicas sobre esta bebida. Para o autor, neste caso, “a informação não pode ser recolhida de fora, mas procede do interior do sujeito” (2002:172). De acordo com Mabit, a subjetividade seria fundamental para se focar de maneira adequada o uso da ayahuasca, pois “a abolição da distância entre observador e objeto constitui o nó central da técnica terapêutica tradicional<sup>10</sup>” (idem).

Michael Taussig (1993) em sua descrição sobre a região do Putumayo nos mostra uma maneira interessante de lidar com a questão da subjetividade nas Ciências Sociais. Este autor opta por assumir completamente sua inserção no texto – sua subjetividade como dimensão constitutiva da análise. Desta maneira, ele privilegia a sua observação e a interpretação que faz a partir dela como maneiras de tentar apreender a experiência alheia. Taussig afirma que isto se torna mais necessário quando estamos lidando com experiências relacionadas à ingestão da *ayahuasca*. De acordo com ele, como não existe uma experiência padrão com a *ayahuasca*, “em algum momento é preciso assumir a história e descrever as noites em que se toma o *yagé*<sup>11</sup> em termos de sua própria experiência” (1993:383). É desta maneira que a experiência do próprio autor aparece como uma dimensão constitutiva fundamental de sua análise.

---

<sup>9</sup> *Ayahuasca* é uma palavra que vem da língua quéchua e significa liana ou cipó dos mortos, da alma, dos espíritos (Luna, 1986). Este termo pode referir-se a uma bebida e também é o nome popular do componente principal desta bebida, o cipó *Banisteriopsis sp.* Embora as bebidas produzidas com o *Banisteriopsis sp* sejam conhecidas pelo nome genérico de *ayahuasca*, elas recebem mais de 40 nomes distintos (Fericgla, 1997).

<sup>10</sup> Aqui o autor está se referindo às técnicas de cura encontradas na Alta Amazônia peruana, onde, de acordo com ele, “a *ayahuasca* representa a base do edifício terapêutico” (Mabit, 2002:146),

<sup>11</sup> Termo nativo para denominar a *ayahuasca*.

Considero que foi importante tomar o daime nos rituais durante a pesquisa de campo. A ingestão da bebida neste contexto facilitou a interação com os participantes da pesquisa. Além disso, minhas próprias experiências com a substância forneceram uma base importante para que eu pudesse procurar compreender as experiências dos participantes da comunidade onde fiz minha pesquisa. A ingestão do daime também constitui uma forma de respeitar o ponto de vista êmico, que vê a bebida como um ser divino, capaz de transmitir conhecimento.

Realizei meu trabalho de campo no Céu da Mantiqueira, uma comunidade do Santo Daime filiada ao CEFLURIS e localizada no sul de Minas Gerais. Esta comunidade foi fundada em 1997 e conta atualmente com 150 filiados, além dos participantes eventuais. Essas pessoas residem em diferentes cidades, nos estados de Minas Gerais e São Paulo, sendo que uma grande parte dos participantes mora na cidade de São Paulo. Apesar da relativa dispersão geográfica, é enfatizada a idéia de que existe uma “comunidade”. A noção daimista de comunidade não é necessariamente definida pelo fato de seus membros co-habitarem o mesmo espaço geográfico, pode ser também uma “comunidade simbólica” caracterizada pelo compartilhamento de crenças, valores e experiências em comum (Groisman e Sell, 1996).

O Céu da Mantiqueira é definido pelos seus próprios participantes como um “centro de cura”. A temática da cura tem, portanto, uma importância fundamental para este grupo, constituindo um dos eixos que constrói sua identidade e sua especificidade. Atualmente são realizados todos os meses dois rituais considerados como sendo direcionados especificamente para a cura, que tem um papel muito importante na dinâmica do grupo. Além disso, os participantes do Céu da Mantiqueira utilizam uma ampla gama de procedimentos terapêuticos provenientes de diferentes campos, como a biomedicina, tradições indígenas, outras tradições religiosas e as “terapias alternativas”. Também chama a atenção a presença de um grupo expressivo de pessoas que trabalham profissionalmente na área da saúde entre os participantes da comunidade.

Meus primeiros contatos com o Céu da Mantiqueira foram em 2000, quando eu estava começando a conhecer o universo daimista. Esta aproximação inicial foi motivada por interesses pessoais, porém, a idéia de fazer uma pesquisa relacionada ao Santo Daime veio logo depois. Assim, em 2001 eu comecei a fazer trabalho de campo lá para minha monografia de conclusão do curso de graduação em ciências sociais (Rose, 2002)<sup>12</sup> e em 2004 dei continuidade a esta pesquisa para escrever minha dissertação de mestrado (Rose, 2005)<sup>13</sup>.

Minha inserção no campo foi marcada por uma relação extremamente dinâmica de sucessivas aproximações e distanciamentos, conflitos e tensões internas. Levantou questionamentos a respeito de como seria minha relação com o Santo Daime como pesquisadora e quais seriam as implicações da minha ligação pessoal para a pesquisa. Eu me dirigi para o campo com estas perguntas todas em aberto (e muitas outras também).

Durante a elaboração da dissertação, a sistematização dos meus dados de campo me mostrou a importância da experiência intensa de imersão no campo, pois percebi que, mesmo já freqüentando o Santo Daime há quatro anos e sendo fardada há três, havia muitas questões e conceitos com os quais me deparei durante o trabalho de campo a respeito dos quais eu apenas tinha um conhecimento preliminar e muitos outros dos quais eu sequer imaginava a existência. Assim, mesmo estando num universo que poderia à primeira vista ser considerado como sendo “familiar” para mim (até por mim mesma), a imersão no campo e a convivência diária com as pessoas me mostrou o quanto na verdade uma grande parte dele era nebulosa e desconhecida.

Por outro lado, qualquer posição na qual nos colocamos para fazer uma pesquisa, terá suas vantagens e desvantagens. Assim, o fato de ser fardada trouxe também seus desafios. Enfim, o lugar em que me encontro exige da minha parte um trabalho constante de

---

<sup>12</sup> Neste trabalho, meu objetivo principal foi fazer uma análise sobre a noção de cura para os participantes do Céu da Mantiqueira, buscando estabelecer relações entre a noção de cura e as noções de saúde, doença e corporalidade.

<sup>13</sup> Neste trabalho, a partir da análise das expressões das experiências dos participantes do Céu da eu procurei levantar e definir as principais categorias culturais envolvidas na experiência dos processos de cura, saúde e doença para os participantes desta comunidade e compreender estas

distanciamento e autocrítica. É nesse sentido que fiz o esforço de explicitar e problematizar as condições de pesquisa.

### **1. Sobre a importância do trabalho de campo**

Atualmente os antropólogos passam por um período de formação acadêmica durante o qual aprendem as bases teóricas da disciplina, muitas vezes antes de ter qualquer experiência de trabalho de campo. Aprendem, entre outras coisas, sobre a importância do trabalho de campo, tema constantemente reafirmado por autores clássicos e contemporâneos. O trabalho de campo torna-se, então, uma importante motivação para os iniciandos na antropologia. Contribuem para criar esta aura as afirmações de que o trabalho de campo constitui uma espécie de rito de passagem (Da Matta, 1987) ou de estado alterado de consciência (Groisman, 1991) e de que o pesquisador dificilmente passa por esta experiência sem sair (muitas vezes profundamente) transformado (Carvalho, 1993; Da Matta, 1987; Evans Pritchard, 1978; Gonçalves da Silva, 2000).

Aprendemos sobre a importância de ir para campo munidos de uma bagagem teórica e de perguntas – pois é isto que possibilita direcionar o olhar e também torná-lo propriamente antropológico (Oliveira, 2000). Por outro lado, há grande ênfase também na necessidade de “deixar o campo falar”, ou seja, estar sensível às questões “colocadas pelo campo”. Assim, considera-se que o trabalho de campo tem uma influência decisiva nas perguntas que são colocadas e no desenvolvimento da pesquisa (Evans-Pritchard, 1978). Tudo isto contribui para criar uma grande expectativa relacionada à experiência do trabalho de campo.

No meu caso, já tinha contato com a comunidade onde realizei o trabalho de campo para a dissertação, desde o ano 2000, e já havia realizado pesquisa de campo lá antes. Minhas primeiras experiências de pesquisa de campo, porém, foram incursões iniciais realizadas na forma de visitas esporádicas. O trabalho de campo para a minha dissertação

---

categorias em suas relações com os procedimentos terapêuticos grupais, buscando identificar os modelos que motivam e sustentam estes procedimentos e categorias culturais.

de mestrado foi a primeira oportunidade que eu tive de realizar uma experiência de campo intensiva, tendo permanecido cerca de três meses no Céu da Mantiqueira. E acho que é impossível não se lembrar de Malinowski e ter a vaga sensação de estar sozinho numa praia deserta, mesmo quando se está muito distante da Polinésia e até do mar, no meu caso, no sul de Minas Gerais, na serra da Mantiqueira, cercada por colinas verdes.

Concordando com os autores que afirmam que é necessário estar atento às questões colocadas pelo campo, defini o enfoque em cura e procedimentos terapêuticos a partir de questões que pareciam ser importantes para os participantes da comunidade onde realizei meu trabalho de campo. Como desde o início de minha pesquisa para o trabalho de conclusão de curso da graduação estas pessoas demonstraram interesse pelo meu trabalho, eu me dirigi para o campo com a proposta de construir uma etnografia dialógica e compartilhada, utilizando o diálogo entre pesquisadora e participantes da pesquisa como uma fonte de dados e um *lócus* de produção do conhecimento.

## **2. Da relação entre as diversas etapas de uma pesquisa**

Podemos pensar nas relações entre as diversas etapas envolvidas na realização de uma pesquisa – elaboração do projeto, trabalho de campo, análise dos dados e redação – como relações espirais (Gonçalves da Silva, 2000), onde todas estas etapas se influenciam e intercomunicam mutuamente. Há assim uma “circularidade” entre a abordagem teórica e a experiência de campo (Gonçalves da Silva, 2000). Também é importante lembrar que “as sociedades e culturas que constituem o objeto da investigação antropológica influenciam, de modos variados e decisivos, as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir desta investigação” (Viveiros de Castro, 1999:153) e influenciam todas as outras etapas de produção do conhecimento antropológico.

Concordo com os autores que afirmam que é necessário ter tanto uma bagagem teórica quanto um planejamento prévios ao campo. Gostaria, porém, de chamar a atenção para alguns aspectos que considero importantes tanto para o trabalho de campo quanto para a própria produção do conhecimento: trata-se dos chamados “imponderáveis da vida

real” (Malinowski, 1976) que, sem dúvida, também encontram-se presentes nestas experiências. Desta maneira, mesmo mediante todo planejamento prévio o fluir dos acontecimentos e as sincronias (aqueles acasos que invariavelmente acontecem) sempre nos reservam surpresas, e é assim que nos deparamos com questões e situações que nunca imaginaríamos encontrar e que passam a ser fundamentais para nossa análise.

Durante a análise dos dados e redação da dissertação, percebi o quanto o enfoque escolhido, a proposta de buscar uma relação de diálogo com as pessoas que participaram da pesquisa e a abordagem teórica utilizada – que desde o início eu procurei manter estreitamente ligada com a metodologia – contribuíram para que eu pudesse compreender questões fundamentais para os participantes do grupo onde realizei meu trabalho de campo. Inversamente, elementos importantes da visão de mundo do grupo me ajudaram a compreender e refletir a respeito da abordagem teórica que fundamenta esta pesquisa, me levando a notar que existe uma coerência entre a abordagem teórica centrada na expressão da experiência<sup>14</sup> e alguns aspectos da visão de mundo dos participantes do Céu da Mantiqueira.

### **3. Trabalhos espirituais, plantas e culinária**

Cheguei ao Céu da Mantiqueira em janeiro de 2004, um pouco preocupada, pois pretendia resolver a questão da estadia durante o trabalho de campo. Para meu grande alívio, tudo se decidiu numa conversa rápida. Fui convidada pela “madrinha” do grupo<sup>15</sup> para ficar hospedada na “casinha das ervas”<sup>16</sup>. Desta maneira, uma semana depois eu voltei para lá para ficar, munida de duas mochilas enormes que, além de umas poucas roupas e coisas

---

<sup>14</sup> Os estudos centrados na experiência e na *práxis* nos oferecem uma nova perspectiva para se pensar a teoria antropológica e a pesquisa etnográfica. A partir de um olhar dinâmico, diacrônico e processual, procura-se enxergar dimensões da experiência que antes não eram enfatizadas e integrar as várias dimensões da experiência na análise.

<sup>15</sup> Os grupos daimistas costumam ser dirigidos por pelo menos uma “madrinha” e um “padrinho”. Estas pessoas costumam ter considerável influência nas comunidades daimistas, freqüentemente sendo responsáveis pelo “comando” dos “trabalhos espirituais”.

<sup>16</sup> “Casinha das ervas” é o nome dado pelos participantes do Céu da Mantiqueira a um espaço onde são realizadas atividades como orações e trabalhos com plantas medicinais.



peçoais, continham toda minha parafernália de pesquisa: cadernos, canetas, materiais de desenho, papéis, livros, gravador, fitas, máquina fotográfica, filmes, etc.

Meu trabalho de campo durou cerca de três meses. Durante este período, participei de um total de 22 rituais, sendo cinco *Hinários*<sup>17</sup>; seis *Concentrações*<sup>18</sup>; três *Trabalhos de Iniciantes*<sup>19</sup>; três *Trabalhos de Cura*<sup>20</sup>; três *Trabalhos de Mesa Branca*<sup>21</sup> e duas *Missas*<sup>22</sup>. Pode-se, assim, ter uma idéia da intensidade da vida ritual desta comunidade, pois realiza-se cerca de um ritual por semana e muitas vezes mais. Além disso, tive a oportunidade de participar de algumas atividades especiais que contribuíram muito para a pesquisa.

Uma destas atividades foi um *feitio* que durou uma semana. O *feitio* é o ritual de preparo do daime. É considerado uma atividade muito importante. Este foi um *feitio* especial, pois foi realizado em comemoração do aniversário de sete anos do Céu da Mantiqueira. Além disso, tomei parte no preparo coletivo de tinturas de ervas para serem aspergidas na igreja durante os rituais ou administradas por via oral em caso de necessidade. Essas tinturas são usadas no Céu da Mantiqueira há cerca de um ano em caráter experimental. Seu uso tem como base as propriedades das plantas que as compõem, assim, plantas consideradas estimulantes, como o alecrim, são utilizadas em momentos nos quais que se sente que a “corrente”<sup>23</sup> está precisando de um estímulo; já plantas consideradas calmantes, como o hortelã e a menta são utilizadas para trazer tranquilidade.

---

<sup>17</sup> Ocasão em que se canta um determinado hinário (conjunto de hinos em geral “recebidos” pela mesma pessoa), seguindo o calendário oficial do CEFLURIS. Costuma ser considerada uma ocasião festiva.

<sup>18</sup> O trabalho de *Concentração* é realizado todos os dias 15 e 30 de cada mês. Neste ritual os participantes ficam sentados. Ele costuma ser caracterizado por períodos de silêncio que podem durar uma hora ou mais.

<sup>19</sup> Este é um trabalho realizado uma vez por mês no Céu da Mantiqueira sendo direcionado especialmente para os “iniciantes”, ou seja, pessoas que estão indo tomar daime pela primeira vez.

<sup>20</sup> Como indica o nome, o *Trabalho de Cura* é um ritual dirigido especificamente para cura, que pode ser dos participantes, da “corrente espiritual” ou de pessoas ausentes.

<sup>21</sup> O trabalho de *Mesa Branca* é direcionado para o desenvolvimento mediúnico de seus participantes. Tem grande influência do espiritismo kardecista.

<sup>22</sup> A *Missa* é um ritual realizado nas datas das “passagens” (mortes) das principais lideranças daimistas; em outras datas como a Semana Santa; e nas primeiras segundas feiras de todos os meses, para as almas.

<sup>23</sup> Os participantes do Santo Daime acreditam que durante os rituais a união das pessoas forma uma “corrente” de energia. Esta “corrente espiritual” constitui uma espécie de entidade coletiva, a quem podem ser atribuídas características como harmonia/desarmonia, força/fraqueza, etc. Nesse sentido, pode-se pensar na “corrente espiritual” como uma metáfora do próprio grupo.

Outro evento importante que aconteceu durante minha permanência em campo foi a inauguração da igreja nova que está sendo construída no Céu da Mantiqueira. Além disso, participei das orações realizadas todos os dias pela manhã no espaço onde eu estava hospedada e de atividades comunitárias como terços<sup>24</sup>; ensaios de hinários; festas de aniversários e aulas de yoga que estavam sendo ministradas gratuitamente uma vez por semana na comunidade.

No cotidiano me engajei ativamente no trabalho com as plantas medicinais coordenado pela madrinha e do qual participam algumas moradoras das redondezas. Este era um espaço que me possibilitava a convivência diária com estas pessoas e o acesso aos seus conhecimentos sobre plantas medicinais. Outro espaço que tornou-se privilegiado para a interação com as pessoas foi o preparo das refeições. Como eu fazia minhas refeições diárias na casa da madrinha, nós sempre cozinávamos juntas – muitas vezes acompanhadas de mais participantes da comunidade – e este tornou-se um momento especial para o intercâmbio de informações. Notei neste contexto um inegável caráter social permeando toda a questão da alimentação. A culinária constituiu também uma oportunidade para que eu pudesse tentar estabelecer uma reciprocidade para com as pessoas da comunidade. Assim, procurei compartilhar o que pude dos meus conhecimentos e, enquanto aprendi a usar um fogão a lenha e fazer pamonha e bolo de milho, ensinei como se faz granola, gersal, tofu e bifés de soja.

#### **4. Fotografia e interdição ritual**

Utilizei a fotografia como um instrumento de registro de rituais, procedimentos terapêuticos e atividades comunitárias importantes e relevantes para a pesquisa. A fotografia foi um fator importante no estabelecimento de relações de reciprocidade, pois muitas fotografias foram presenteadas e, além disso, fiz alguns registros fotográficos atendendo a pedidos.

---

<sup>24</sup> No Céu da Mantiqueira, todas as segundas feiras é realizado um “terço para as almas”. O *terço* designa ao mesmo tempo um objeto e uma seqüência de preces que costuma ser marcada por este

O uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica abre novas possibilidades de representação que vão além da voz do outro, permitindo que os relatos etnográficos incluam também “os corpos, faces, gestos, símbolos e olhares do outro” (Bittencourt, 1994:231). Assim, utilizo a fotografia como um instrumento que pode ajudar tanto a olhar para as várias dimensões da experiência, quanto a registrá-las e pensar sobre elas. Considero também que a fotografia pode contribuir para estimular a reflexão dos participantes da pesquisa a respeito de suas experiências. Além disso, a fotografia consiste em mais uma maneira de tentar transpor esse caráter vivo e multifacetado da experiência humana para a etnografia, através da interação dinâmica entre texto e imagem.

A utilização da fotografia também levantou uma reflexão interessante sobre a relação entre a fotografia e a interdição ritual, principalmente em duas ocasiões. A primeira delas foi durante o *feitio*. Eu havia estabelecido o propósito de registrar todas as etapas do preparo do daime: colheita das folhas e do cipó, limpeza das folhas, “raspagem” e “bateção” do “jagube”<sup>25</sup>, cozimento e “apuração” do daime.

Para compreendermos a relação entre a interdição ritual e a minha intenção de fotografar todas as etapas do *feitio*, é necessário examinarmos alguns aspectos da cosmologia do Santo Daime. A doutrina daimista é fundamentada numa polaridade masculino/feminino e acredita-se que estas duas “energias” sejam complementares (Groisman, 1991; MacRae, 1992). Assim, o “salão”, espaço onde são realizados os rituais, é dividido em dois lados ou “alas”, masculina e feminina.

Segundo Edward MacRae (1992), a separação entre sexos é comum também na “vida profana” (1992:77). Para ele, existe no Santo Daime uma tendência de reforçar os papéis de gênero considerados “tradicionais”, “enfazando-se a responsabilidade das mulheres por atividades como cozinhar, costurar, cuidar de crianças, enquanto cabem aos homens os trabalhos que exigem mais força física e grande parte das posições de maior poder de decisão e prestígio” (1992:77). Neste contexto, valores como família, casamento e

---

objeto. Depois de rezado o terço, são cantados alguns “pontos” para as almas.

castidade são considerados importantes. MacRae afirma que esta “segregação de papéis” (1992:76) favorece o estabelecimento de laços de solidariedade entre pessoas do mesmo sexo. Assim, seria marcante no âmbito daimista a existência de um “mundo de mulheres” (1992:77). Este autor ressalta, porém, que atualmente esses princípios costumam ser questionados e menciona a existência de centros daimistas liderados por mulheres. Para ele, este questionamento das normas e valores “tradicionais” estaria relacionado à influência das camadas médias urbanas no Santo Daime.

Esta polaridade entre masculino e feminino é estendida às plantas que compõe o daime: o cipó “jagube” é identificado com o masculino, com “Juramidam”<sup>26</sup> e com a “força”, enquanto a folha “rainha” é identificada com o feminino, com a Rainha da Floresta ou a Virgem da Conceição e com a “luz” ou a “miração”<sup>27</sup>. Desta maneira, as várias etapas do feitiço citadas são distribuídas entre os participantes da comunidade, sendo que a parte relacionada com o jagube – colheita, “raspagem” e “bateção” – e também o cozimento do daime são tarefas realizadas exclusivamente pelos homens<sup>28</sup>.

Eu já havia iniciado o trabalho de registro fotográfico do feitiço quando começou a “bateção” do “jagube”. Este é um momento bastante intenso do ritual, pois o cipó deve ser batido até ser transformado em fibras finas. Este trabalho é feito manualmente com marretas de madeira. Os homens posicionam-se em filas, uma na frente da outra, e batem com as

---

<sup>25</sup> O cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis* são as plantas usadas para confeccionar o daime. São chamados de “jagube” e “rainha”, respectivamente.

<sup>26</sup> De acordo com Groisman (1991), “Juramidam” é “uma expressão sintética que reúne o todo (cosmos-jura-pai), ou seja, a fonte de poder espiritual, e o coletivo (sociedade-midam-filhos), a força da luta dos espíritos encarnados” (1991:162). Juramidam também é identificado com o Mestre Irineu. Este autor afirma ainda que Juramidam e a Rainha da Floresta correspondem a duas entidades do plano espiritual que fundamentam a cosmologia daimista (Groisman, 1991).

<sup>27</sup> “Miração” corresponde “à sensação física e espiritual produzida pela ingestão do daime articulada com a prática dos ensinamentos doutrinários, na qual o indivíduo experimenta uma nova percepção do mundo” (Groisman, 1991:113). A miração traz sensações de transcendência e revela ao indivíduo as experiências mais profundas da espiritualidade (Groisman, 1991).

<sup>28</sup> De acordo com esta lógica, poderia se pensar que as tarefas ligadas à folha seriam de responsabilidade exclusivamente feminina, porém, embora elas sejam consideradas uma atribuição feminina, é permitido que os homens participem. Fiquei intrigada com este fato e tentei compreendê-lo, porém as minhas perguntas sobre este assunto foram todas respondidas com afirmações que diziam que as coisas eram assim com base na “tradição”, o que não permitiu esclarecer minhas dúvidas.

marretas no “jagube” compassadamente. A “bateção” pode durar vários dias e os homens vão se revezando em turnos.

Como eu queria fotografar também esta etapa do feitiço, expliquei ao padrinho minhas intenções e pedi autorização para tirar as fotografias. E foi assim que eu, antropóloga, de saia e máquina fotográfica em punho, pude ter acesso a este espaço exclusivamente masculino. É claro que uma presença como a minha naquele lugar, naquele momento, dificilmente passaria despercebida, e repetidamente tive que explicar o que eu estava fazendo ali e afirmar que já havia pedido autorização. Mesmo mediante estas explicações, senti o ambiente tenso, e fui explicitamente solicitada a realizar minha tarefa o mais rápido possível.

Outra oportunidade que tive para vivenciar esta relação entre fotografia e interdição ritual foi quando quis fotografar o *atendimento mediúnico* que acontece durante o trabalho de *Mesa Branca*<sup>29</sup>. O *atendimento mediúnico* consiste num momento bastante denso do ritual de *Mesa Branca*, pois é quando alguns “médiums” considerados como sendo “mais desenvolvidos” retiram-se para um recinto separado onde “recebem” os “doutores” da “falange” de Bezerra de Menezes<sup>30</sup> para poderem “atender” às pessoas. Como no caso do *feitio*, neste caso também havia pedido autorização prévia para fotografar. Apesar disto, na hora que me dirigi para a “sala dos atendimentos” para fazer as fotografias, os responsáveis pela coordenação deste espaço me pediram para voltar em outro momento. Senti-me constrangida em insistir mais e acabei optando por não fotografar este acontecimento.

Ambas as situações descritas são momentos rituais carregados de dramaticidade e intensidade. É importante lembrar que as pessoas envolvidas nelas (inclusive a pesquisadora) estavam sob os efeitos do daime, com sensações e sensibilidades à flor da

---

<sup>29</sup> Este é um dos rituais daimistas considerados como sendo direcionados especificamente para a cura. É voltado para o desenvolvimento mediúnico de seus participantes e tem grande influência do espiritismo kardecista. Enquanto os rituais daimistas costumam ser caracterizados pela disciplina e pelo comedimento das ações, o ritual de *Mesa Branca* é marcado por uma relativa flexibilidade e pela maior abertura para uma expressão individual mais livre.

<sup>30</sup> Bezerra de Menezes é uma entidade de destaque no espiritismo kardecista. No Céu da Mantiqueira, Bezerra de Menezes é considerado um importante “mentor espiritual”.

pele. Desta maneira, qualquer movimento e especialmente acontecimentos não usuais como o ato de fotografar adquiriam um significado especial nestes contextos.

Apesar de não ter perguntado explicitamente a razão destes constrangimentos, a reflexão posterior sobre estes dois acontecimentos me levou a pensar que a sensibilidade das pessoas com relação à fotografia nestes momentos pode estar relacionada à seriedade com a qual são encarados os rituais daimistas. Esta seriedade pode ser um dos elementos que faz com que em determinadas situações a fotografia seja alvo de interdições rituais. Nestas ocasiões durante as quais acredita-se que seja possível estabelecer uma ponte entre o lado “material” e o lado “espiritual” da realidade, uma comunicação com o “mundo astral”, é recomendado que todas as ações sejam comedidas e controladas.

### **5. Negociações e amizades**

É importante lembrar que as relações estabelecidas durante a pesquisa de campo são relações entre seres humanos, com emoções e subjetividades. Como em qualquer outro contexto, também neste caso estas relações são fundamentalmente relações de negociação (Velho, 1978): negocia-se tanto significados, quanto lugares, físicos e simbólicos, nos quais as pessoas (no caso o pesquisador ou pesquisadora) se colocam e são colocados. Sem dúvida, as relações estabelecidas entre as pessoas durante o trabalho de campo terão uma influência decisiva na coleta de dados e, conseqüentemente, no texto etnográfico. Desta maneira é importante problematizarmos e refletirmos a respeito das relações que construímos e dos lugares em que nos colocamos e somos colocados durante a pesquisa de campo para se ter clareza a respeito das condições de produção do conhecimento. Entre outras coisas, devemos nos perguntar o que levou as pessoas deste grupo a nos aceitarem (Seeger, 1980).

Também é importante “recuperar esse lado extraordinário e extático” das relações entre pesquisador e pessoas do grupo onde o trabalho de campo foi realizado (Da Matta, 1987:173), levando em conta a importância do sentimento e da emoção e considerando a

subjetividade e a carga afetiva que a acompanha como partes constitutivas da pesquisa antropológica (Da Matta, 1987).

Como já afirmei, dirigi-me para o campo com uma proposta de construir relações de diálogo e interlocução com os participantes do Céu da Mantiqueira. De certa maneira, esta proposta foi facilitada pelo fato de tratar-se de pessoas que eu já conhecia. Assim, foi um pouco amenizada a sensação de ser uma estranha em um lugar desconhecido. Mesmo assim, não se pode ignorar o fato de se estar entrando na vida dessas pessoas e em seu cotidiano, morando em suas casas, participando de seus trabalhos espirituais e muitas vezes partilhando as suas experiências mais íntimas. Também não se pode ignorar o fato de que passado um tempo, talvez justamente quando elas já estivessem se acostumando com a sua presença ali, você simplesmente vai embora, levando saudades e muitas lembranças (e registros etnográficos) dos momentos vividos ali.

Penso que o fato de estar fazendo uma pesquisa facilitou as coisas durante o trabalho de campo, contribuindo para justificar e legitimar perante o grupo a minha presença ali. No geral, os participantes do Céu da Mantiqueira demonstraram interesse pela minha pesquisa, procurando colaborar para sua realização. Em parte, esta aceitação pode ter sido motivada por um interesse na divulgação do Santo Daime e dos trabalhos realizados no Céu da Mantiqueira. A realização de pesquisas acadêmicas sobre Santo Daime é estimulada, pois considera-se que isto pode ajudar no esclarecimento dos preconceitos que ainda existem com relação ao assunto.

Se, por um lado, eu era vista pelos participantes do Céu da Mantiqueira como antropóloga e pesquisadora, por outro, eu também era encarada como daimista e fardada. Havia, portanto, por parte da comunidade uma expectativa de que eu cumprisse meus “deveres” como fardada: participar dos rituais e tomar o daime. Depois de passar uma boa parte de dois *Trabalhos de Cura* deitada nos colchões do “quarto de cura”<sup>31</sup>, atravessando momentos não tão agradáveis, porém profundamente instrutivos, da experiência com o

---

<sup>31</sup> O “quarto de cura” é um espaço onde ficam alguns colchões para o caso das pessoas precisarem se deitar durante os trabalhos.

daime e sem me sentir em condições de me mover e muito menos de retomar meu lugar na “corrente”<sup>32</sup>, foi preciso reunir minha coragem e conversar com o padrinho. O padrinho era em geral o responsável por servir o daime para as mulheres, de maneira que neste caso minha negociação era exclusivamente com ele. “Padrinho, acho que estou precisando tomar menos daime” eu disse a ele, pois era necessário conseguir obter um mínimo de controle sobre a minha experiência para poder realizar a observação dos rituais.

## **6. Transformações**

Sem dúvida, o trabalho de campo é uma experiência de profunda transformação, pois abandona-se casa, amigos, namorado, hábitos, rotina e (com treinamento e sorte) preconceitos e padrões mentais e de comportamento para se ingressar em um mundo novo e desconhecido (pois, por mais conhecido ou familiar que ele possa parecer à primeira vista, a imersão nele e a reflexão a seu respeito sempre trarão à tona mistérios e surpresas, revelando facetas ocultas e inimaginadas). Como mostrou Roberto da Matta, a viagem ao campo permite ao antropólogo vivenciar a diversidade humana, para poder relativizar-se e ter a esperança de transformar-se num ser “verdadeiramente humano” (1987:150).

Refletindo sobre o caráter iniciático da antropologia, José Jorge de Carvalho (1993) sugere que a vocação crítica desta disciplina seja estendida ao próprio antropólogo num sentido completo: pessoal, biográfico e espiritual. Para ele, esta vocação crítica está relacionada à capacidade que a antropologia tem de, através da experiência iniciática do trabalho de campo, gerar uma crise no sujeito que exerce a atividade de antropólogo. Ele chama a atenção para o lado “subjetivo, metafísico, emocional, enigmático, supersensível, sobrenatural” (1993:76) da antropologia e afirma que as teorias científicas devem ser vinculadas aos impactos recebidos pelo antropólogo em sua condição humana particular.

---

<sup>32</sup> A ingestão do daime freqüentemente gera “catarses fisiológicas” (Peláez, 1996:84), tais como vômitos, choros, diarréias, entre outros. Estas experiências podem ser muito intensas. Do ponto de vistaêmico, tem uma conotação positiva, pois são experienciadas como “vias visíveis e concretas de eliminação das impurezas físicas, mentais e espirituais” (idem).



Fazendo uma analogia entre a antropologia e a tradição esotérica ocidental, Carvalho sugere que ambas estão fundadas na busca do outro para resgatar algo que teria sido perdido pelas civilizações ocidentais. A diferença da antropologia seria negar a introdução de uma “gnosis pessoal” nas etnografias como resultado das andanças etnográficas (1993:80). Assim, enquanto para os buscadores da tradição esotérica, o verdadeiro objetivo das viagens externas seria a realização de uma viagem interna que possibilitasse o auto-aperfeiçoamento enquanto seres humanos, na antropologia, esta transformação interna seria negada devido à ligação com uma determinada tradição acadêmica ainda bastante ancorada nos valores da modernidade e do positivismo.

Desta maneira, para Carvalho, grande parte da produção antropológica seria caracterizada por uma dupla negação: por um lado, nega-se a existência das dimensões extra-empíricas da realidade, reduzindo-as ao domínio simbólico; por outro lado, através da defesa da ausência de sentimento ou de intuição por parte dos antropólogos julga-se que estes – e por extensão todos os outros seres humanos – sejam incapazes de fazer contato com estas dimensões e manejá-las.

Segundo este autor, portanto, é necessário retomar a crítica à tradição acadêmica na qual a antropologia se insere e levar a sério a sua vocação de ir ao fundo das experiências enigmáticas e desafiadoras da razão objetiva vivenciadas pelos antropólogos, enfrentando a dupla dimensão do empírico e do metafísico e tornando o que Roberto Cardoso de Oliveira (1990, citado em Carvalho, 1993) definiu como “choque cultural” – a experiência vivenciada durante o trabalho de campo – uma fonte real de conhecimentos e não apenas a acumulação de um saber especializado.

Enquanto Carvalho faz uma reflexão sobre a antropologia enquanto experiência iniciática, Da Matta (1987) estabelece uma analogia entre o trabalho de campo e os ritos de passagem, afirmando que em ambos os casos acontece “uma passagem maior que aquela determinada por um simples deslocamento no espaço” (1987:153). Esta passagem possibilitaria a mudança do ponto de vista e um alcance de uma nova visão do ser humano e da sociedade. A importância da antropologia enquanto ciência seria, então, a partir da

experiência de campo e da posterior reflexão sobre ela, possibilitar o deslocamento da nossa própria subjetividade (Da Matta, 1987). É assim que podemos perceber que existem muitas outras (talvez potencialmente infinitas) maneiras de perceber, sentir e expressar as experiências e é isso que pode permitir alcançar o objetivo de alargar o discurso (e não apenas o discurso) humano.

Talvez esta transformação seja ainda mais intensa num mundo em que as experiências - principalmente as experiências rituais com estados modificados de consciência - são pautadas pela intensidade e onde a própria noção da transformação aparece como um tema importante e recorrente. Como indicou Carvalho (1993), são justamente estas experiências de profunda transformação que os antropólogos costumam relutar a incluir em suas reflexões e etnografias. Para ele, da mesma maneira que é preciso rever a tradição acadêmica que sustenta a antropologia, também é preciso repensar os cânones da subjetividade e da consciência com os quais a disciplina vem buscando legitimar-se academicamente. Desta maneira, seguindo a reflexão deste autor, é importante refletir a respeito das experiências de estados modificados de consciência vivenciadas pelo antropólogo em campo, incluindo esta reflexão nas etnografias, assim como é importante incluir também as transformações decorrentes na pessoa do antropólogo a partir destas experiências.

Ao mesmo tempo em que nos transformamos no decorrer do trabalho de campo, também contribuímos para transformar ou ao menos influenciar momentaneamente o que está ao nosso redor, pois é ingenuidade pensar que podemos simplesmente atravessar a vida das pessoas sem deixar nenhuma marca, assim como é ingenuidade pensar que a presença do antropólogo ou antropóloga em campo não terá nenhuma influência na dinâmica do grupo que escolheu para realizar seu trabalho de campo.

Acrescento que esta transformação vivenciada pelo antropólogo não se encerra com o fim do trabalho de campo, pelo contrário, continua durante a análise dos dados e redação, através da reflexão sobre as experiências vividas durante o período de imersão no campo e

de sua repercussão na vida do pesquisador, que inevitavelmente passará a ser vista com outros olhos, sentida com outras sensações, vivenciada com novas emoções.

Como indica Roberto Cardoso de Oliveira (2000), a partir da diferenciação estabelecida por Clifford Geertz entre o trabalho de campo, “being there”, e a etapa de análise dos dados e redação, “being here”, “é o escrever ‘estando aqui’, portanto fora da situação de campo, que cumpre sua mais alta função cognitiva” (2000:25). Para Oliveira, isto deve-se à existência de “uma relação dialética entre o comunicar e o conhecer” (2000:26). Também cumprem uma importante função nesta etapa da pesquisa o relacionamento com o “idioma da disciplina” (Oliveira, 2000:26) e com os colegas antropólogos como “uma comunidade de comunicação e de argumentação” (Karl Otto Apel, citado em Oliveira, 2000:26). Desta maneira, é durante a escrita, ou a “textualização” do que foi observado em campo (Oliveira, 2000), que refletimos sobre as experiências vivenciadas durante o trabalho de campo e nos damos conta das transformações pelas quais passamos.

Foi a partir das questões levantadas por estes antropólogos que eu pude refletir sobre as profundas transformações que tiveram lugar na minha vida depois da experiência de três intensos meses de pesquisa de campo no Céu da Mantiqueira. Algo difícil de por em palavras, pois vai muito além delas. Sem dúvida esta experiência serviu para confirmar minha ligação com a espiritualidade, num sentido mais amplo, e também com o Santo Daime. Assim, ao regressar do campo me propus a me reaproximar da comunidade daimista de Florianópolis, da qual eu havia permanecido afastada por mais de um ano. A experiência do trabalho de campo e o processo de elaboração da minha dissertação de mestrado – o processo do escrever “estando aqui” – também ajudaram a reforçar minha convicção de que é possível procurar transcender essa dicotomia entre espiritualidade e ciência, buscando incluir as preocupações com a espiritualidade no campo da ciência e – porque não? – as preocupações com a ciência no campo da espiritualidade.

**Bibliografia:**

BITTENCOURT, Luciana. 1994. "A Fotografia como instrumento etnográfico". In: *Anuário Antropológico/92*. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro.

CARNEIRO, Henrique. No prelo. "A odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas". In: Labate, B. e Sandra Goulart (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras.

CARVALHO, José Jorge. 1993. "Antropología: saber académico y experiencia iniciática". In: *Antropológicas*, número 5, Nueva Epoca.

DA MATTA, Roberto. 1987. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1978. "Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo". In: *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar.

FERICGLA, Joseph M<sup>a</sup>. 1997. *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*. Barcelona, Los libros de la liebre de marzo.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. 2000. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Edusp.

GROISMAN, Alberto. 1991. "*Eu venho da floresta*": *ecletismo e praxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

GROISMAN, Alberto & Ari Sell. 1996. "Healing Power: cultural-neurophenomenological therapy of Santo Daime". In: WINKELMAN, M. & W. Andritzky (eds.) *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy*. Berlin, Verlag.

LABATE, Beatriz. 2000. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas, Unicamp.

LABATE, Beatriz. 2002. "A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras". In: Labate, B. e Wladimir Sena Araújo (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Editora Mercado de Letras.

LUNA, Luis Eduardo. 1986. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Sweden. Almquist and Wiskell International.

MABIT, Jacques. 2002. "Produção visionária da ayahuasca no contexto curanderil da Alta Amazônia peruana". In: Labate, B. e Wladimir Sena Araújo (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Editora Mercado de Letras.

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

MALINOWSKI, Bronislaw. 1976. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Editora Abril.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 2000. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever". In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo/ Brasília, UNESP/Paralelo 15.

PELÁEZ, Maria Cristina. 1996. *No mundo se cura tudo, Interpretações sobre a cura espiritual no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado, UFSC.

ROSE, Isabel Santana de. 2002. *A cura na doutrina do Santo Daime – Um estudo sobre o Céu da Mantiqueira*. Monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais. Campinas, UNICAMP.

ROSE, Isabel Santana de. 2005. *Espiritualidade, terapia e cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC.

SEEGER, A. 1980. "Pesquisa de campo: uma criança no mundo". In: *Os índios e nós. Estudos sobre as sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora Campus LTDA.

TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

VELHO, Gilberto. 1978. "Observando o familiar". In: *Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. "Etnologia brasileira". In: Sérgio Micelli (org.) *O que ler nas ciências sociais*. Brasília, Editora Sumaré, ANPOCS, CAPES.

WASSON, Gordon R.; HOFMANN, Albert e RUCK, Carl, A. P. 1980. *El camino a Eleusis*. Madrid, Fondo de Cultura Economica.

WINKELMAN, Michael. 1996. "Psicointegrator plants: their roles in human culture, consciousness and health". In: Winkelman, M & W. Andritzky (eds.). *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy*. Berlin, Verlag.