



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Daqui nós tira um ouro de chá! Umbanda, Santo Daime e xamanismo popular no tratamento religioso de patologias físicas, mentais e espirituais: o caso de um Terreiro alagoano.

WAGNER LINS LIRA

**RECIFE-PE
2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Daqui nós tira um ouro de chá! Umbanda, Santo Daime e xamanismo popular no tratamento religioso de patologias físicas, mentais e espirituais: o caso de um Terreiro alagoano.

WAGNER LINS LIRA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Bartholomeu Tito Figueirôa de Medeiros

**RECIFE-PE
2016**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

L768d

Lira, Wagner Lins.

Daqui nós tira um ouro de chá! Umbanda, Santo Daime e xamanismo popular no tratamento religioso de patologias físicas, mentais e espirituais: o caso de um Terreiro alagoano / Wagner Lins Lira. – 2016.

491 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Bartholomeu Tito Figueirôa de Medeiros.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2016.

Inclui Referências e anexos.

1. Antropologia. 2. Umbanda – Rituais. 3. Santo Daime. 4. Ayahuasca. 5. Xamanismo. 6. Rituais de bebida. 7. Dependência. 8. Substâncias psicoativas. 9. Enteógenos. 10. Umbandaime. I. Medeiros, Bartholomeu Tito Figueirôa de (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-023)

WAGNER LINS LIRA

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Bartholomeu Tito Figueirôa de Medeiros
Programa de Pós-Graduação em Antropologia-UFPE

Professor Doutor Roberto Motta
Programa de Pós-Graduação em Antropologia-UFPE

Professora Doutora Ana Cláudia Rodrigues da Silva
Programa de Pós-Graduação em Antropologia-UFPE

Professor Doutor José Arturo Costa Escobar
Centre for Addiction and Mental Health/University of Toronto

Professora Doutora Silvia Aguiar Carneiro Martins
Programa de Pós-Graduação em Antropologia-UFAL

Data da Defesa: 06/05/2016

Tese aprovada com indicação para publicação

**RECIFE
2016**

Dedico esta tese à minha mãe; professora Carminha. Primeiro por todo amor a mim dispensado, sem falar nas eternas aulas da vida. Muito grato mamãe por ter semeado não apenas ideias em nossa caminhada, mas por ter-me ensinado a transmiti-las por meio das palavras.

GRATIDÕES:

À CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE por mais esta oportunidade diante do estudo do uso ritual da ayahuasca em território nordestino;
Aos meus pais Luiz Gonzaga Lira e Maria do Carmo Lins por todo amor e compreensão;
Novamente à minha mãe pelas contínuas aulas de português;
Aos meus familiares, em especial ao meu irmão Júlio e minhas tias Alexandrina e Socorro;
À minha companheira Carolynna Brunna, que sempre acompanhou de perto todas minhas pesquisas, empreitadas, ideias, alegrias, frustrações e pensamentos;
À nossa filha Máyra Luna, que não entendia muito bem o que o papai fazia, sendo minhas ausências sempre justificadas em prol da construção desta tese;
Aos irmãos da vida Ademar Raimundo, Arturo Escobar e Felipe Accioly;
Aos amigos que conquistei ao longo de minha caminhada no PPGA-UFPE, dentre os quais minhas sinceras gratidões aos companheiros Lula, Robertinho, Gilson, Martin, Luciana, Lígia, Pedro, Hugo, Tiago, Drica, Virgínia, Ismael, Edi, Eduardo, Izidro, Miguel, Juliana, Nicole, Bárbara, Marcelão...
Novamente ao amigo/irmão Gilson por nossos diálogos e experiências místico-científicas
Aos professores do PPGA, especialmente, Lady Selma, Peter Schroder, Roberto Motta e Luiz Felipe Rios pelas aulas e dicas teórico-metodológicas;
À minha eterna orientadora Cida Nogueira, que me auxiliou no início deste e de outros trabalhos acadêmicos, precisando ausentar-se no início da pesquisa por problemas de saúde;
Ao meu ex-orientador Eduardo Duarte pelas dicas em nosso projeto e por me fazer “*dançar com os meus demônios*”. Foi bom saber que os homens mudam suas ideias;
Ao meu orientador professor Tito por ter aceitado trilhar junto comigo nesta nova empreitada, além de ter estimulado meu exercício da autonomia, enquanto exercitava sua “*paciência monástica*” durante nossas reuniões de orientação;
A todos os colegas do GEAD-UFPE, primeiramente, pela aceitação de um antropólogo neste especial grupo de pesquisas, além das importantes dicas obtidas em nossas reuniões mensais. Um abraço especial à Roberta, Rossana, Renata, Polly, Paula, Fernanda, Marylin, Naíde, Magda, Antônio, Arturo... Eis o motivo de minhas últimas ausências;
Aos companheiros do Núcleo de Estudos Interdisciplinares Sobre Psicoativos (NEIP), especialmente a Edward MacRae, Henrique Carneiro e Bia Labate;
Novamente a Arturo, inicialmente, por nossa década de pesquisas na área das substâncias enteogênicas no Nordeste, além do auxílio nas estatísticas, traduções e indicações bibliográficas, fora o fato de ter aceito compor as bancas de qualificação e defesa de tese;
À professora Ana Claudia Rodrigues, antes de tudo, pelo estágio docência no ano de 2013, momento em que acredito termos conseguido semear e colher bons frutos, mas também por ter aceitado compor nossas bancas de qualificação e defesa. Muito grato pelas indicações;
Novamente a Roberto Motta pelas indicações teóricas ao longo do mestrado e do doutorado, mas também pela participação em nossa banca final;
À professora Silvia Martins pelas dicas e contatos mantidos em campo e na academia. Muito grato pelas indicações de campo e também por ter aceito participar de nossa banca;
Aos amigos do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ) pela aceitação e cordialidade encontradas em campo. Um abraço especial à Janaína, Fritz, Batista, Painho, Willy, Cristiano, Igor, Robson, Ana, Gustavo, Verônica, Seu Lima, Dona Leninha... Este trabalho teria sido impossível sem o acolhimento e a participação ativa de vocês;
Aos amigos do Centro Espiritualista Estrela Universal (CEEU), que me receberam no início das pesquisas de campo, mesmo não sendo possível, neste momento, trazer à tona os achados aqui obtidos. Minhas sinceras gratidões ao mestre André, Fabiano, Paulinho, Mariana, Bruno, Juliana, Dinaldo, Glauber, Valéria, Isaac, Luquinha, Docho, Camila, Arthur, Amanda, Júlio, Neja... Força sempre!
Às *plantas mágicas* pelos *insights* e experimentações visionárias inerentes às observações etnográficas deste peculiar campo de pesquisa...

“O meu conselho para as pessoas atualmente é o seguinte: se você leva o jogo da vida a sério, se você leva o seu sistema nervoso a sério, se você leva os seus órgãos de sentido a sério, se você leva o processo da energia a sério, você tem que se ligar, sintonizar e cair fora”
(Timothy Leary).

“Experiência não é o que acontece com um homem; é o que um homem faz com o que lhe acontece” (Aldous Huxley).

“Nem todo organismo é cerebrado, e nem toda vida é orgânica, mas há em toda parte forças que constituem microcérebros, ou uma vida inorgânica das coisas” (Gilles Deleuze).

RESUMO

Substâncias sacramentais vêm sendo ministradas ritualmente em meio a práticas tradicionais e populares diante do recobro da saúde, desde os tempos mais remotos com propósitos específicos, tangencialmente referentes ao tratamento e à cura de patologias de ordem física, psíquica, espiritual e também moral. Como objetivo de análise esta tese traz, antes de tudo, a problemática histórica, social e antropológica do uso, do abuso e da dependência em substâncias psicoativas, assim como as possibilidades terapêuticas “paramédicas” propiciadas pelo consumo ritualístico e contemporâneo da bebida ayahuasca, em seus variados modelos terapêuticos e doutrinários emergentes no Brasil e no mundo. Para tal, além de revisões metodológicas, teóricas e historiográficas sobre esta temática específica, nosso texto se propende a trazer - como estudo de caso etnográfico - a análise de um Terreiro “*afro-ayahuasqueiro*” situado na cidade de Japaratinga; Litoral Norte do Estado de Alagoas. Aqui, demonstraremos a emergência de um novo modelo ayahuasqueiro nordestino de matriz africana, cuja cosmologia em construção permite-se ao diálogo simbólico e cultural com práticas daimistas, umbandistas e vegetalistas (atreladas ao mesmo processo mítico e ritual) frente ao acolhimento de desditosos, que afirmam terem encontrado neste Terreiro alívio para seus infortúnios, assim como também alcançaram, ou não, a cura e a transformação na condição de vida e pessoa. Observamos que os eventos e encadeamentos metamórficos sentidos por alguns atores “*curados*” ou “*em tratamento*” no território encontram-se diametralmente atrelados ao uso desta bebida enteogênica, quando associado aos fenômenos da corporeidade, das performances rituais e metáforas de ordem religiosa, além dos eventos condizentes à sociabilidade e persuasão advindas do sentimento de pertencimento compactuado pelos atores que frequentam esta comunidade mágica e moral.

Palavras Chave: Antropologia. Umbanda – Rituais. Santo Daime. Ayahuasca. Xamanismo. Rituais de bebida. Dependência. Substâncias psicoativas. Enteógenos. Umbandaime.

ABSTRACT:

Sacramental substances have been administered ritually among traditional and popular practices turned on health recovery since ancient times related to the treatment of disorders as physical, mental, spiritual and moral. The goals of this thesis searched support on historical, social and anthropological issues on use, abuse and dependence of psychoactive substances, as well as the “paramedical” therapeutic concerns presented by the contemporary ritualistic consumption of ayahuasca considering the varieties of doctrinal and therapeutic models emerging in Brazil and whole world. In addition to methodological, theoretical and historiographical reviews the text brings - as ethnographic case study - the analysis of an "*african-ayahuasca*" Terreiro located in Japaratinga, the North Coast in the state of Alagoas, Brazil. Here, we demonstrate the emergence of a new Northeastern ayahuasca ritual model within african roots, whose building cosmology permits the symbolic and cultural dialogue with daimistas, umbanda and vegetalists practices (however linked in the same mythical and ritual processes) in the attendance of people in misfortune and suffering. We directed the analytical view to that claimed to have found reliefs for their misfortunes, also achieved or not, healing and transformation in the conditions of life and personal. We noted that the events and metamorphic threads experienced by some subjects "*cured*" or "*in treatment*" are diametrically related to the use of the beverage in the entheogenic context of the Terreiro, associated to the phenomena of corporeality, ritual performances and metaphors of religious order, also to the events in the arise of socialization and persuasion by the feeling of belonging shared between subjects attended in this magical and moral community.

Keywords: Anthropology. Umbanda-Rites. Santo Daime. Ayahuasca. Shamanism. Rituals with drinking. Dependency. Psychoactive substances. Entheogens. Umbandaime.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01. Símbolo “Ouroboros”, representando o “infinito” e o “eterno retorno”	46
Figura 02. <i>Witches in the Air</i> . Artista: Francisco Goya (1797)	55
Figura 03. <i>L'Estaque</i> . Artista: Pierre Auguste Renoir (1882)	132
Figura 04. Estrada de acesso ao Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim em Japaratinga (Al)	251
Figura 05. Localização geográfica do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ)	260
Figura 06. Papel histórico do suíço Willy na constituição do CAFJ	265
Figura 07. Janaína e adeptos do ICEFLU na Igreja do <i>Núcleo de Instrução Flor de Jasmim</i>	268
Figura 08. I Encontro de Mulheres na Floresta (ENFLORES)	272
Figura 09. Trajetória da Janaína na <i>Montanha Mágica</i>	273
Figura 10. Os 09 assentamentos de santos, Orixás, Caboclos e Pretos-Velhos no CAFJ	275
Figura 11. Mapa mental das imediações do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim	279
Figura 12. Nacionalidade dos frequentadores do CAFJ	280
Figura 13. Alguns dos elementos simbólicos encontrados no Terreiro do CAFJ	280
Figura 14. Renda mensal dos frequentadores do CAFJ	282
Figura 15. O <i>Jagube Rei</i> no <i>Império</i> e as folhas da <i>Rainha</i> no <i>Reinado</i>	282
Figura 16. Psicoativos problema indicados pelos frequentadores do CAFJ	284
Figura 17. Lugares de origem dos frequentadores do CAFJ	287
Figura 18. Religiões frequentadas pelos atores antes de conhecerem o CAFJ	287
Figura 19. Os Erês no Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim	291
Figura 20. Gráfico relativo à quantidade de filhos dos participantes do CAFJ	291
Figura 21. Gráfico sobre o estado civil dos frequentadores do CAFJ	292
Figura 22. O cipó <i>Jagube</i> cortado horizontalmente em formato de flor	294
Figura 23. Posicionamento dos participantes nos <i>Trabalhos do Fogo</i> do CAFJ	336
Figura 24. Ilustrações do pintor Juan Pablo Amaringo	338
Figura 25. Alguns dos Pontos iluminados por velas durante os rituais no CAFJ.	342
Figura 26. Cortejo e oferenda destinados à Iemanjá no mês de fevereiro	356
Figura 27. Jardins e hortas orgânicos cultivados por Janaína e Batista do CAFJ	358
Figura 28. Janaína colhendo <i>Jagubes</i> no <i>Império</i> do Flor de Jasmim	360
Figura 29. Processo de maceração dos <i>Jagubes</i> nos Feitios do CAFJ	361
Figura 30. Espaços no Terreiro destinados ao cozimento do Daime	361
Figura 31. No CAFJ homens preparam as <i>Rainhas</i> e mulheres mexem panelas nos <i>Feitios</i>	362
Figura 32. Preparação das panelas antes do primeiro cozimento no <i>Feitio</i> do CAFJ	364
Figura 33. Fornalhas acesas do CAFJ durante a produção do <i>Santo Daime</i>	365
Figura 34. Seu Lima nas fornalhas do CAFJ produzindo o “ <i>Daime Abelhinha</i> ”	368
Figura 35. A Igreja no Terreiro do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim	378
Figura 36. Posicionamento dos adeptos na <i>Missa de Finados</i> dentro da Igreja do CAFJ	378
Figura 37. Peças de artesanato feitas pelos <i>pacientes</i> no CAFJ	399
Figura 38. <i>Pacientes</i> no CAFJ exercitando-se no <i>slackline</i>	399
Figura 39. Interior da <i>tenda dos moribundos</i> no CAFJ	449

LISTA DE TABELAS

Tabela 01. Interlocutores consultados no CAFJ durante a pesquisa de campo	34
Tabela 02. Plantas medicinais, indicações e formas de uso nos tratamentos do Flor de Jasmim	386

SUMÁRIO

Introdução ou “a cabeça da serpente”	13
I. Objetos e objetivos de uma etnografia em território ayahuasqueiro alagoano	13
II. Um pleito “polifônico” e “multidialógico” para uma etnografia ayahuasqueira	16
III. “Minha presença e nossas intromissões”. Do estranhamento à aceitação	24
IV. “Meus instrumentos e suas respostas”. Materiais de uma experiência etnográfica	31
V. Aportes teóricos	36
VI. O desenho da tese	45
PRIMEIRA PARTE:	
POR ENTRE DELEITES, DELITOS E PATOLOGIAS.	
REFORMULANDO ALGUNS CONCEITOS HISTÓRICOS	
SOBRE AS SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS E SEUS USUÁRIOS	55
ABERTURA DA PRIMEIRA PARTE:	
“Drogas, substâncias e psicoativos”. Mas afinal, de que “diabos” estamos falando?	56
Capítulo 01:	
Da magia à razão numa história de mentes, moléculas e civilizações	61
1. Da magia das substâncias à ciência ocidental. Seguindo o fluxo das coisas	61
1.1. Contatos e difusões. As coisas em movimento	67
1.1.2. Demônios, bruxas, substâncias e alquimistas	70
1.1.3. O “Novo Mundo” e suas substâncias	72
1.2. “Selvagens e civilizadas bebedeiras”	75
1.2.1. Proibições “nativas”. Leis, interditos e estruturas sociais	79
Capítulo 02:	
Visitando algumas margens para o “desentorpecimento” da razão	85
2. Psicoativos e contatos culturais nas modernas cidades industriais	85
2.1. O saber sobre o poder do puritano proibicionismo	89
2.1.2. Os danos da proibição num mundo de fluxos e fronteiras	95
2.1.3. Eram os usuários <i>outsiders</i> ?	98
Capítulo 03:	
“Que droga de doença?” Reflexões socioculturais sobre os fenômenos da saúde, da doença e da corporeidade diante do uso, do abuso e da dependência em psicoativos	103
3. “Navegando em águas turbulentas”. Qualificando patologias físicas e mentais.	103
3.1. Categorias patologizantes e rotulações morais. Tornando o desvio uma doença	105
3.2. Um corpo desviante num mundo de corpos em corporeidade	113
3.2.1. A ciência das doenças e suas representações	119
3.2.2. Doença vista e doença sentida. O processo social dos infortúnios	124
3.3. O infortúnio da mente no “descompasso da alma”.	
A dependência enquanto “doença mental”	128
SEGUNDA PARTE:	
TERAPIAS XAMANÍSTICAS E CORPOREIDADES ENTEOGÊNICAS.	
O CASO DA AYAHUASCA E SEUS MODELOS TERAPÊUTICOS	132
ABERTURA DA SEGUNDA PARTE:	
As substâncias psicoativas e as religiões	133
Capítulo 04:	
Enteogenia ameríndia na prevenção e no tratamento de patologias físicas e mentais. A ayahuasca e suas “terapias depurativas” sul-americanas	140
4. Perspectivas e ontologias ameríndias. Conhecendo “o berço da ayahuasca”	140
4.1. Ayahuasca. A medicina ameríndia do êxtase	146
4.2. A magia ayahuasqueira dos vegetelistas	155
4.2.1. Saberes médicos e vegetelistas no tratamento da dependência em psicoativos	160
Capítulo 05:	

A espiritualidade popular brasileira e seus processos de sincretismo e ecletismo	166
5. As origens do sincretismo brasileiro	166
5.1. O sincretismo reinterpretado à luz dos processos coloniais	168
5.1.2. Cisões, convergências e divergências	170
5.2. Um gradiente mediúnico dentre as religiões espiritualistas brasileiras	173
5.2.1. Entre umbandistas, macumbeiros e antropólogos na busca de uma “África mítica”	176
5.2.2. Curandeirismo e charlatanismo no exercício “ilegal” da medicina	180
5.3. O relativismo intelectual e os processos de desincretização	182
5.3.1. O sincretismo “afro-amazônico”. Entre Pajelanças, Tambores e <i>Encantados</i>	183
5.3.2. A noção de ecletismo	186
Capítulo 06:	
Da seringá ao chá. Uma história de Mestres, Soldados, Padrinhos e Penitentes na Amazônia brasileira	188
6. A ayahuasca num mundo de seringueiros, beatos e curandeiros	188
6.1. As graças de “ <i>São Irineu</i> ” no poder do <i>Santo Daime</i>	190
6.1.2. A Barquinha de Frei Daniel a navegar pelo “ <i>Mar Sagrado</i> ”	197
6.1.3. O povo do Padrinho Sebastião	204
6.2. O “ <i>tesouro</i> ” de Gabriel	217
Capítulo 07:	
Entre terapias, curas, tratamentos e legislações. As religiões da ayahuasca e o recobro da saúde	227
7. A legalidade brasileira da ayahuasca	227
7.1. O chá, a sociedade e a lei. A construção identitária no campo ayahuasqueiro	229
7.1.2. As religiões da ayahuasca e seus modelos de terapia	235
7.2. Alguns modelos ayahuasqueiros brasileiros voltados ao tratamento do uso, do abuso e da dependência em substâncias psicoativas	247
TERCEIRA PARTE:	
O SAGRADO FEMININO NA UMBANDAIME DA “ <i>MADRINHA DA ENXADA</i> ”.	
NOTAS ETNOGRÁFICAS DE UM “ <i>PRONTO SOCORRO ESPIRITUAL</i> ”	251
ABERTURA DA TERCEIRA PARTE:	
Da ritualização à cura	252
Capítulo 08:	
Atabaques para Juramidam no Terreiro de “ <i>Mãe Jana</i> ”.	
O Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim e seus processos institucionais	259
8. Utopias transformadas em realidades. A “ <i>montanha mágica</i> ” e seus encantos	259
8.1. Uma mulher no comando do Batalhão?	265
8.1.2. O Espaço, os símbolos e as pessoas	273
8.2. O Terreiro como lugar de festa, fluxo, cura, conflito e resistência	293
8.2.1. Outras contingências e provações territoriais	299
Capítulo 09:	
Princípios <i>afro-ayahuasqueiros</i> no Flor de Jasmim. Por entre <i>clarividências</i> , <i>irradiações</i> , exorcismos e “ <i>boacumbas</i> ” numa comunidade mágica e moral	305
9. Uma Linha <i>clarividente</i> e exorcista	305
9.1. Êxtase, transe e “ <i>sagradas translocações</i> ”. A dialética entre o <i>Aparelhamento</i> e a <i>Miração</i> no Terreiro de <i>Mainha</i>	312
9.2. Magia e contra-magia na lógica dos “ <i>bemcumbeiros</i> ”	320
9.2.1. Lógicas e fluências de uma “ <i>rede aborígene</i> ”	327
Capítulo 10:	
“ <i>Chama, que a Força vem pra te acudir</i> ”. Os processos rituais no Flor de Jasmim	333
10. Calendários e rituais	333
10.1. Fogueiras que sanam infortúnios	334
10.1.2. Adentrando nos “ <i>portais</i> ”	336

10.1.3. Chamas de <i>Aruanda</i>	341
10.1.4. O <i>Santo Daime</i> no Terreiro, “ <i>chegando para aprumar</i> ”	349
10.2. Apuros, oblações e sociabilidade na confecção do “ <i>ouro do chá</i> ”	355
10.2.1. Do plantio às panelas na fornalha	356
10.2.2. Uma alquimia de fogo, plantas, água e amigos	363
10.2.3. Os tipos de <i>Daimés</i> do Flor de Jasmim	367
10.2.4. Espargindo libações. O “ <i>sacrifício vegetal</i> ” no Flor de Jasmim	371
10.3. Orando para os antepassados na “ <i>Missa dos Encantados</i> ”	376
Capítulo 11:	
O modelo dialógico-terapêutico do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim. Por entre corpos, infortúnios, entidades, plantas e retóricas no recobro da saúde	383
11. Gênese das moléstias	383
11.1. Sanando “ <i>enfermidades desacreditadas</i> ”	386
11.1.2. Psicoativos e seus usuários	393
11.1.3. “ <i>Chumbrosos que buscam ajuda</i> ”. O atendimento aos dependentes no CAFJ	395
11.2. “ <i>É conversando que a gente se entende</i> ”. A dialogia no Terreiro de <i>Mainha</i>	403
Capítulo 12:	
Alívios, curas e transfigurações no CAFJ. O estudo dos “ <i>casos possíveis e impossíveis</i> ” de usuários de psicoativos atendidos na “ <i>UPA do astral</i> ”	416
12. Fluxos, trajetórias, <i>pacientes</i> e intercâmbios em busca de recobro	416
12.1. Os casos considerados <i>exitosos</i>	418
12.1.2. Zé Batista e a manutenção da abstenia	419
12.1.3. O Pinto e suas “ <i>biritas tronchas</i> ”	424
12.1.4. O caso do Painho	428
12.1.5. Os infortúnios do Carente	433
12.2 “ <i>Por que os casos deram certo?</i> ” As vigências no modelo do Flor de Jasmim	437
12.3. Casos considerados <i>não exitosos</i>	441
12.3.1. As recaídas do Míster	442
12.3.2. O afastamento do Ventinha	444
12.3.3. A segunda e última chance do Lenine da Mata	446
12.4. “ <i>Por que os casos deram errado?</i> ” A frustração no Terreiro do CAFJ	453
Considerações Parciais ou “ <i>a cauda da serpente</i> ”	455
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	458
Anexo 01	487
Anexo 02	488
Anexo 03	490

Introdução ou “a cabeça da serpente”

“Se não tivesse sido assim afetada, se não tivesse assistido a tantos episódios informais de feitiçaria, teria dado aos rituais uma importância central: primeiro, porque sendo etnógrafa, sou levada a privilegiar a análise do simbolismo; segundo, porque os relatos típicos de feitiçaria lhes dão um lugar essencial. Mas, por ter ficado tanto tempo entre os enfeitados e entre os desenfeitadores, em sessões e fora de sessões, por ter escutado, além dos discursos de conveniência, uma grande variedade de discursos espontâneos, por ter experimentado tantos afetos associados a tais momentos particulares do desenfeitamento, por ter visto fazerem tantas coisas que não eram do ritual, todas essas experiências fizeram-me compreender isso: o ritual é um elemento, o mais espetacular, mas não o único” (JEANE FAVRET-SAADA, 2005, p.07).

I. Objetos e objetivos de uma etnografia em território ayahuasqueiro alagoano

Antes de tudo, esta tese destina-se à reflexão antropológica dos processos envolvendo os tratamentos e modelos religiosos – “oficiais” e “extraoficiais” – destinados à cura de patologias emergentes em tempos contemporâneos, e fornecidos por “práticas ayahuasqueiras”¹ no Brasil e no mundo. Neste sentido, observamos que “antigos” e “novos grupos” usuários da ayahuasca vêm demonstrando possibilidades analíticas, no âmbito de vários saberes acadêmicos, incluindo os das ciências sociais, para o entendimento das questões relativas ao recobro tradicional da saúde, precipuamente, no tocante às temáticas envolvendo modelos destinados ao uso, “abuso”² e “dependência”³ em substâncias psicoativas.

Sabemos que um dos fatores principais envoltos dos fenômenos emergentes nas comunidades que fazem uso religioso e ritualístico deste “chá sagrado” não se restringe apenas ao consumo da bebida e seus efeitos farmacológicos e psíquicos sentidos pelos sujeitos comungantes. Por outro lado, tais fenômenos não podem ser compreendidos isoladamente dos contextos ritualísticos e sociais, nos quais a ingestão do chá está inserida, uma vez que, as formas de uso, produção, distribuição e efeitos visionários aparecem enquanto atreladas à conjuntura sociocultural, onde a substância e os atores estão imersos. As comunidades ayahuasqueiras – “oficiais”⁴ ou “dissidentes”

¹ Ayahuasca é uma palavra quíchua, cuja tradução para o português nos remete às expressões: “vinho dos mortos”, “cipós das almas”, ou “liana dos espíritos”. Trata-se de um chá de origem ameríndia feito com duas plantas endêmicas: os cipós *Banisteriopsis caapi* juntos às folhas de outro vegetal a *Psychotria viridis*. Práticas culturais envolvendo este chá foram observadas inicialmente entre alguns povos indígenas e propagadas entre “mestiços andinos” (os vegetelistas), seringueiros e usuários urbanos do chá atualmente localizados no Brasil e no exterior. Outros pormenores sobre as práticas ayahuasqueiras encontram-se na segunda parte desta tese.

² Questões destinadas a esta e outras terminologias serão debatidas no terceiro capítulo, no qual discorreremos sobre a “tipificação” dos usuários de psicoativos; categorizações, aliás, estabelecidas pela Organização Mundial de Saúde (OMS), apenas na segunda metade do século XX.

³ Definição que será melhor esclarecida no terceiro capítulo. Por ora vale salientar que abusadores e dependentes são categorizados como usuários que mantêm relações disfuncionais com certas substâncias.

⁴ A literatura especializada traz enquanto “grupos oficiais” as primeiras religiões ayahuasqueiras brasileiras, vistas como unidades mais “tradicionais” por “resguardarem” os princípios e os saberes de seus fundadores. Dentre as quais destacamos as Linhas espiritualistas do Santo Daime (o Alto Santo e o ICEFLU) da Barquinha e da União do Vegetal, que serão revistas durante o sexto e o sétimo capítulos.

⁵ – figuram sistemas imagéticos fomentadoras do êxtase e da moralidade, dos quais afloram sentimentos, *ethos* e visões de mundo de cunho categorizantes, ao mesmo tempo, “valorizando” e “desvalorizando” certos hábitos, coisas, sujeitos, substâncias, práticas, seres místicos e sensações, tidos como “*inferiores*”, “*indevidos*” e “*impuros*”.

Para tal, nosso “estudo de caso” foi direcionado à irmandade intitulada “Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim” (CAFJ), localizada no município de Japaratinga (AL); um “novo grupo ayahuasqueiro” ⁶ norteado por reinterpretações simbólicas e culturais, que se permitem ao diálogo entre práticas daimistas, africanas e “vegetalistas” ⁷. Aqui, encontramos o fomento de uma nova “Linha espiritual” ⁸, cujos participantes a identificam pela denominação “*Umbandaime*”. Busquei - para posterior escrita do seguinte trabalho - empreender pesquisas etnográficas neste território, antes de tudo, na tentativa de acompanhar os processos imagéticos destinados aos significados adquiridos por sujeitos, que se identificaram como antigos ou atuais portadores da doença da dependência em substâncias psicoativas e que encontraram acolhimento, tratamento, alívio e cura neste “Terreiro *afro-ayahuasqueiro*”.

Sendo assim, me propus por um tempo a participar ativamente, observando os eventos cerimoniais e o cotidiano dos adeptos deste Centro, assim como ouvir os atores em questão – que considero essenciais “objetos de estudo” - sobre suas trajetórias de vida, envolvendo os encadeamentos vivenciados pelos mesmos antes, durante e após a imersão na irmandade, levando em consideração perspectivas e representações de “*pacientes*” e lideranças do CAFJ - que curiosamente também se identificam enquanto “*pacientes em recuperação*” – no que tange aos significados atribuídos a outras substâncias psicoativas, vulgarmente cognominadas “*drogas*” ⁹.

⁵ “Grupos dissidentes” são definidos como “novas unidades”, que emergem do sectarismo deste campo religioso. Outras informações encontram-se disponíveis a partir da segunda parte da tese.

⁶ Na segunda parte discorrerei sobre a escolha desta denominação em detrimento da categorização “*neoayahuasqueiros*”, estipulada por Labate (2004a) ao dedicar-se à análise de grupos independentes, oriundos do sectarismo do “campo ayahuasqueiro”. Por ora, basta salientar que a escolha das categorias “novas unidades”, “novos grupos da ayahuasca”, “dissidentes” e “grupos independentes” apresentam-se, no território estudado, como mais realistas e esclarecedoras, pois os atores se identificam com tais designações.

⁷ Práticas vegetalistas são compactuadas por povos mestiços em território amazônico, que se utilizam da ayahuasca e de outras “*plantas de poder*”, diante de práticas de cura imersas em sistemas de magia e feitiçaria. Detalhes sobre esta modalidade de uso e os respectivos modelos terapêuticos dela derivados serão discorridos no quarto capítulo.

⁸ Neste campo religioso as irmandades tendem à subdivisão e identificação por meio de “linhagens”, que podem representar, ou serem derivadas, da “Linha Daimista”, da “Linha da Barquinha” ou da “Linha Udvista”. Os processos voltados à identidade religiosa destas irmandades serão retomados na segunda parte da tese.

⁹ A preferência textual pelo uso de “expressões técnicas” como, por exemplo, as de “psicoativos” e “substâncias psicoativas”, em detrimento do conceito estigmatizante de “*drogas*”, serão melhor justificadas na parte que se segue, todavia seja importante salientar, que a palavra “*droga*” será utilizada eventualmente, em decorrência dos diálogos mantidos entre atores em campo e autores acadêmicos, que ainda trazem esta denominação em suas reflexões sobre o assunto. O mesmo procederá com as designações: “vício”, “viciado” e

Nas perícias em campo me empenhei em interpretar, partindo do comportamento e da perspectiva dos interlocutores acessados, as nuances práticas e simbólicas deste modelo tradicional específico, além do que, procurei acompanhar alguns casos de sujeitos, que encontraram nesta Casa espiritualista mecanismos “reestruturadores” referentes às suas pretéritas condições de “desestruturações ontológicas” facultadas por “usos disfuncionais” de substâncias psicoativas. Nestas ocasiões questionei os sujeitos sobre seus eventuais processos de acolhimento, transformação e cura vivenciados no Terreiro, indagando sobre suas condições de vida atuais, quando comparadas aos tempos por eles mesmos apontados como “críticos” e de contínuo “sofrimento” e busca “inconsequente” - que representaria uma “*procura errada*” - pela “*realidade espiritual*”, para eles acessada apenas diante da imersão do sujeito nas práticas da irmandade.

Neste sentido tentei refletir sobre as mobilizações deste modelo *afro-ayahuasqueiro* específico, tangencialmente, no que diz respeito ao recobro da saúde como um todo, tendo por recorte epistêmico a descrição e análise de casos envolvendo usuários e ex-usuários abusadores ou dependentes em substâncias “legais” e ou “ilegais”. Paralelo a isso, prossegui com as análises, tendo em mente que a “eficácia” ou “ineficácia” do modelo repousa num complexo místico e social, que envolve tanto os efeitos do “*Daime*”¹⁰, conselhos e passes das entidades “*Aparelhadas*”¹¹ nos médiuns, quanto os processos de sociabilização e encadeamentos individuais, nos quais os atores atendidos demonstram participação efetiva em suas curas, as quais parecem atrelar-se ao desejo individual de mudança, que parte de suas próprias condições biográficas.

Aqui, também objetivei atingir o entendimento de como os fenômenos do uso, do abuso e da dependência em psicoativos são classificados pelos sujeitos no território, percebendo que tais ações são vistas pelos prismas da reprovação moral, do equívoco espiritual, além da patologia, que atinge níveis físicos, psíquicos, astrais e sociais. Norteados pela lógica de tais “objetos” e objetivos de pesquisa detectei uma forte antítese alusiva à comparação do uso do *Daime*, quando equiparado ao consumo disfuncional de outras substâncias vistas como “*profanas*”, em detrimento à valoração

“drogado”, que serão permutadas pelas expressões - também técnicas, embora reducionistas - de “dependência”, “usuários abusivos” e “usuários dependentes” em substâncias psicoativas.

¹⁰ O *Santo Daime* representa a bebida ayahuasca, que foi rebatizada por Mestre Irineu – fundador do Alto Santo - no início do século XX em terras acreanas. O histórico desta e das outras linhagens ayahuasqueiras brasileiras poderá ser acessado no sexto capítulo.

¹¹ Em campo, a incorporação de entidades *auxiliadoras* é cognominada de “*Aparelhamento*”. Uma concepção, que, como veremos a partir da segunda parte, não é estranha à Linha da Barquinha e à Linha daimista da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Mello (ICEFLU); irmandades que, ao seu modo, se permitiram historicamente ao diálogo com saberes de matrizes africanas e vegetalistas; o que pareceu não ocorrer com a Linha udvista, tal qual também será demonstrado no sexto capítulo.

ontológica destinada à “*sagrada beberagem*”. As contínuas experiências com o chá – e as vivências no Terreiro – persuadem os sujeitos a considerarem o uso de certos psicoativos como “*danoso*” e “*demoníaco*”; ações e concepções, que os fazem introjetarem a ideia de que tais hábitos “*perdem o sentido*”.

Objetivei acompanhar o papel da família e de outras “redes sociais” envolvidas no tratamento dos *pacientes* assistidos pelo Flor de Jasmim, observando como as mesmas foram afetadas e mobilizadas em torno do sofrimento dos desditosos, percebendo sua importância, mas também algumas contingências, que levaram às “recaídas”¹² e abandonos do tratamento, vistos, aqui, como casos teoricamente ricos para a percepção do modelo como um todo, cuja interpretação, acredito, precisa ir além de nuances analíticas e simplistas ancoradas unicamente nos princípios da eficácia e da manutenção absoluta da abstinência, uma vez que encontrei no local estratégias inicialmente voltadas à “redução de danos”¹³ propiciados por substâncias vistas como “*menos nocivas*”¹⁴, enquanto outras “*mais nocivas*” precisam ser “*abolidas*” da vida do usuário, por personificarem energias “*espiritualmente malignas*”¹⁵.

II. Um pleito “polifônico” e “dialógico” para uma etnografia ayahuasqueira

Aqui, as análises qualitativas etnográficas mostram-se relevantes, tanto para a compreensão antropológica do respectivo “modelo local” e suas operacionalidades, quanto por também permitirem o entendimento dos complexos processos simbólicos e sociais vivenciados pelos atores, que compactuam de determinadas crenças e práticas vistas como “populares”. Concordo com a afirmação de que a antropologia e a etnografia também representam formas de escuta e atenção para com os atores, que sofrem ou sofreram violências físicas e simbólicas (PIRES, 2010a, p.43). As análises direcionadas neste sentido – em especial às que trazem informações por meio de entrevistas e experiência dos atores decorrentes da investigação etnográfica – também são vistas como mecanismos de alerta e denúncia frente às opressões fomentadas por

¹² Termo técnico estipulado pela OMS e que costuma ser reformulado nos sistemas populares voltados para o recobro tradicional da saúde. Questões gerais referentes ao histórico deste conceito específico serão retomadas em nosso terceiro capítulo, enquanto suas reconfigurações e reinterpretções locais, no Terreiro do CAFJ, serão devidamente discorridas a partir da terceira parte da tese.

¹³ Concepção cunhada pela OMS referente às políticas de prevenção destinadas a abusadores e dependentes em psicoativos, representando esforços destinados à prevenção de sujeitos, que já fazem uso de psicoativos, visando à elaboração de estratégias e técnicas para redução no padrão do uso e diminuição de “fatores de risco” dentre usuários, sem objetivar o alcance imediato da abstinência. O conceito técnico de redução de danos será abordado no decorrer do terceiro capítulo, embora as reconfigurações e readaptações do conceito no Terreiro poderão ser compreendidas nos capítulos da terceira parte.

¹⁴ Como parece ser o caso do tabaco, do álcool e da maconha.

¹⁵ Dentre as quais, os atores destacaram a cocaína e o *crack*, cujo uso funcional surge – na lógica dos atores – enquanto impossível de ser mantido sem trazer danos e prejuízos à saúde e às vidas de seus usuários.

preconceitos, desídias morais e práticas discriminatórias de exclusão direcionadas a certos “grupos *outsiders*”. Uma boa etnografia deve ser capaz de compensar a ausência de poder dos grupos desviantes; uma compensação que vem ilustrada nas falas e depoimentos daqueles que até então não tinham “voz ativa” (POUPART, 2010, p.220).

Tenho plena ciência de que a desviância, os crimes e as patologias nas sociedades ocidentais são objetos legítimos para o estudo científico, porém, estes mesmos objetos também são elaborados por instituições - na forma de “representações sociais” - tendo em vista o fato de serem conduzidos a partir de noções e conceitos institucionais (PIRES, 2010a; MOTA, 2008; LAPLANTINE, 2010). Em se tratando do estudo social da desviância, compactuo, tal qual Pires (2010a), com a ideia de que devemos evitar o fomento de análises norteadas por visões moralistas e patológicas, que direcionam os desviantes – especialmente os usuários de certos psicoativos – à obscuridade fenomenológica, muitas vezes culpabilizando-os por seus atos e condições de existência, que precisariam ser “corrigidos” em prol do “bem social”.

A investigação etnográfica da “correção” desta desviância específica configura-se enquanto tema recente de atual relevância, embora seja tratado quase que exclusivamente nos âmbitos epistemológicos jurídicos, psicológicos ou meramente biomédicos. Aos desviantes não se dá visibilidade, a não ser quando surgem investigações ímpares sobre “grupos minoritários” e desprovidos de direitos, que tomaram como base os dados obtidos a partir do ponto de vista e experiências dos próprios *outsiders* (VELHO, 1998; BECKER, 2009). Apesar disto, no tocante ao tratamento das dependências, observo que poucos estudos fogem à regra dos “discursos patologizantes” acima citados, cabendo à antropologia, por intermédio da etnografia, o fomento de registros qualitativos a respeito das agências extraoficiais – ou, nas palavras de Laplantine e Raberyon (1989) “paramédicas” - que se dedicam ao tratamento da “adição”¹⁶, por intermédio de práticas religiosas fomentadoras de êxtase.

A seguinte tese propende-se, além de tudo, à tentativa de contar a história de determinados sujeitos, que vivenciaram, ou não, experiências de transformação e cura a partir de sua participação nos ritos com a bebida ayahuasca no Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim, fazendo-se imprescindível a aplicação do método etnográfico, enquanto forma dialógica e intersubjetiva de conhecimento antropológico, perante a captação dos

¹⁶ Questões sobre o fenômeno da adicção serão reforçadas no terceiro capítulo. Por ora basta mencionar, que para a OMS, a “patologia aditiva” - decorrente do abuso e da dependência em psicoativos – “adiciona” nos usuários outras doenças secundárias atreladas ao uso indevido e compulsivo.

símbolos geradores de ordens sociais, regras grupais e padrões de comportamento fomentadores de cultura (GEERTZ, 1989).

Para a aplicação deste método, foi preciso manter um contato direto com esta comunidade religiosa; continuamente visitada e estudada, no intento de “participar observantemente” (GOLD, 2003), captando os significados dos comportamentos e experiências sentidas pelos membros desta irmandade, mas também por mim (GOLD, 2003; FAVRET-SAADA, 2005; JACCOUD; MAYER, 2010). Em campo, munido de teorias e conhecimentos gerais sobre a área estudada, sabemos que o antropólogo precisa “conquistar a confiança” dos sujeitos - continuamente em processo de negociação - para que seja possível sua aceitação nos territórios que ele pretende estudar, pois é preciso que o mesmo além de entrevistar e analisar os discursos dos “interlocutores-chave” participe da rotina dos atores de forma que possa registrar tudo o que observa e vivencia. O antropólogo também precisa agir com honestidade tanto para com a ciência, revelando os detalhes de como se deram as observações e as análises dos dados obtidos em campo (MALINOWSKI, 1983), quanto para com a comunidade estudada, revelando os motivos de sua estadia nos territórios e seus objetivos.

Compartilho das ideias de Geertz (1997) quando o mesmo enaltece a relevância destes saberes locais para entendimento e posteriores “interpretações das culturas”, pois cada forma social seria produto específico de um meio geográfico, biológico, histórico, cultural, político e social. Acredito que as questões de Geertz (1997) - que priorizam o conhecimento local como cientificamente importante, além de sua preocupação com a “descrição densa” dos fenômenos socioculturais (GEERTZ, 1989) - são legítimas, não apenas por nos revelarem a lógica da organização social de todos os agrupamentos humanos, mas, primordialmente, por encararem a cultura e os sistemas religiosos à luz de símbolos que norteiam os padrões comportamentais. Uma forma de levantar estes dados imateriais advém do possível registro textual e analítico das “trajetórias biográficas” elencadas durante as perícias em campo (BOURDIEU, 1997).

Durante a aplicação do método etnográfico, participações diretas e observações pontuais favorecem uma maior integração do analista com o grupo e a posterior identificação de interlocutores viáveis à sua proposta (BIERNACKI; WALDORF, 1981; GOLD, 2003; PIRES, 2010b). Aqui, o antropólogo lida com fontes “dúbias” e “imateriais” presentes na narrativa oral, no imaginário e memória dos atores (MALINOWSKI, 1983). Assim como Jaccoud e Mayer (2010, p. 277), também acredito na validade científica da subjetividade dos interlocutores e do próprio

investigador (em interação intersubjetiva na pesquisa etnográfica), que representa parte essencial da construção do saber antropológico, cuja dialogia precisa ser levada em consideração durante os processos de levantamento e análise dos dados. Nestes termos, tenho em mente que uma etnografia precisa trazer implícita uma “polifonia”, na qual os relatos e pensamentos do antropólogo precisam dialogar com os dos atores – e com a teoria acumulada (PEIRANO, 1995) - em prol do “alcance triangular” de um conhecimento cognoscível das coisas sociais (JACCOUD; MAYER, 2010, p.286).

Em se tratando das informações qualitativas trazidas pelas narrativas obtidas em campo, fiz uso epistêmico da interpretação da “história oral vivenciada” (BERNARDO, 1998), tendo cuidado efetivo no lidar com as “memórias subterrâneas” de alguns interlocutores acessados; ocultadas, porém fomentadas diante da “opressão” e “do preconceito” historicamente vivenciados por usuários e ex-usuários de psicoativos. Desta feita, foi preciso ter em mente que algumas lembranças rememoradas traziam constrangimentos, sendo, muitas vezes, os instantes de silêncio significativos e esclarecedores, pois determinados assuntos e casos “delicados” costumavam, quase sempre, serem remetidos a outros sujeitos durante certas narrações. Convém ainda ao pesquisador, durante entrevistas e escutas perceber o significado do silêncio, respeitando os instantes de esquecimento e atendo-se aos limites dos interlocutores, pois tais ocorrências representam formas significativas de “produção memorial”.

Autores como Geertz (1989), Thompson (1992), Portelli (1997), Freitas (2002), Alberti (2005), Barreto; Freitag (2009), Jaccoud; Mayer (2010), Pires (2010a; 2010 b) e Gusmão (2012) consideram a metodologia da “história oral” como forma eficaz para alcance e amplitude do conhecimento científico. Tal procedimento quando aliado ao método etnográfico permite ao antropólogo estudar as vidas sociais, encarando o seu fazer antropológico como uma forma de “alargamento do discurso humano”. Neste ínterim - conforme Geertz (1989) - durante a etnografia a “curva do discurso social” pode ser traçada e fixada de modo “inspecionável”.

Desta feita, os discursos dos depoentes podem ser continuamente revisitados e avaliados seus significados. Creio que a análise etnográfica - cujo poder reside na capacidade de generalização “dentro dos casos” - precisa ser interpretativa, partindo de uma descrição microscópica, pois “fatos pequenos” podem se relacionar a “grandes temáticas”. O objetivo último deste esforço, para Geertz (1989), seria o de buscar interpretar o “mundo conceptual”, no qual vivem os depoentes de forma a podermos dialogar com os mesmos. Os múltiplos discursos dos interlocutores tornam-se objetos

cruciais para as análises, todavia seja preciso a captação de um amplo repertório de falas e depoimentos variados, perante possibilidades de generalizações “dentro dos casos” (GEERTZ, 1989; ALBERTI, 2005; GUSMÃO, 2012), embora eu acredite que “grandes temáticas” também possam ser abordadas, revistas e cautelosamente criticadas ou generalizadas “fora dos casos”, diante de pesquisas capazes de demonstrar-nos como os fenômenos e conceitos são construídos pela humanidade, desde os “tempos de outrora”, até chegarmos às configurações encontradas *in loco* (SAHLINS, 1990).

Ainda para Haguette (1992), Alberti (2005), Jaccoud e Mayer (2010), Pires (2010a) e Gusmão (2012) a episteme da história oral pressupõe relações diretas com dois outros importantes métodos qualitativos: o “biográfico” e o de “história de vida” – termo criticado por Bourdieu (1997) ao preferir o uso da expressão trajetória biográfica - estando às entrevistas quase sempre conduzidas e voltadas às vidas de determinados sujeitos, que podem discorrer, ou não, a respeito de temas ou casos por eles, ou por terceiros, vivenciados. Sendo assim, as entrevistas passam a ser norteadas pela biografia dos depoentes, partindo de suas vivências e experiências.

Por surgirem como “agentes históricos”, fazem-se essenciais o registro, a análise e a divulgação das concepções e experiências dos interlocutores, abarcando parte de suas “visões de mundo” (GEERTZ, 1989; FREITAS, 2002). Pensando na relevância da aplicação de entrevistas qualitativas, Poupart (2010, p.216) justifica a eficácia de tal aplicabilidade, pois tais instrumentos permitem-nos compreendermos melhor as condutas sociais devido à análise dos discursos.

É necessário, por parte do pesquisador, procurar manter um diálogo aberto, fluido e sincero com os interlocutores. Estratégia esta que para Freitas (2002) e Lira (2009a), garante o registro de ideias, sonhos e crenças dos atores, mediante o fomento de narrativas, onde se misturam “imaginação” e “realidade”, possibilitando outras versões históricas fornecidas por múltiplos e diferentes narradores.

Desta forma, acredito ser possível refletir a respeito da ótica pessoal do cientista, consciente de que suas lentes, tais quais as de todo etnógrafo, não são imunes às experiências pessoais, limitações, leituras e conceitos pessoais (PEIRANO, 1995; POUPART, 2010; GUSMÃO, 2012). Peirano (1995) nos diz que a pesquisa de campo não pode se limitar a uma simples técnica de coleta de dados. Ela precisa ser encarada como um procedimento de implicações teóricas específicas. O texto etnográfico surge a partir do diálogo entre a teoria acumulada da disciplina e o confronto com uma realidade que traz novos desafios para ser entendida e interpretada. A antropologia se

renova através da pesquisa de campo e a pesquisa de campo implica um confronto entre as diferenças. É preciso ter consciência de que o registro é apenas um recorte de um determinado período, de uma época e de uma realidade específica presenciada pelo pesquisador, sendo tais registros simples “versões parciais de realidades”.

Poupart (2010) problematiza tanto a “proximidade” quanto o “afastamento” do campo de estudo. A proximidade, simpatia e identificação do analista, para com o território investigado podem favorecer uma compreensão precisa dos grupos focos de investigação, embora tal familiaridade também possa “obscurecer” certas realidades cruciais à dinâmica dos territórios. Pensando neste, e em outros trabalhos de campo por mim desenvolvidos em território ayahuasqueiro nordestino, acredito ter desenvolvido, junto com os interlocutores uma espisteme diferenciada, que foi permeada por duas possibilidades imanentes– a proximidade total e o afastamento parcial¹⁷ do campo - não excludentes, quando penso na minha inserção nos territórios, que me propus a estudar. Durante as pesquisas de campo desenvolvidas no mestrado, pude transitar entre alguns grupos da ayahuasca sem sentir-me na obrigação de me “filiar” a nenhum deles (LIRA, 2009a). O diálogo mantido com lideranças e demais adeptos das irmandades investigadas nestas ocasiões sempre foram bastante francos e objetivos. Eu estava ali para investigar os fenômenos, mas também para aprender com o campo.

Em nenhum momento me assumi enquanto adepto ou propenso a tal, embora não faltassem convites para maiores inserções. Todavia, acredito que as minhas intenções aos poucos se tornaram mais claras, assim como as longas estadias nos grupos foram toleradas, mas nunca passadas por despercebidas. Considero a inserção do antropólogo no território ayahuasqueiro produtiva desde que haja franqueza no seu diálogo com os sujeitos escolhidos para os eventuais estudos.

MacRae (1992, p. 24), quando analisou os sistemas daimistas indicou que a ingestão da bebida pressupõe disposições de conversão àqueles que a consagram, cabendo ao etnógrafo o “devido cuidado” em evitar que “categorias nativas contaminem” seu trabalho. Ora; pensando no fomento de perspectivas etnográficas norteadas pela fenomênica da dialogia, onde eu (pesquisador) estou em constante diálogo e interação (com atores e autores acadêmicos), como pensar em “contaminação

¹⁷ O termo afastamento deve ser compreendido como os momentos da pesquisa, nos quais eu não estive em campo. O campo, como será demonstrado, não se restringiu aos rituais dessa irmandade. Além dos momentos de entrevistas que ocorreram dentro do território, o campo estendeu-se para além das imediações do Terreiro. Os momentos de afastamento foram essenciais para as reflexões teóricas, transcrições de entrevistas e escutas, além da posterior análise de seus conteúdos para a escrita desta tese.

de categorias”? Por que não raciocinar em termos de “princípios interativos”, os quais categorias podem e devem ser criadas para a análise, em conjunto com os próprios parceiros “interlocutores” e não mais “nativos”? Por que não exercitar, na medida do possível, o “princípio filosófico eclético”, uma vez que “nossos” próprios “objetos de análise”, ou melhor, os grupos ayahuasqueiros e seus compatriotas vivenciam em suas experiências místicas, simbólicas e institucionais convicções “ecléticas”¹⁸ por natureza? Pensado em termos de “contaminação de categorias”, é possível refletirmos condignamente sobre este particular universo? É possível ainda afirmarmos que somos capazes – em qualquer análise qualitativa - de isolarmos as perspectivas científicas “puras” das supostas “impurezas nativas”? Sinceramente acredito que não!

A continuidade das vivências do pesquisador nos rituais e no cotidiano dos sujeitos observados é essencial para o desenvolvimento de suas análises, pois tal inserção apresenta-se como uma fonte inesgotável de dados obtidos por meio de *insights* pessoais ou conversas informais. Todavia, em campo, o analista da ayahuasca também precisa estar ciente de suas escolhas e limitações, visto que a complexa abrangência do tema o expõe a uma gama de possibilidades ao longo das pesquisas teóricas e práticas. O texto etnográfico surge a partir de suas leituras, observações e experimentações durante o convívio intersubjetivo com os atores observados.

Nesta oportunidade entrevistei também as lideranças, no que tange às suas trajetórias de vida, mas também a respeito do histórico institucional do CAFJ e suas concepções a respeito de substâncias psicoativas, corpo, saúde, doença, cura e dependências, procurando estimular a rememoração dos casos decorrentes da aplicação deste modelo terapêutico particular. Busquei, acima de tudo, registrar e interpretar os fenômenos presenciados antes, durante e depois dos ritos com o chá, cujo uso é encarado como tratamento para o corpo e para alma, fazendo o possível para a manutenção de uma construção dialógica entre os atores e os autores acadêmicos consultados, no desvendar das nuances simbólicas e pragmáticas deste modelo específico e seus encadeamentos voltados ao tratamento e ao recobro da saúde.

Para atingir os objetivos elencados na seguinte tese, foram precisas – como será demonstrado mais adiante - visitas contínuas ao grupo escolhido, onde pude manter (no

¹⁸A noção de ecletismo religioso será discutida no quinto capítulo, onde nos depararemos com os processos de surgimento e propagação dos cultos espiritualistas no Brasil, durante muito tempo, estudados pela lógica do sincretismo, conceito, que também será demonstrado criticamente nesta oportunidade. Por ora, cabe mencionar que a noção de ecletismo parece ser mais adequada à explicação das reconfigurações culturais inerentes às irmandades imersas neste campo religioso específico, no qual as práticas simbólicas tendem à agregação de elementos advindos de outros universos culturais, filosóficos e míticos, teoricamente não coadunáveis.

período de 10 meses, entre os anos de 2013 e 2014) efetiva permanência na vida dos atores e no “*espaço sagrado*”. Nestes momentos especiais tentei, acredito que com êxito, praticar a “participação observante”, semelhantemente ao procedimento cunhado por Gold (2003), que refletiu sobre o papel dos analistas em campo norteados por duas perspectivas fenomenológicas básicas: a “observação participante” e a “participação observante”. No caso da última, o “participante-pesquisador” tem por finalidade a reflexão e posterior objetivação das realidades e das condições, não apenas dos atores pesquisados, mas também de si. Todas as pesquisas qualitativas norteadas neste sentido seriam, para Gold (2003), formas de participações intensivas, mesmo que momentâneas, cujos resultados repousam na aceitação, ou não, do analista enquanto membro do grupo.

Segundo este autor, o analista norteadado apenas pela “observação participante” não teria por finalidade epistêmica uma participação efetiva, deixada em segundo plano, pois o exercício da observação, nestes casos, teoricamente, sobrepujar-se-ia ao princípio da participação. Nestes termos, no fim da observação, a participação se encerraria, situação, aliás, inexistente na condução da presente pesquisa, posto que, mesmo exercitado o “afastamento” - em outras palavras, “fechado o campo” - as observações continuaram em “gabinete”, assim como a participação na vida dos interlocutores acessados, mesmo que tais atualizações sobre eventos “perdidos” tenham se dado, basicamente, no plano virtual; via redes sociais.

Acredito ainda que as reflexões continuarão não apenas na minha mente e escritos, ultrapassando as fronteiras desta tese, fazendo com que a etnografia permaneça fixada a estimular nos leitores operadores cognitivos e imagéticos ideais, para que os mesmos continuem interpretando, observando, discordando e concordando, tendo em mente que esta escrita etnográfica não pretende ser finalizada em nossas “considerações parciais”, muito pelo contrário!

Minha intenção é a de que ela continue viva na mente e no interpretativismo dos eventuais leitores, pois fixados os discursos, eles podem, agora, ser lidos, relidos, debatidos, revistos e reinterpretados historicamente, por meio de processos dialógicos, na medida em que o texto surge da observação e dos diálogos mantidos entre o pesquisador, os locutores, os autores e os leitores.

No mais, acredito que tais estratégias me permitiram conviver por mais tempo com os atores em campo; o que favoreceu a identificação dos “interlocutores principais”, cujas trajetórias biográficas condizem com os objetivos desta tese. Com tudo isso, tentei manter uma maior aproximação do comportamento dos indivíduos,

mediante interpretação de seus discursos a respeito das experiências com a ayahuasca e as consequências dessas práticas religiosas frente à mudança comportamental e corporal, que promoveram, em alguns casos, a reinserção social de determinados sujeitos, que um dia foram rotulados socialmente enquanto desviantes, usuários abusivos ou dependentes em psicoativos e que encontraram neste Terreiro *afro-ayahuasqueiro* algum tipo de conforto e norteammento moral, a partir dos “estados ampliados de consciência”¹⁹ fornecidos pela xamânica bebida, porém atrelados a ritos, mitos, metáforas, entidades, performances e impactantes experiências corporais.

III. “*Minha presença e nossas intromissões*”. Do estranhamento à aceitação

O conhecimento que obtive sobre os Trabalhos com ayahuasca desenvolvidos no Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ) – situado no município de Japaratinga (AL) – veio, pioneiramente, a partir de conversas mantidas com o amigo José Arturo Escobar, ainda no ano de 2012, quando o mesmo havia feito visitas de campo em grupos ayahuasqueiros no Nordeste brasileiro para concretização de sua tese de doutorado em psicologia cognitiva, que envolvia a temática do uso ritual da ayahuasca, incluindo a investigação dos perfis quantitativos dos usuários desta substância, assim como avaliações concernentes à saúde mental e cognitiva de tais atores²⁰ (ESCOBAR, 2013). No ano de 2013, a professora Silvia Martins também me alentou sobre a possibilidade de estudos neste território, que segue uma “*Linha afro-ayahuasqueira*” identificada pelos atores como *Umbandaime*; fenômeno ainda pouco estudado, salvo algumas iniciativas das ciências da religião (GUIMARÃES, 1992; JÚNIOR, 2007).

Por terem frequentado o grupo durante certo período, Arturo e Silvia passaram-me algumas informações básicas sobre esta Casa, todavia, posso afirmar que o fator que mais aguçou minha curiosidade, frente aos seus relatos, foi à existência de um modelo de tratamento popular, o qual se permitia assistir sujeitos acometidos por doenças,

¹⁹ Durante toda a tese, optei, inspirado por Grof (1987) e Mabit (2002), por empregar a designação “estados ampliados de consciência”, em contrapartida à utilização de termos patologizantes como os de “alucinação” e “estados alterados de consciência”, na medida em que as experiências místicas relatadas pelos atores nos remetem ao êxtase como momentos de introjeção e reforço de valores morais e perspectiva de vida, que são aos mesmos apresentados nestes instantes especiais, tidos como de “*extrema lucidez*”, nos quais a mente do sujeito fica “ampliada” após o consumo do *Daime*, onde reafirmam que não há “*perda de consciência*”, mas modificações e ampliações consideráveis da mesma, que fazem os atores atingirem profundos estados de meditação e compactuação com um tipo de “*inteligência coletiva*” manifesta em estados de “*oceanificação*”, explicitados como sendo a fusão do ego com o cosmos. Estes “sentimentos universais” surgem, nos modelos terapêuticos ayahuasqueiros como significativos elementos para o recobro da saúde.

²⁰ Apesar de ter visitado o CAFJ durante suas pesquisas de campo, Arturo Escobar não obteve dados suficientes para sua análise na época, que se restringiu ao território pernambucano, sendo por ele analisadas: uma irmandade da União do Vegetal, uma do ICEFLU e outra “irmandade independente”; a Sociedade Panteísta Ayahuasca, que, inclusive, foi recentemente investigada por Bittencourt (2015). Outros detalhes encontram-se disponíveis em Escobar (2013).

dentre elas a “patologia” da dependência em psicoativos, e que costumariam encontrar nesta irmandade acolhimento, alívio e cura para estes e outros infortúnios.

Além de representar um novo grupo ayahuasqueiro em território nordestino²¹ a desenvolver explicitamente Trabalhos espirituais, unindo em seu modelo de terapia, práticas advindas da Umbanda e do Santo Daime, os dois pesquisadores ainda me relataram ser o Flor de Jasmim liderado por uma mulher; a Janaína, o que também não deixava de representar mais uma forte justificativa frente aos estudos etnográficos por mim empreendidos neste território, desde o início do mês de junho do ano de 2013, estendendo-se continuamente as visitas de janeiro a setembro de 2014. Antes disso, os contatos por mim estabelecidos com as lideranças do CAFJ foram feitos via *e-mails* e telefonemas constantes, sendo os mesmos iniciados desde Janeiro de 2013.

Os primeiros processos de negociação com o campo foram constantes e pertinentes, pois incluíram dificuldades de comunicação com as lideranças, falta de disponibilidade por parte de alguns interlocutores, desconfiança inicial –nutrida por outros - relativa à minha presença no território, além de outras nuances de ordem prática e logística. Após muita insistência, as “barreiras foram rompidas”, quando as primeiras visitas puderam ser realizadas nos dias 07 & 08/06/2013, onde pude entrar em contato físico, e não mais virtual e telefônico, com as lideranças do Centro.

Com o passar dos tempos, basicamente em 2014 – durante a extensiva e insistente pesquisa de campo – fui-me sentindo cada vez mais à vontade para participar dos rituais e, conseqüentemente, da vida cotidiana dos atores investigados, podendo circular livremente no Terreiro, questionando abertamente sobre as coisas que eu não sabia; fora a possibilidade de registrar imagens, vídeos e depoimentos com autorização prévia das lideranças representadas, basicamente, por Janaína e Zé Batista. Contudo esta aceitação não veio – como se diz no campo - “*sem peias*”²², dado que, por quase dois meses de imersão contínua, alguns atores ainda suspeitavam de minha presença no território, sendo por vezes meu trabalho associado ao de um jornalista, mesmo sendo explicitados os reais motivos da minha prolongada estadia em campo, assim como

²¹ As análises nestas novas unidades foram por mim iniciadas no ano de 2009, cujos dados constam em minha dissertação de mestrado, assim como em alguns artigos publicados em periódicos acadêmicos (LIRA, 2009a; 2009b; 2010a; 2010b; 2011). Nestas oportunidades investiguei duas novas unidades no Nordeste: o Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHIED) – atualmente intitulado Centro Espiritualista Estrela Universal (CEEU) – situado nos arredores da cidade de Maceió e a Associação Espiritualista União do Vegetal (AEUDV) localizada no município pernambucano de Riacho das Almas.

²² Em campo a denominação “*peia*” pode referir-se, tanto a castigos propiciados pela ingestão do “*Daime professor*” e suas entidades - que costumam “*corrigir*”, “*doutrinar*” e “*disciplinar*” o “*aluno rebelde e indisciplinado*” - quanto a eventuais infortúnios, onde os castigos e penúrias seriam aplicados ao sujeito devido ao seu próprio estilo de vida.

previamente demonstrados os interesses, o tempo previsto para a pesquisa, os materiais, métodos e objetivos utilizados nesta análise antropológica.

Logo nos primeiros meses de campo, fiquei sabendo que Arturo Escobar e Silvia Martins, na verdade, não foram os únicos atores “*de fora*” do Terreiro a empreenderem trabalhos “*incomuns*” na localidade. Nos anos de 2010 e 2013, respectivamente, o CAFJ foi visitado por um jornalista do Jornal Gazeta de Alagoas – o Sr. Severino Carvalho – que publicou duas matérias sobre a irmandade, cujos conteúdos encontram-se disponíveis nos Anexos 01& 02 da seguinte tese. Quando finalmente os reais motivos de minhas estadias ficaram mais claros na perspectiva dos interlocutores, tal qual ocorre com todos os participantes deste Terreiro ayahuasqueiro, eu também recebi um pseudônimo, passando a ser conhecido na localidade como o “*Antropófago*”, tendo em vista as piadas e trocadilhos sempre feitos pelos atores com a palavra “antropólogo”.

Deparei-me neste território com o recorrente fenômeno dos “nativos humanizando o antropólogo”, enquanto eu tentava “humanizá-los”, trazendo suas vidas, casos e discursos para os registros etnográficos (WAGNER, 1981). No início, um dos atores mais “desconfiados” com as minhas atividades no espaço parecia ser o Seu Lima; um dos colaboradores do CAFJ. Apesar de repudiar gravadores e entrevistas, ele concedeu-me – depois de muita resistência - ricos depoimentos sobre a importância daquela Casa para os sujeitos que dela necessitam. Porém a todo o momento Lima me pedia sigilo absoluto sobre algumas coisas vistas e sentidas na localidade, sempre temeroso em transmitir suas informações e saberes ao que ele denominava de “*mídia mentirosa*”. Antes de ser aceito por Seu Lima, posso mencionar que o “*velho caboclo*” fez o que pôde para tentar “atrapalhar” minhas investidas em campo.

A título de exemplo, é preciso indicar, que ainda nos tempos em que vigoravam as negociações e encadeamentos voltados à aceitação do grupo em relação ao trabalho; nos instantes das refeições e demais conversas informais - momentos cruciais para gravações e escutas – Seu Lima fazia questão de trazer a tiracolo seu potente aparelho de som. Isto, até certo ponto, “obstruía” o rumo de algumas conversas, entrevistas e escutas, que estavam sendo desenvolvidas. De início, o Lima sempre “se metia” em toda entrevista, havendo vários outros momentos, nos quais ele simplesmente afastava dos interlocutores – ou até mesmo desligava - meu gravador, durante estes eventos fundamentais à construção etnográfica.

Muito brincalhão e ativo, fui notando que Seu Lima o tempo todo me observava, ao mesmo tempo em que eu lhe observava, num contínuo movimento de estranhamento

recíproco que gerou, de início, pequenas turbulências, devido às desconfianças por parte do velho para com a minha presença no Terreiro, mas também de minha parte em relação às “intromissões” do “*velho andarilho*”. Conquanto, durante as análises de campo, tivemos que superar esta fase de estranhamentos a partir do instante em que ambos foram se “acostumando” com as “intrusões” do outro; período, no qual busquei relativizar as situações e me aproximar da lógica do Lima, embora, no começo, tenho que confessar que procurei evitar sua presença e depoimentos, pois, no meu ingênuo entender, ele apenas queria “inviabilizar” qualquer tipo de assunto ou conversa mantida por mim com os demais, contando piadas, fazendo gracejos ou verbalizando discursos, que nada condiziam com os assuntos trazidos pelos entrevistados.

De início, as poucas narrativas que consegui obter do Lima – em sua grande maioria – não tinham certa lógica cronológica ou continuidade aparentes. Com o tempo de convivência, fui percebendo que o Lima fazia tudo àquilo propositalmente, pois simplesmente não almejava “revelar” seus supostos “segredos” a um “*desconhecido garoto da ciência*”. Demorei a entender, que tudo o que Lima fazia tinha um porquê, então também decidi me “desarmar”, deixando um pouco de lado os instrumentos de pesquisa, no intento de compreender melhor a lógica do velho.

Neste sentido, procurei adentrar em seu “escudo protetor”, que aparentemente se manifestava na forma de “incongruência”, ou até mesmo da “loucura”. Este constante exercício de relativismo e aprendizado me fez aproximar cada vez mais do Lima, que - se no início apresentava-se como grande “inviabilizador” da pesquisa – a partir de então passou a ser um dos interlocutores principais para o entendimento, não apenas de sua lógica pessoal, como a de todo o grupo, no qual eu estava inserido.

Em pouco tempo – após este “desarme estratégico” – já estávamos os dois cozinhando o *Daime* nas fornalhas, durante os “*Feitios*”²³ no CAFJ; rituais destinados à produção artesanal do sacramento, cuja arte é dominada por este *velho andarilho*.

²³ Veremos, a partir da terceira parte, a relevância dos cerimoniais de *Feitio* concretizados nesta irmandade, que se apresenta autossuficiente na produção do *Daime*, assim como no plantio das *plantas sagradas*: o cipó “*Jagube*”, que repousa numa área denominada “*Império*” e as folhas da “*Rainha*”, que são cultivadas no “*Reinado*”. A botânica, taxonomia, bioquímica e farmacologia desta bebida serão esclarecidas ao longo da segunda parte de nossa tese. No momento, cabe salientar que os novos grupos ayahuasqueiros divergem uns dos outros, basicamente, no tocante ao domínio das artes do plantio, do cultivo, da coleta e da produção própria do chá; o que os faz, de fato, representarem unidades independentes, que se destacam no “campo alternativo da ayahuasca”, que também – como veremos no decorrer da terceira parte – tende a formar redes de solidariedade, regras e interditos para a aquisição, tanto de plantas, quanto de saberes e substâncias em paulatino movimento, num tecido cultural vivo e alternativo, quase que desmerecido pela literatura antropológica, tangencialmente, em se tratando de territórios nordestinos, nos quais as irmandades, que se dispõem ao trato com estes vegetais propendem-se à concretização de exaustivos trabalhos braçais e intelectuais, diante da transposição de plantas endêmicas da Amazônia e que - com muita dificuldade - adaptam-se ao clima e ao solo nordestinos.

Com o tempo, pude perceber que àquele anterior comportamento estereotipado do Lima representava, nada menos do que, uma espécie de “barreira de proteção” contra a “*inimiga ciência*”, dado que, o mesmo fazia questão de frisar o fato de não ter escolaridade e renda fixa, assumindo-se enquanto analfabeto, todavia afirmava ser praticante de uma “*antropologia da vida*”, cuja teoria doutrinária não era aprendida nas escolas e universidades, mediante seus diplomas ou anéis de doutor, não sendo preciso nada disso para conhecer, cuidar e compreender os sofrimentos humanos.

Notei que logo após ter sido aceito pelo Lima, nenhuma informação me foi negada ou ocultada no Terreiro, muito pelo contrário. Àquela inicial “obsessão” voltada à coleta de “dados” - que simplesmente “não vinham” no início da pesquisa - foi deixada de lado, na medida em que, para o levantamento dos mesmos, pouco esforço foi empreendido nesta nova fase da aceitação. Até os casos considerados “*mais complexos*” e “*complicados*” vivenciados durante o histórico de tratamentos, recaídas e curas na instituição foram expostos sem pudor ou mediação de palavras, como antes ocorria.

Parecia que eles estavam conversando com alguém que conheciam há tempos e por isso tinham a necessidade de falar, como uma forma de “desabafo natural”. Muitas vezes eu, o *Antropófago*, era chamado em minha barraca de *camping*²⁴ - provisoriamente habitada durante 10 meses - para ouvir trajetórias de vida, ou, até mesmo, convocado a emitir opiniões sobre certas situações vivenciadas pelo povo do Terreiro. O gravador - instrumento presente a cada momento - em nada pareceu impedir o fluxo de dados obtidos ao longo de densos depoimentos espontâneos, surgidos naturalmente, a partir de conversas informais inerentes à vivência antropológica.

Em campo, ouvi muito e falei pouco. Fiz várias escutas autorizadas e obtive ricos relatos sobre plantas, natureza, ciência, cultura, tratamento humanizado do sofrimento, medicinas alternativas, saúde, doenças, espíritos, *Encantados*, Orixás, Caboclos, Pretos-Velhos, Exus e demais saberes místicos e tradicionais continuamente reconfigurados e reformulados pela contingência cultural. Nesta etapa da pesquisa não me pareceu haver “grandes segredos” ou “informações inacessíveis” ao antropólogo, de modo que minhas perguntas eram respondidas antes mesmo de serem elaboradas formalmente. Acredito que nesta fase eu consegui ser “adotado” pelo grupo, que, a estas alturas, parecia me enxergar como um “mal necessário” (MALINOWSKI, 1983).

²⁴ O Terreiro do CAFJ fica situado nas imediações de uma área de campismo intitulada “*Camping do Bacurau*”, lugar que é visitado por turistas brasileiros e estrangeiros. As inusitadas e complexas relações entre o sagrado e o profano, assim como os conflitos vivenciados pelo povo do Terreiro e os limites estabelecidos dentro do território serão tônicas elucidadas no oitavo capítulo, que abre a terceira parte de nossa tese.

Mas não pensem caros leitores, que o *Antropófago* acomodou-se confortavelmente em sua barraca de *camping*, na passiva espera dos dados “caírem do céu”. Às vezes, é verdade, que algumas informações vinham “de bandeja”, embora, para a obtenção de muitos outros casos e dados, foi preciso de minha parte a participação efetiva nos rituais, mas também a concretização de densos trabalhos braçais inerentes à vida cotidiana do Terreiro, entre os quais o manejo constante da terra no cavoucar de hortas, pomares, mas também no *Reinado das Rainhas* e no *Império dos Jagubes*; a aquisição de lenha mata adentro para abastecer fogueiras e fornalhas no Terreiro. Participei intensamente dos Trabalhos de *Feitio* – em todas as incumbências a ele destinadas - além de auxiliar na cozinha, na limpeza, no zelo pelas coisas da Igreja; fora o fato de ser estimulado a aconselhar os recém-chegados no CAFJ, transmitindo-os breves informações sobre os Trabalhos espirituais desta Casa *afro-ayahuasqueira*.

Devido aos dias consecutivos exigidos pelos ritos de *Feitio*, eu e os outros participantes do Centro lutávamos contra o cansaço advindo da fadiga de noites e mais noites sem dormir. No meu caso, estas insones peregrinações foram produtivas, pois nestes eventos as pessoas chegavam constantemente ao Terreiro a todo o momento do dia, da tarde, da noite e da madrugada, sendo os cozimentos de *Daime* acompanhados por incontáveis idas e vindas das panelas nas fornalhas. Nestes cerimoniais primordiais ao povo do Terreiro, pude constatar que as informações iam e vinham numa fluência magnífica, tal qual a chegada e a despedida dos atores. De todos os ritos compactuados pela irmandade identifico o *Feitio* como evento principal, primeiramente, para a sustentabilidade dos Trabalhos espirituais do Centro, mas também no tocante à coleta de dados e informações, nos quais os elementos analíticos são “mais fáceis” de obter, tendo em vista o longo tempo exigido pelo rito de produção do chá, que vem acompanhado pela convivência direta com os interlocutores durante dias e noites seguidos.

Os eventos que eu vinha acompanhando e registrando desde o início da pesquisa, em sua essência, eram direcionados ao plano ritual, mesmo quando certas nuances “extra-rituais” foram apontadas pelos atores, ou por mim vivenciadas, em tais episódios pontuais, incluindo as “*Missas*”, os “*Trabalhos do Fogo*” e os “*Feitios*”. Durante a pesquisa, chegou um momento em que decidi não me restringir apenas à participação e observação dos instantes ritualísticos promovidos pelo CAFJ, estendendo por alguns meses minha imersão total no cotidiano do Terreiro. Esses dias de vivência e participação plenas na vida dos atores foram de fundamental relevância para o entendimento de várias lógicas inerentes ao território. Lógicas que muitas vezes se

intercruzam, indo muito além das práticas simbólicas e ritualísticas. Com esta estratégia posso afirmar que jamais pensei em ficar tão próximo dos atores.

Nestes termos, sem ser preciso incomodar os sujeitos para o preenchimento de questionários quantitativos ou qualitativos, apenas a vivência passou a imperar-se metodologicamente, de modo que os instrumentos convencionais de pesquisa tiveram que ser deixados momentaneamente de lado; atitude, que me fez decidir seguir “livre em campo”, absorvendo – e posteriormente anotando - o máximo de informações possíveis, durante as conversas na cozinha, nas hortas, nos jardins, na praia, no mirante, na prática do *slackline*²⁵ (a qual minha tentativa chegou ao auge do ridículo), no cuidado e brincadeira com as crianças, enfim; rico foi o material advindo desta convivência.

Também posso afirmar que com esta imersão total cheguei muito próximo da compreensão de como eles pensam, agem e se comportam no dia a dia, de modo que a proximidade e a participação intensiva do *Antropófago* em campo confundiram-se – na perspectiva dos atores – com indícios de conversão dogmática, dado que, não parece ser comum a esta “*Casa de passagem*”, que um sujeito “*não convertido*”, como acredito ser o meu caso, participe por muito tempo do grupo sem se filiar. Mormente, “*sujeitos de passagem*” costumam permanecer no espaço por poucos meses e até mesmo dias, não firmando maiores laços de sociabilidade, para além de alguns ritos pontuais. No meu caso, as relações estenderam-se para além dos limites do próprio Terreiro e seus cerimoniais religiosos, quando passei a receber alguns deles em minha própria residência, hospedando-os, inclusive a Janaína, quando os mesmos estavam de passagem por Recife, em momentos de passeio ou compras.

Talvez o exercício do afastamento tenha sido um pouco “mais doloroso” para estes atores, que mesmo cientes de minhas futuras ausências justificadas no Terreiro, deram conta do meu sumiço, poucos meses após o término da pesquisa de campo. Mesmo deixando os interlocutores a par da minha “missão passageira” no território, não faltaram convites, telefonemas, *e-mails*, contatos via redes sociais, além de contínuas visitas à casa do *Antropófago*, cobrando-o seu retorno ao “*Terreiro de Mãe Jana*”.

Diante de muito esforço – por meio de densas conversas e explicações – acredito que eu tenha deixado claro, ou quem sabe ainda não, os motivos de minha estadia longa, e ao mesmo tempo passageira nesta Casa *afro-ayahuasqueira*, posto que a presente tese

²⁵ A prática do *Slackline* é uma constante no CAFJ. O esporte consiste no sujeito adquirir destreza para conseguir equilibrar-se, realizando manobras ou simplesmente caminhando numa fita elástica esticada e presa em duas árvores a uma altura de aproximadamente 30 cm do chão. Este exercício é praticado por *pacientes*, *campistas* e demais *adeptos* do Terreiro.

surge como fruto principal destas necessárias desapareições, além do fato de ainda mantermos cordiais contatos por *e-mails*, telefonemas e redes sociais, onde as atualizações de certos eventos sempre são a mim transmitidas, especialmente pelo Batista, de modo que constatei - durante todo o período envolto da análise dos dados e da posterior escrita da tese - que o afastamento deu-se apenas fisicamente, uma vez que permaneceram firmes os contatos e os laços de amizade até os dias presentes.

Acredito que fiz, antes de tudo, bons amigos, que com muita paciência e humildade abriram suas vidas e seus mundos ao entendimento da ciência, de modo que, como um dos resultados destas dádivas surge o presente trabalho, além de tudo, como forma de gratidão e retribuição de momentos vividos, mas jamais esquecidos. De modo construtivo e dialógico acredito ter sido possível a captação e análise dos dados obtidos por meio da pesquisa de campo concretizada neste Centro espiritualista específico, no qual identifiquei vários casos que, acredito, enriquecerão os estudos sobre os tratamentos religiosos, que se utilizam da ayahuasca para lidar com as patologias, incluindo a dependência em substâncias psicoativas.

IV. “*Meus instrumentos e suas respostas*”. Materiais de uma experiência etnográfica

Uma das ferramentas primordiais para captação de dados qualitativos em território ayahuasqueiro utilizada quase que unanimemente por pesquisadores que se propuseram ao estudo deste peculiar fenômeno místico e religioso é a “auto-experimentação” dos autores, que costuma ser propulsora, antes de tudo, do encontro dos mesmos com a fenomênica ontologia do chá, sem contar que o ato de consagrar a bebida nestas unidades representa condição *sine qua non* à imersão e aceitação dos analistas no mundo dos interlocutores (MACRAE, 1992; MABIT, 2002; LABATE, 2004a; LIRA, 2009a). Esta estratégia também favorece ao etnógrafo poderosos *insights*, não apenas na condução das pesquisas e posteriores sistematização de dados e escritos, mas também mediante contato direto com certas “realidades não ordinárias” capazes de impactar os sujeitos, “afetando” profundamente o antropólogo em campo e fora dele (FAVRET-SAADA, 2005). Nada obstante, devemos lembrar que tais experiências não podem e nem devem ser encaradas como indícios de conversão do pesquisador, que pode ou não acontecer, a depender de suas predisposições e “necessidades biográficas”.

No meu caso particular, venho consagrando a ayahuasca esporadicamente em algumas novas unidades nordestinas – com objetivos etnográficos - ao longo de quase

uma década de descobertas e novas experimentações. Posso certificar que fui e sou afetado toda vez que entro em contato com a experiência mística, de modo, que consegui registrar uma gama de informações sobre minhas experimentações pessoais, hoje contidas nas contínuas páginas de meus cadernos de campo. Entretanto, pelo menos por enquanto, não me considero um ayahuasqueiro, primeiramente, por não ter me filiado a nenhuma unidade por mim visitada ou pesquisada no decorrer de minha trajetória biográfica e profissional, mesmo fazendo questão de deixar claro às lideranças e adeptos dos Centros pesquisados meus objetivos científicos, que não se coadunavam com os princípios de conversão e filiação. Esta estratégia metodológica de “relativo afastamento” foi ao mesmo tempo construtiva e penosa.

Apesar de tudo, minhas imersões totais ou parciais - nesta e noutras unidades - não deixavam de ser, naturalmente, confundidas com “*necessidades de conversão*” de um “*espírito curioso e rebelde*”, que precisava ser “*doutrinado*”, no intuito de saber quem é o “*verdadeiro doutor*”. É verdade que estas ambíguas condições, nada confortáveis, de “*não convertido*”, “*novato*” ou “*adventício*” me conduziram a diversas “situações liminares” - como refletidas por Turner (1974) e Van Gennep (2011), no referente aos ritos de passagem – pois nestes espaços o sujeito visto como “*incrédulo*” precisa crer e para crer ele tem que tomar o *Daime*. No CAFJ as doses do sacramento a mim servidas – e jamais negadas pelo “*Antropófago cabeça*” – foram particularmente “fortes”. De início, fui acometido por densas “*purgações*”²⁶ e poderosas visões, que deveras vezes remetiam ao meu estilo de vida, incluindo pensamentos, ideias, lembranças, relacionamentos sociais e familiares, atitudes e novas possibilidades profissionais. Posso mencionar que nestas auto-experimentações fui acometido por experiências de clarividência e projeção astral; antes não sentidas em outros grupos.

Muitas vezes – sob o efeito do *Daime* - eu não conseguia sequer manter-me de pé, quiçá concretizar entrevistas, observações e preenchimentos do caderno de campo. Por horas a fio, as observações foram feitas internamente – deitado isolado em redes mata adentro - a partir de “mergulhos visionários” dentro do meu próprio ego; desestruturado, reestruturado e em contínuo movimento de fragmentação e refragmentação mística, nestes momentos singulares, onde o antropólogo não precisa

²⁶ As náuseas, vômitos e diarreias sentidos por alguns atores após o consumo do *Daime* são denominadas em campo por “*purgações*”. Detalhes sobre a propriedade purgativa da substância e sua função terapêutica no universo da ayahuasca serão esmiuçados nos capítulos que compõem a segunda e a terceira partes da tese.

crer na magia – ou crer que a magia só existe porque as pessoas nela acreditam - posto que, agora, a magia passa a atuar na corporeidade do próprio antropólogo.

Por alto, o que posso dizer das coisas vivenciadas em minhas experiências com o *Daime*- neste campo específico- foi que senti muita luz, paz e tranquilidade durante todas as experimentações, por mais “viscerais” e “drásticas” que as mesmas pareçam ter sido. Curiosamente a tônica de minhas experiências em muito se assemelhavam a dos interlocutores acessados. Sem medo ou preconceito, acredito ter conseguido adentrar nas múltiplas lógicas deste grupo, sendo bem aceito e acolhido como um “irmão”.

No decorrer das retomadas aos estados ordinários de consciência, em campo, eu consegui gravar depoimentos riquíssimos por meio de entrevistas semiestruturadas e previamente acordadas com os interlocutores. Busquei nestes momentos exercitar o olhar, a escrita e as escutas seletivas. Para a compreensão quantitativa dos sujeitos que frequentam o Centro, estipulei um pequeno *Sourvey* ²⁷sócio demográfico – disponível em nosso Anexo 03 - aplicado em momentos oportunos, ao longo desta pesquisa, cujos dados obtidos também serviram como base empírica para o entendimento do comportamento de toda a clientela, especialmente, no tocante à busca de tratamento para diversas patologias. Foi possível – com a utilização deste instrumento – detectar o fluxo contingencial referente à participação, ou não, dos atores em outras agências inerentes ao "itinerário terapêutico" sejam as mesmas oficiais ou paramédicas.

Em gabinete, com o auxílio de planilhas estatísticas - inseridas nos *softwares Microsoft Excel* e *SPSS* - eu obtive gráficos ilustrativos referentes ao perfil geral dos frequentadores do CAFJ e que serão demonstrados no decorrer de nossa tese. As entrevistas foram direcionadas, tanto aos “*visitantes*”, quanto aos “*adeptos*”. Decidi – acordado previamente com Janaína - categorizar os sujeitos nestas categorias, tendo em vista o grau de participação dos mesmos nos Trabalhos da Casa, estando os *adeptos* incluídos entre os que participam do Flor de Jasmim há mais de um ano e os *visitantes*, que abrangem desde sujeitos que conhecem o grupo pela primeira vez, até frequentadores esporádicos ou contínuos há poucos meses, desde que os mesmos não estejam participando dos Trabalhos há mais de um ano como os demais (Tabela 01).

²⁷ As informações fornecidas pelo *sourvey* foram sigilosas e preenchidas pelos próprios participantes (42 pessoas), que não puseram seus nomes nos formulários.



Nome	Residência	Idade	Tempo de uso do Daime	Posição no CAFJ	Em tratamento no CAFJ?
<i>Seu Lima</i>	Andarilho	61 anos	25 anos	<i>Colaborador</i>	Não
<i>Willy</i>	Japaratinga (AL)	57 anos	11 anos	<i>Visitante</i>	Não
<i>Painho</i>	São Bento (AL)	48 anos	08 anos	<i>Adepto</i>	Sim
<i>Mister</i>	Itália	44 anos	05 meses	<i>Visitante</i>	Sim
<i>Lenine da Mata</i>	Andarilho	40 anos	Primeiravez	<i>Visitante</i>	Sim
<i>Agostinho Carrara</i>	Recife (PE)	38 anos	Primeira vez	<i>Visitante</i>	Não
<i>Padre</i>	Maragogi (AL)	37 anos	06 anos	<i>Adepta</i>	Não
<i>Janaina</i>	Japaratinga (AL)	35 anos	12 anos	<i>Liderança</i>	Sim
<i>Carente</i>	Maceió(AL)	35 anos	Primeira vez	<i>Visitante</i>	Sim
<i>Frei</i>	Barreiros (PE)	33 anos	04 anos	<i>Adepto</i>	Não
<i>Ventinha</i>	Recife(PE)	34 anos	03 meses	<i>Visitante</i>	Sim
<i>Galega</i>	Japaratinga (AL)	32 anos	05 anos	<i>Adepta</i>	Não
<i>Batista</i>	Japaratinga (AL)	28 anos	03 anos	<i>Liderança</i>	Sim
<i>Pinto</i>	Japaratinga (AL)	21 anos	02 anos	<i>Adepto</i>	Sim
<i>Véinha</i>	Barreiros (PE)	17 anos	01 ano	<i>Visitante</i>	Não

Tabela 01. Interlocutores consultados no CAFJ durante a pesquisa de campo nos anos de 2013 e 2014. Neste território, acompanhamos processos e trajetórias biográficas de sujeitos, que se disseram em tratamento no Terreiro devido à dependência em psicoativos. Os outros interlocutores foram relevantes para a compreensão da cosmologia do grupo, assim como seus preceitos simbólicos, ritualísticos e institucionais.

Para preservar a integridade de alguns atores decidi manter os apelidos recebidos pelos mesmos no Terreiro, uma vez que os interlocutores principais trazem consigo depoimentos que envolvem pretéritas situações consideradas “*perturbadoras*” e “*complicadas*”, tendo em vista sua imersão no “*mundo outsider*”, envolvendo uso e abuso de substâncias psicoativas, grande parte delas “*ilícitas*”. Já os atores essenciais ao histórico e sustentabilidade do Centro, como é o caso das lideranças e colaboradores – apesar de alguns também trazerem casos de anteriores uso, abuso e dependência – tiveram seus nomes preservados, após concordância prévia dos mesmos. As entrevistas seguiram um norteamento básico para todos os atores, sendo as questões adaptadas ao perfil dos entrevistados, especialmente, àqueles que assumiram terem – ou ainda estarem - recebendo tratamento para dependência em psicoativos no Terreiro.

No caso de sujeitos “*curados*” ou “*em tratamento*” no CAFJ as perguntas do protocolo qualitativo voltaram-se às suas trajetórias biográficas referentes aos acontecimentos passados e atuais, no intento de compreendermos o papel do modelo terapêutico estabelecido pelo Flor de Jasmim e, conseqüentemente, do *Daime*, para os encadeamentos de mudança e transformação na condição de vida e pessoa daqueles que se afirmaram usuários ou ex-usuários problemáticos de psicoativos. Aqui, analisamos casos que “*deram certo*”, mas também nos atemos às eventuais “*ineficácias*” do modelo, onde detectamos recaídas e o abandono do tratamento por parte de alguns. Também não deixamos de ouvir e gravar os depoimentos, assim como observar o comportamento de outros interlocutores, que encontraram no CAFJ acolhimento e recobro para outros problemas de saúde, para além de casos envolvendo dependência em psicoativos.

Mas nem só de entrevistas direcionadas, observações *in loco*, planilhas, gráficos e auto-experimentações compuseram a base empírica dos dados tratados, catalogados e categorizados em diálogo constante com os atores. Uma das fontes de dados consideradas mais relevante na análise veio de escutas informais – previamente autorizadas – sempre concretizadas em momentos de descontração, no qual os sujeitos conversavam sobre coisas simples da vida e dos seus cotidianos. Muitos frisavam suas experiências durante as Sessões, narrando àquilo que queriam e podiam lembrar.

Na cozinha comunitária fui capaz de gravar inúmeros depoimentos advindos destas conversas mantidas entre pessoas que iam e vinham. Houve momentos em que meu gravador permaneceu ligado durante horas seguidas, posicionado estrategicamente no centro da mesa das refeições, ao redor da qual todos os participantes costumavam se reunir. Os sujeitos chegavam, conversavam, eram avisados sobre a gravação, deixavam algum tipo de mensagem ou depoimento e depois retornavam às suas atividades na mata. Neste sentido, o fluxo de informações obtidas foi imenso; quase infundável! Neste ir e vir dos atores eles sempre paravam na cozinha, tomavam café, faziam lanches, preparavam refeições ao mesmo tempo em que falavam abertamente sobre suas vidas, conquistas, problemas e da eventual busca por soluções, além de suas expectativas para com o futuro, cujas narrativas espontâneas giravam em torno de experiências biográficas reveladas uns para os outros de modo bastante natural.

Penosos foram os tempos de “gabinete” reservados às transcrições e qualificações destes áudios, que variavam de quarenta minutos a quatro horas seguidas, onde as conversas, às vezes, iniciavam-se com uma ou duas pessoas, terminando por englobar cinco, seis ou até mais atores. Juntando entrevistas e escutas – que passaram

seis meses para serem completamente transcritas e catalogadas – obtive, no geral, o depoimento de mais de trinta atores, sendo as informações depuradas conforme os objetivos da tese. Terminadas as transcrições, categorizações dos dados (feitas a partir das recorrências de certos conteúdos oriundos destas oratórias) e digitalização das observações inscritas no caderno de campo, eu consegui obter uma base considerável de elementos empíricos, que pareados às leituras teóricas balizaram tais escritos.

V. Aportes teóricos

Encaro não apenas o abuso e a dependência em psicoativos, mas todas as doenças e os seus modelos de tratamento como sendo norteados por sistemas culturais construídos social e historicamente (LAPLANTINE; RABERYON, 1989; LE BRETON, 2003; 2006; 2011; CSORDAS, 2008; LAPLANTINE, 2010). No caso da dependência em substâncias “lícitas” e “ilícitas”, percebo o “pânico” em torno desta patologia nos contextos ocidentais modernos e contemporâneos (CARNEIRO, 2002; 2005; MOTA, 2008; FERNANDES, 2011). Situações, nas quais as substâncias ilícitas aparecem como fenômenos ainda mais “problemáticos”, quando consideramos o poderio ideológico capitalista, operante através do “proibicionismo”, continuamente retroalimentado pelo “biopoder”²⁸ diante de uma produção contínua de excludências e sujeitos “desviantes” (LEVINE, 1978; 2002; CARNEIRO, 2002; 2005; KARAM, 2008; LABATE *et al.*, 2008; MOTA, 2008; BECKER, 2009; FERNANDES, 2011).

Ao mesmo tempo vejo agências sociais – médicas, jurídicas e religiosas – atuando na tentativa de “correção” deste tipo de “desviância”, a partir de modelos oficiais e extraoficiais, em sua grande parte, norteados por perspectivas moralizantes, envolvendo atendimentos médicos e psicológicos, assim como enclausuramento judicial (pelas agências de “vigilância” e “punição”²⁹) ou “acolhimento humanitário” (por meio de sistemas religiosos e grupos de ajuda mútua). Nos casos de tratamento religioso das desviâncias, entre elas o abuso e a dependência em psicoativos, os modelos construídos que visam o acolhimento e o tratamento dos desditosos são variados e operantes culturalmente, por meio de ritos, mitos, símbolos, sensações corporais, performances e pedagogias religiosas que conduzem às imanes formas de dádiva e reciprocidade.

Sabemos que as práticas religiosas promovem a comunhão dos humanos com as suas divindades, mediante um conhecimento ontológico e experimental do divino

²⁸ Nuances referentes ao conceito foucaultiano de biopoder - e sua atuação nos sistemas ocidentais - serão convenientemente debatidas no segundo e no terceiro capítulos inseridos em nossa primeira parte.

²⁹ Agências de vigilância e punição, conforme reflexões foucaultianas, serão revistas no segundo capítulo.

(LEWIS, 1977), ou, como diria Otto (1985) do “*numinoso*”. Temos ciência que o contato com os deuses surgiu da manifestação de estados místicos de consciência promovidos por técnicas e sensações corporais manifestas em performances ritualísticas, sendo preciso ressaltar o papel social das técnicas do êxtase e que estabelecem uma nova ordem aos atores envolvidos em determinadas tradições (LEWIS, 1977; DOUGLAS; 1988; 2012; QUEIROZ, 2007; CSORDAS, 2008).

No tocante à condição de atores que se auto intitulam (ou são por terceiros intitulados dependentes ou abusadores de psicoativos, aliás, “sujeitos foco” de nossa análise) o tratamento religioso será sempre considerado “incompleto”, estando o fiel em constante estado de vigília e recuperação. Recaídas são bastante comuns ao longo dos tratamentos tradicionais, ou não, principalmente, se emergirem conflitos entre os atores “em tratamento” e seu meio social, incluindo a família, parentes e amigos mais próximos, ou até mesmo entre os próprios adeptos e seus “superiores institucionais”.

O êxtase religioso comumente surge como “alívio social”; um tipo de “escape momentâneo” e “consciente” capaz de aliviar dores, persuadindo reflexões profundas na percepção dos atores “*em recuperação*”, de modo que realidades “extra-humanas” e “sobrenaturais” passam a ser acessadas pontualmente como “recompensa” e “merecimento” daqueles, que compactuam de complexos encadeamentos mentais, espirituais e corporais fomentadores de novas perspectivas, que os fazem refletirem sobre o “*viver melhor*” na ausência de “vícios” e demais “compulsões”³⁰.

Observo que com a ayahuasca não é diferente, pois, aqui, o transe também projeta o sujeito religioso ao mundo de simbolismos e significados sagrados repletos de potencialidades compensatórias, que possuem forte apelo estético e emotivo (LEWIS, 1977; GEERTZ, 1989; CSORDAS, 2008). As recompensas dadas pelo sagrado põem em segundo plano os alcances momentâneos das eventuais “*fugas indevidas*” e “disfuncionais” de realidade, que podem ser promovidas pelo uso, abuso e dependência em psicoativos. Detecto que o êxtase religioso em território ayahuasqueiro consegue regular grande parte da vida cotidiana de alguns sujeitos (LIRA, 2009a).

Alguns autores afirmam que, até certo ponto, as religiões são “cultos da aflição”, onde suplícios, infortúnios, dores e temores terminam em êxtase, porém, ao mesmo tempo, os credos sustentam algum tipo de “moralidade” (DURKHEIM, 1989; LEWIS, 1977; GEERTZ, 1989; FERNANDES, 2007). O êxtase e seu poder de “força moral”

³⁰ Outra terminologia estipulada pela OMS, que também será discutida no terceiro capítulo.

diferem de cultura para cultura – e também de pessoa para pessoa- todavia seja unânime a relação entre infortúnios e ordem moral (DOUGLAS, 1988; 2012). A religião objetiva tratar dos sintomas físicos, mas procura erradicar aquilo considerado “*mal social*” - que estaria por detrás dos distúrbios corpóreos - no intento de remover a suposta causa do sofrimento, restaurando as “*relações harmoniosas*” frente à “manipulação catártica” das tensões, que originam doenças físicas, psíquicas e espirituais. Partindo desta premissa, ficamos cientes que os ritos religiosos também surgem como mecanismos de “controle social” e a religião enquanto “sistema cultural” fomentador de ordem e sentido (LEWIS, 1977; DOUGLAS, 1988; 2012; GEERTZ, 1989).

Seguindo Geertz (1989) somos capazes de afirmar que os “símbolos sagrados” sintetizam o “*ethos*” de um povo e sua “visão de mundo”. O *ethos* estaria relacionado aos aspectos morais de uma sociedade, englobando estética e valores vigentes. A visão de mundo seria o quadro referencial relativo à ordem, ou seja, preferências cognitivas - morais e estéticas referentes ao *ethos* - que representam formas inalteráveis da realidade. Crenças confrontam e confirmam *ethos* e visão de mundo, ficando a religião incumbida de ajustar as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada, projetando imagens desta ordem no plano da existência. Como resultado deste processo, os sentimentos religiosos inspiram a “ética do dever” e as atividades religiosas induzem “motivação” e “disposição” nos atores. A motivação seria a inclinação para executar atos ou experimentar determinados sentimentos, pois quando estimulado o homem religioso promove certas disposições (GEERTZ, 1989, pp.65-91).

Neste sentido, símbolos sagrados induzem a disposição e formulam ideias gerais de ordem. Religiões trariam implicitamente padrões culturais fornecedores de um sentido de direção e autocontrole, pois são hábeis ao estímulo de nossos recursos simbólicos no expressar de emoções e sensações para a formulação de ideias e comportamentos. Os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica para a capacidade humana de compreender o mundo para que, ao compreendê-lo, os homens deem precisão aos sentimentos e definição às suas emoções, permitindo-os suportar e viver em seus mundos. Num rito, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se, tornando-se um “mundo único” e produzindo transformações no sentido da realidade. No rito, ocorre a fusão do *ethos* com a visão de mundo.

Para Geertz (1989), as “disposições” induzidas por técnicas rituais têm impacto mais importante fora da atmosfera ritualística, pois elas permeiam áreas da vida para além do puramente religioso, imprimindo-lhes uma “marca ordenadora” definitiva.

Nesta lógica, a religião também não deixa de assumir função cultural, social e psicológica, uma vez que significados só podem ser armazenados através de símbolos, que quando “dramatizados” em cerimoniais - e relatados em mitos - resumem tudo o que se conhece sobre o mundo e a maneira de se comportar nele. Nas práticas religiosas o *ethos* e a visão de mundo possuem relação complexa e complementar. Eles se coadunam intercambiando sentidos e significados. A vida assume um “significado verídico”, quando as ações humanas estão em sintonia com o cosmos. Nos mitos e nos ritos os valores são retratados como condições de vida impostas e implícitas no mundo.

Religiões também promovem o resgate da cidadania, utilizando-se de dramatizações, êxtases, momentos de passagem e performances hábeis à transmissão dos preceitos inerentes à pedagogia religiosa, diante do enfrentamento de situações desditosas, que envolvem dor e sofrimento (LÉVI-STRAUSS, 1975a; 1975b; TAMBIAH, 1979; TURNER, 1988; CSORDAS, 2008). Para haver eficácia em qualquer tratamento, seja o mesmo tradicional ou não, é preciso que a “autoridade” do terapeuta seja mantida e reconhecida, mesmo porque o ritual une o “alto” e o “baixo”, exigindo a manutenção da hierarquia (TURNER, 1974; 2005; VAN GENNNEP, 2011).

Religiões auxiliam sujeitos a tomarem decisões difíceis ao longo de suas vidas, acolhendo e assistindo suplicantes por intermédio de ritos, rezas e “*plantas mágicas*”, ao mesmo tempo em que fornecem melhores “qualidades de vida”, objetivando a progressão e o recobro dos estados patológicos e não a regressão às situações anteriores (LÉVI-STRAUSS 1975a; 1975b; CANGUILHEM, 1979; CSORDAS, 2008).

Em contexto capitalista, neoliberal e terapêutico, muitas vezes, a religião assume o papel do Estado frente ao acolhimento daqueles “*que sofrem*”, entre os quais estão os atores dependentes oriundos de classes sociais “menos abastadas”. Para tratar e curar os suplicantes, os sistemas de crenças utilizam-se de modelos próprios, influenciados por conceitos científicos de saúde e de doença, mediante a possibilidade de diagnosticar e atuar sob os males durante performances ritualísticas, onde é possível ao curador interagir com a experiência corpórea do paciente, após interpretação sintomática de seu sofrimento (LEVI-STRAUSS, 1975a; 1975b; TURNER, 1988; CANGUILHEM, 1979; LAPLANTINE; RABERYON, 1989; CSORDAS, 2008; LAPLANTINE, 2010). É inegável a afirmação de que a religião atua para a melhoria da saúde física e mental de seus adeptos, trazendo significativas contribuições para tal, porém, novamente é preciso frisar, que - assim como nas curas médicas - os resultados dos tratamentos religiosos para a adicção são imprevisíveis, sendo os riscos de recaídas e abandono inevitáveis.

Religiões atuam não apenas no tratamento de dependências, embora representem mecanismos eficazes de controle social frente à “prevenção”³¹ do uso e do abuso, na medida em que seus adeptos tendem a consumir menos psicoativos do que sujeitos agnósticos, pois os processos de sociabilização religiosa promovem a “internalização ontológica” de valores morais (GEERTZ, 1989; QUEIROZ, 2007; TUGUIMOTO *et al.*, 2011). Aos *pacientes*, o tratamento é destinado à reestruturação do sujeito, sendo oferecidas novas “redes sociais” de abstêmios; todos na busca por interação entre pares para eficácia do tratamento (RABELO, 1993; 1994; 2004; ALVES, 1994; MEDEIROS, 2002; ALVES *et al.*, 2003; RABELO *et al.*, 2003; SOUZA, 2003).

Sistemas religiosos – como parece ser o caso dos cultos da ayahuasca - promovem modelos específicos de tratamento atuantes por meio de intervenções “etnofarmacológicas” (MABIT, 1992; 1995; 2002; BARBOSA, 2001; MERCANTE, 2007; 2009; 2013; ROSE, 2005; RICCIARDI, 2008; LABATE *et al.*, 2009; GOMES, 2011). Uma atenção tida como “mais humanizada”, na qual a ajuda mútua e o compromisso moral - assumidos pelos membros de uma comunidade - são refletidos nos fenômenos de reciprocidade e dádiva (GODBOUT, 1988; CAILLÉ, 2002a; 2002b; CEMIN, 2002; MOTA, 2008). Mesmo com o aparente “crescimento” do abuso e da dependência em tempos contemporâneos, acompanhamos constantes fluxos de sujeitos em busca destas e outras práticas para sanar os seus problemas com psicoativos.

A pedagogia religiosa auxilia no alargamento das compreensões das vidas em “situação de vulnerabilidade”, fornecendo estratégias para o enfrentamento dos “males contemporâneos”, que costumam ser associados a “vícios” e demais distúrbios de ordem física, moral e espiritual. Concordo com a afirmação de que qualquer estudo qualitativo, cujos objetivos repousem sobre o tratamento religioso de doenças e infortúnios, precisa levar em conta o fato de que as práticas são aceitas e possuem, ou não, eficácia, primeiramente, por “fazerem sentido” para os atores envolvidos nos processos de cura (LAPLANTINE; RABERYON, 1989; LÉVI-STRAUSS, 1975a; 1975b; MEDEIROS, 2002; FLEISCHER *et al.*, 2010; LAPLANTINE, 2010).

Inspirado nas ideias de Fernandez (1977; 1986), Comaroff (1980; 1985), Kapferer (1979), Tambiah (1979), Lévi-Strauss (1975a; 1975b), Turner (1988), Rabelo (1993; 1994; 2004), Langdon (1996; 2007) e Maluf (2005) considero que o “drama” e a “performance” rituais fornecem ambientes perfectíveis aos tratamentos, que se

³¹ Noções de prevenção, estimuladas pela OMS, serão tônicas percorridas durante a primeira parte.

desenvolvem por meio de artifícios representacionais, operantes a partir de magia, estética e simbolismo. Conquanto, acredito que as concepções contemporâneas sobre a eficácia dos ritos de cura precisam ir além dos rígidos modelos levistraussianos (da eficácia puramente simbólica), agregando-os aos princípios da representação performática ritualística, sendo também possível dialogar com investigações etnográficas trazidas pelos paradigmas “da experiência” e “da corporeidade” (DOUGLAS, 1988; TURNER, 1995; SOUZA, 2003; LE BRETON, 2003; 2006; 2011; BASTOS *et al.*, 2007; CSORDAS, 2008; FLEISCHER *et al.*, 2010).

Neste ponto, concordo com Douglas (1988), Turner (1995), Le Breton (2003; 2006; 2011) e Csordas (2008) ao pensarem na própria experiência corporal, enquanto sendo mediada culturalmente, ao mesmo tempo em que o corpo humano serve de “*locus* primordial” para a compreensão da sociedade e da cultura. Acredito que a eficácia dos tratamentos com a ayahuasca também – mas não apenas - repousa nas performances tanto rituais, quanto nas experiências corporais, pois as sensações do corpo são de fundamental importância para o desenvolvimento deste “drama pedagógico” e ritualístico. Douglas (1988) reforçou a inter-relação histórica e cultural sempre mantida entre corpos humanos e “estruturas sociais” nos sistemas ditos “tradicionais”.

Tais perspectivas me fazem refletir sobre a fenomênica amplitude do conceito de corpo por meio, agora, da definição de “corporeidade” (definida como a experiência consciente dos sujeitos de ser e de existir dentro do próprio corpo orgânico), na medida em que admito que as práticas e as instituições “constroem” corpos específicos e estes mesmos corpos “constroem” as suas práticas e instituições. No caso do fenômeno que me propus a investigar (o abuso e a dependência e seu tratamento religioso promovido por um novo modelo terapêutico, que se utiliza da bebida ayahuasca) o “objeto” que será acompanhado e discutido (ex-usuários “*tratados*” ou “*em recuperação*” no CAFJ) à luz do paradigma da corporeidade, me fez refletir sobre a construção fenomenológica de corpos, tanto no “mundo desviante” – corpos de usuários abusadores ou dependentes – quanto no mundo religioso compactuado pelo povo deste Terreiro, que busca evitar danos, problemas e doenças gerados por “usos disfuncionais” de psicoativos.

Corpos que por algum motivo, que consta em suas trajetórias biográficas, precisaram transformar-se a nível biológico, psíquico, moral e social. Isto também me faz refletir – pensando em Lévi-Strauss (1976) - nas curas espirituais como “ciências do concreto”, onde a arte de curar exige aprimoramento de curandeiros e suplicantes. Estas

“ciências populares” não abrem mão de suas terapias imaginativas, nas quais *pacientes* e curadores dão livre sentido às suas performances corporais e pedagogias ritualísticas.

A escassa literatura nos revela os intrínsecos processos de cura e transformação vivenciados por adeptos de tradições ayahuasqueiras, especialmente, no que tange ao tratamento das dependências (MABIT, 1992; 1995; BARBOSA, 2001; MERCANTE, 2007; 2009; 2013; ROSE, 2005; RICCIARDI, 2008; 2013; LABATE *et al.*, 2009; GOMES, 2011). Observamos Centros e Igrejas da ayahuasca como “espaços morais”, que previnem, curam e reduzem danos promovidos pelo uso abusivo de psicoativos.

Agências religiosas contemporâneas fomentadoras de êxtase e mudança comportamental frente ao reajuste deste “desvio social”. Dentro deste cenário (“campo ayahuasqueiro”³²), os grupos dissidentes, ou melhor, as novas unidades representam agências extraoficiais, que também se utilizam da bebida para fins religiosos, mesmo não sendo vinculados institucionalmente aos grupos tradicionais, representando desmembramentos e dissipações, que seguem, ou não, os parâmetros estéticos, ritualísticos e doutrinários, principalmente, oriundos das tradições daimistas³³ e udvistas³⁴ (MILANEZ, 1993; LABATE, 2004a; LIRA, 2009a; BITTENCOURT, 2015).

Mesmo que o tratamento da dependência não seja um objetivo explícito das práticas dos Centros ayahuasqueiros oficiais brasileiros, constatamos a emergência de modelos singulares de tratamento, perante o acompanhamento empírico de casos, coleta de dados e relatos sobre procedimentos de tratamento, redução de danos e até mesmo a cura do uso abusivo e dependente de substâncias. Também observei teoricamente, que no campo religioso da ayahuasca, os modelos tendem a emergir tanto nos grupos tradicionais – Barquinha, Santo Daime e UDV³⁵ – quanto nas suas dissipações e novas unidades. Apesar das divergências estéticas entre ritos, mitos e doutrinas constato a persistência de uma representação moral comum a estes sistemas simbólicos e que parece nortear todos os tipos de modelos, que se pretendem Trabalhar com esta bebida.

³² Conceito que será revisto com detalhes no decorrer de nossa segunda parte.

³³ Daimistas são identificados por grupos e sujeitos norteados pela “*Linha Daimista*”, seja a mesma referente ao Alto Santo (fundado em Rio Branco no início do século XX, pelo maranhense Mestre Raimundo Irineu Serra) ou ao ICEFLU (dissidência do Alto Santo estabelecida, também em território acreano, na segunda metade do século passado pelo amazonense Padrinho Sebastião Mota de Melo). Outros ditames biográficos podem ser consultados no sexto capítulo.

³⁴ Udvistas são considerados grupos e sujeitos, que são norteados espiritualmente pela Linha da União do Vegetal, estabelecida em Porto Velho, na segunda metade do século XX pelo baiano Mestre José Gabriel da Costa. A biografia do Mestre, assim como o histórico desta doutrina, também constam no sexto capítulo.

³⁵ As Linhas Daimistas, Udvistas e da Barquinha representam as principais religiões ayahuasqueiras brasileiras. Outros pormenores encontram-se acessíveis durante a segunda parte.

O uso, abuso e dependência são vistos aqui como doenças do corpo, do espírito e da sociedade, que precisam ser cuidadas e tratadas na sua mais complexa totalidade, em prol do “bem estar” dos grupos, das famílias, da sociedade e dos próprios sujeitos acometidos pela patologia aditiva. No Flor de Jasmim detectei que o adicto tende a ser acolhido enquanto sujeito que precisa ser tratado e curado, embora o sucesso desta cura seja atribuído à sua própria “*força de vontade*”. O olhar etnocêntrico sobre tal fenômeno pode chegar à errônea conclusão de que o dependente abandona seu “*vício em drogas*” pela simples substituição de sua “substância problema” ou “substância de preferência” pela ayahuasca. Outra visão superficial e reducionista poderia ainda conceber que a eficácia dos ritos - que promovem estados ampliados de consciência e percepção – repousa unicamente no simples fato de que tais sensações extracorpóreas fazem o sujeito refletir sobre seus atos na vida e nas suas relações com o mundo.

Contudo, também acredito na possibilidade de uma ampla reflexão sobre a relevância dos fenômenos da sociabilidade religiosa, diante da análise das eficácias, mas também das ineficácias, deste procedimento terapêutico popular. Durante o processo de sociabilidade no CAFJ detectei o compartilhamento público de conselhos e exemplos de vida de outras pessoas, que passam, ou passaram, por problemas semelhantes aos atores *em tratamento*; o que não deixa de favorecer um sentimento de cumplicidade, pertencimento e companheirismo, no qual é comum a introjeção de valores morais e comportamentais (GODBOUT, 1988; ALVES, 1994; MINAYO, 1994; CAILLÉ, 2002a; 2002b; BASTOS *et al.*, 2007; FERNANDES, 2007; QUEIROZ, 2007). O convívio dos sujeitos nesta comunidade de origem, a doutrina seguida (definida por *Umbandaime*), os estados ampliados de consciência emergentes após a ingestão da bebida, os laços construídos e mantidos entre *adeptos* e *visitantes* parecem promover a mudança comportamental do *paciente* para com as suas famílias, mas também para com o mundo e a sociedade. Os estigmas são aqui reduzidos e os sujeitos são apresentados a uma nova ordem social e espiritual.

Durante minhas inspeções etnográficas busquei acompanhar os casos encontrados em campo, na tentativa de entender os processos dos atores abordados e referentes não apenas à recuperação total de “vícios”, mas também busquei enfatizar casos e situações de *pacientes* do Terreiro, que tiveram recaídas e muitos outros, que reduziram drasticamente o padrão de uso anterior devido à sua participação nesta irmandade ayahuasqueira. Perante observância deste cenário, alguns fatores surgiram como pertinentes para o norteamo da presente análise, onde detectamos o tratamento

e a possível cura para adicção, primeiramente, não sendo atribuídos apenas às propriedades psicoativas da bebida. Em segundo lugar, tais encadeamentos reforçam não ser o tratamento e a cura formas simplistas de “substituição” de uma “*droga*” por outra, como acusa o senso comum. Por último, não constatei dentre os atores nenhum tipo de compulsão ou abstinência devido à falta de *Daime*, posto que muitos entrevistados afirmaram terem passado longos períodos sem consagrar a substância, não sendo acometidos por nenhum sinal de compulsão, tolerância ou abstinência³⁶.

Aqui, a cura parece ocorrer como decorrência de um complexo fenômeno terapêutico, no qual atuam importantes elementos socioculturais, tais quais: o sentimento de grupo fomentador de acolhimento, pertencimento e solidariedade; as performances ritualísticas, onde há ingestão controlada do sacramento psicoativo e sucessivas experiências corpóreas, dramáticas, psíquicas e espirituais; as mensagens morais expressas antes, durante e depois das Sessões por Janaína e seus seguidores, que podem ou não *Aparelharem* entidades “*auxiliadoras*”; as músicas, Hinos, batuques e melodias com apelo estético, reflexivo, persuasivo e sentimental; as doutrinas orais deixadas pelo Mestre Irineu e pelo Padrinho Sebastião - fundadores das Linhas daimistas - na forma de exemplos de vida e humildade, além da *força de vontade* para mudar desenvolvida nos sujeitos em comunhão com o chá.

Dentre tantas coisas vividas em campo, direcionei minha atenção aos *pacientes em recuperação*, assim como detectei como os mesmos eram vistos no Terreiro, notando a existência de “atenções especiais” para com os mesmos, de modo que os casos demonstrados ilustram como são articuladas as estruturas, os agentes (físicos e metafísicos) e as redes sociais relativas ao recobro. Aqui, a família dos desditosos tende a participar da recuperação dos *pacientes*, podendo ser considerada um dos elementos cruciais à reabilitação dos mesmos. O modelo destina aos *recuperados* possibilidades de reinserção social, apresentando-os uma nova condição de vida. Desta feita, busquei identificar quais foram às principais mudanças sentidas pelos atores, após suas inserções no grupo, embora eu também precisasse sondá-los sobre outros eventuais atendimentos médicos, religiosos e ou psicológicos passados, ou não, pelos interlocutores, visto que objetivei esboçar um pequeno esquema etnográfico relativo ao trânsito dos sujeitos, que

³⁶ Concepção técnica estipulada pela OMS, em se tratando de sintomas físicos e psíquicos sentidos por usuários disfuncionais na ausência de suas substâncias de preferência, embora também seja reinterpretada e reformulada pelo modelo terapêutico do CAFJ. Sobre o conceito clássico de abstinência consultar o terceiro capítulo da primeira parte, enquanto a aplicabilidade de tal definição no Terreiro poderá ser consultada durante a terceira parte, em especial, nos dois últimos capítulos, que compõem a mesma.

trafegam numa vasta gama de possibilidades inerentes ao itinerário terapêutico disponível em nossa sociedade (LAPLANTINE; RABERYON, 1989; ALVES; MINAYO, 1994; CANESQUI, 1994; MEDEIROS, 2002; FLEISCHER *et al.*, 2010).

Percebo que a ayahuasca parece exigir um “pacto” com os sujeitos que a comungam. Uma aliança primeiramente orgânica, para que o corpo da pessoa possa “absorver” a substância e com ela se acostumar, sem ser acometida por possíveis “transtornos” físicos ou psíquicos, como vômitos, diarreias, náuseas e ou medo durante as experimentações. Os próprios efeitos farmacológicos da beberagem - além das doutrinas - parecem interditar algumas substâncias, incluindo determinados alimentos, o próprio álcool e outros psicoativos, que “*não se dão bem*” quando consumidos paralelamente ao chá. Daí o uso da ayahuasca ser um fator importante para a redução dos danos e supostos malefícios ou doenças causados por “vícios”, “*má alimentação*” ou “*maus costumes*”. É como se a pessoa se reencontrasse na vida espírita, pactuando com a bebida, revendo conceitos e tentando “*viver melhor*”.

VI. O desenho da tese

Nada obstante sabemos que certos conceitos como, os de “drogas”, “licitude”, “ilicitude”, “marginalidade”, “doença”, “dependência”, “compulsão”, “corpo”, “saúde” e “tratamento” não surgem exclusivamente no Terreiro do Flor de Jasmim, sendo suas construções erigidas histórica e socialmente por determinadas agências e agentes, que se propõem a estipular “representações” e “ações” sociais para determinadas “problemáticas”, entre elas o uso, o abuso e a dependência em psicoativos. Tampouco a prática intitulada em campo por *Umbandaime*, assim como experiências de êxtase, incorporação e transformação propiciadas pelo uso ritualístico da ayahuasca e outros “enteógenos” ³⁷, sejam exclusivos desta Casa *afro-ayahuasqueira* alagoana. Julgo injusto lidar com estas temáticas como se as mesmas representassem “coisas dadas”, “verdades absolutas” e, por isto, “indiscutíveis”. Neste sentido, não abro mão de revisões e discussões iniciais nos campos sociológico, antropológico e também historiográfico, no intento de refletir sobre a complexidade e a lógica destes conceitos, averiguando criticamente seus alcances atuais, reformulados por este saber local.

³⁷ A terminologia enteógeno também será debatida no quarto capítulo da segunda parte, uma vez que esta denominação aparece mais condigna às representações e experiências sentidas pelos atores com determinadas substâncias vegetais, que fazem seus usuários nutrir a sensação de interiorização divina, momentos nos quais se afirma que a divindade está dentro dos próprios sujeitos.

Acredito na possibilidade de uma construção textual e hermenêutica hábil à “desnaturalização” e “desmistificação” de alguns conceitos essenciais à seguinte análise, almejando, na medida do possível, a manutenção de um diálogo crítico e construtivo com outras ciências. Por conseguinte, antes de debruçar-me sobre as explicações de campo, por meio da interpretação dos dados etnográficos concernentes à análise do Terreiro, julguei necessário trazer algumas revisões historiográficas e ensaísticas, que serão apresentadas no decorrer da tese. Para tal estipulei um desenho epistemológico audaz e enriquecedor, que, acredito, auxiliará ainda mais para o enriquecimento da discussão de certas tônicas encontradas em campo (Figura 01).

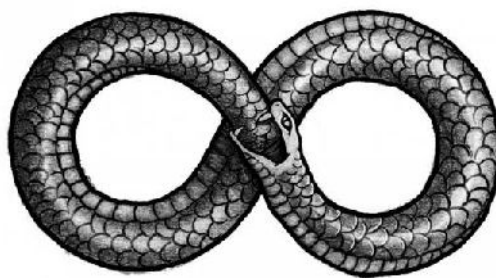


Figura 01. Símbolo “Ouroboros”, representando o “infinito” e o “eterno retorno”. Artista desconhecido. Obtida em: <http://mythologian.net/wp-content/uploads/2013/10/Ouroboros-dragon-serpent-snake-symbol.jpg> Acesso 02 Jun. 2015.

Compartilhado por diferentes culturas e civilizações o símbolo “Ouroboros”, mormente, representa os ciclos da vida, incluindo o nascimento, o crescimento, o desenvolvimento e a morte dos seres em contínua interação com o infindável universo. Costuma, a depender da cultura, ser personificado na figura de dragões e serpentes, que engolem as próprias caudas, figurando, assim, o ininterrupto movimento vital entre vida, morte e recriações, sempre em consonância com o cosmos. Nas culturas e práticas antepassadas - especialmente dentre antigos egípcios, chineses, hinduístas, nórdicos, astecas, mas também dentre alquimistas mouros – o símbolo ensejava o fenômeno do “eterno retorno” (ELIADE, 1985). Regresso infinito das coisas ao ponto de partida inicial, numa “dança cósmica” e “hologramática”, onde as fases podem ser isoladamente vistas e previstas pelos seres que “bailam” nesta “cósmica sinfonia”.

A figura foi escolhida como desenho fenomenológico para a tese, tendo em vista vários motivos. Primeiramente, em virtude de ser capaz de ilustrar com precisão a estrutura textual, por mim adotada, na qual os capítulos - que compõem três partes principais - podem ser lidos e apreciados isoladamente, embora estejam implicitamente interligados em perspectiva hologramática, onde as partes contêm o todo e o todo, até

certo ponto, contêm suas partes. A preferência por esta produção literal em hipótese alguma se mostra aleatória, havendo um sentido implícito para sua concretização.

Ao assim proceder, logicamente, tenho ciência de que alguns leitores podem julgar, que eu “quebrei o encanto do campo” e, por conseguinte, “violei” os “dogmas” e “princípios” antropológicos, dado que, após esta introdução, o campo ficará momentânea e propositalmente “em suspensão”, até ser retomado na terceira e última parte. Para estes “leitores apressados” na busca de uma objetividade imediata e local, aconselho – sem maiores comprometimentos literais – avancarem daqui para a terceira parte, onde os dados etnográficos são apresentados com maior clareza. Caso queiram, podem ainda “retornar” à “cabeça da serpente” (representada por esta “introdução”), percorrendo as partes iniciais em sequência, ou não, a depender dos seus interesses.

Àqueles que se dispuserem à compreensão crítica da lógica de certos conceitos podem percorrer o “corpo da serpente”, partindo para as primeiras partes, onde encontrarão capítulos envolvendo tônicas particulares. Acredito que esta experiência será mais construtiva, de modo que ao chegarem à “cauda da serpente” (nas “considerações parciais”) os leitores terão adquirido subsídios frente à compreensão de que o entendimento dos processos culturais e sociais continua, e sempre continuará “em aberto”, tanto no que toca ao conhecimento científico, quanto às coisas da vida, uma vez que nenhum saber é capaz de encerrar as verdades em si, estando os conhecimentos e as culturas – tais quais os seres e as coisas no mundo – em constantes interações, construções e engajamentos (INGOLD, 1990; 1991; 2000; 2002; 2004; 2006; 2012).

A escolha do *Ouroboros* como estrutura textual também é justificável, quando percebemos que estas noções de “infinidade”, “relação com o cosmos” e “eterno retorno” mostram-se conteudisticamente presentes nas experiências ayahuasqueiras como um todo, assim como em seus mitos e sistemas de crenças, que não se restringem às religiões brasileiras, que fazem uso deste enteógeno. Histórias cosmogônicas envolvendo “*serpentes cósmicas*”, que criaram o mundo e o universo representam metáforas comuns aos mitos de quase todos os povos ameríndios, que fazem ou não o uso tradicional desta substância (KEIFENHEIM, 2002; LUZ, 2002; SHANON, 2002).

Seguindo a descrição de nossa “serpente textual”, logo na primeira parte encontraremos três capítulos pontuais, cada qual, lidando com temáticas distintas, embora interligadas. No primeiro capítulo entraremos em contato com a história das substâncias psicoativas e da mente humana rememorada, desde tempos mais remotos em suas várias modalidades de usos, incluindo, consumos para fins alimentícios,

terapêuticos, mágicos, religiosos, estéticos, lúdicos e imagéticos. Nesta oportunidade vislumbraremos as relações históricas e culturais mantidas entre o uso de psicoativos e as estruturas sociais, demonstrando agências e agentes tradicionais e ocidentais, que se propuseram a manipular, consumir e distribuir estas “substâncias especiais” nos tempos antigos, tanto no “Velho”, mas também no “recém-descoberto Novo Mundo”.

Nas sociedades tidas como tradicionais indicaremos como tais elementos eram cercados por poderosos tabus, arcanos e precauções, embora não observemos o surgimento de “proibições globais”, tampouco a emergência da patologia da adicção nos contextos históricos, sociais e etnológicos, antes do contato entre os dois Mundos, estando tais substâncias “controladas” efetivamente por ritos, mitos, “regras compulsórias” e sanções sociais formais ou informais, cujo modo de produção, consumo e distribuição de substâncias repousava em sistemas de dádiva e reciprocidade.

O aflorar da “secularização” no mundo ocidental e seu modo de produção capitalista - operante por meio de agências norteadas pelo biopoder - serão temáticas percorridas no segundo capítulo, onde acompanharemos o histórico de conceitos como os de “crime”, “desvio”, “estigma” e “patologias” ideologicamente associados ao consumo de psicoativos. Trarei, nesta oportunidade, diálogos e críticas direcionadas às internacionais conversões e políticas “proibicionistas”, que, a meu ver, acentuam os danos referentes ao consumo de psicoativos, estigmatizando historicamente substâncias e usuários classificados como desviantes ou “*outsiders*” pela sociedade majoritária.

Desviantes que pela desídia moral são rotulados, acima de tudo, como “doentes mentais”; assunto que finaliza nossa primeira parte com o terceiro capítulo relacionado às questões envolvendo saúde, doença, corpo, usuários, abuso, dependência, danos, riscos e prevenções. Tônicas, aliás, estipuladas homogeneamente por agências biomédicas, em especial, pela Organização Mundial de Saúde (OMS). Primordialmente este capítulo propende-se aos debates críticos sobre certas “categorias patologizantes”, no intento de revelar a rigidez destas categorizações, ao mesmo tempo em que trarei implícita a relevância dos achados sócio antropológicos referentes aos usos e usuários de psicoativos, mas também discorrerei sobre a condição corpórea, ou melhor, a “corporeidade” dos atores acometidos por “patologias morais” no Ocidente, assim como os processos sociais e culturais em torno do adoecer, do tratar e do se curar; encadeamentos manifestos pelo princípio da intersubjetividade.

Durante a segunda parte – formada por quatro capítulos - faremos uma imersão profunda no universo da ayahuasca e da espiritualidade popular brasileira, momentos

nos quais convido os leitores a visitarem, mesmo que rapidamente, alguns seguimentos culturais que fazem uso deste chá. Abrindo esta parte, no quarto capítulo apresentarei algumas questões relativas às perspectivas ameríndias, onde os saberes sobre esta bebida encontram-se historicamente enraizados. Aqui teremos a oportunidade de conhecermos o fenômeno do uso da ayahuasca entre povos indígenas locais, mas também dentre vegetelistas urbanos e rurais, contextos os quais as práticas de cura, magia e feitiçaria coadunam-se ao cristianismo rural em modalidades específicas de consumo do chá e de outras “*plantas de poder*”³⁸. Neste capítulo ainda testemunharemos como estes saberes vêm sendo “utilizados” no aflorar de modelos contemporâneos sul americanos e que se permitem ao diálogo entre conhecimentos médicos, psicológicos e espiritualistas voltados ao recobro da saúde, em especial da recuperação da dependência em psicoativos.

No quinto capítulo trarei breves reflexões sobre a noção de “sincretismo religioso” dos cultos espiritualistas populares, posto que ao se tratar de religiões brasileiras da ayahuasca vemos este termo surgir na bibliografia especializada como condição “dada”, sendo, algumas vezes, substituído pela noção de “ecletismo”, sem maiores contextualizações históricas, filosóficas e antropológicas. Aqui julgo essenciais explicações que forneçam reflexões sobre o pensamento social a respeito das práticas religiosas dos “subalternos” no Brasil, incluindo o Xangô, o Candomblé, a Macumba, o Catimbó, a Umbanda, a Pajelança, o Tambor de Mina e os cultos ayahuasqueiros emergentes em contexto amazônico, sendo balizados pela ideologia republicana do “embranquecimento”, que vislumbra no espiritismo kardecista um norteamento simbólico e referencial. Questões envolvendo os ilusórios ideais de “pureza” e “impureza” de certas tradições também serão abordadas neste capítulo, que, além disso, se pretenderá ao esclarecimento sobre a “criação” dos crimes de “charlatanismo” e “exercício ilegal da medicina”, inseridos no Código Penal brasileiro desde 1890.

Convidamos os leitores a empreenderem reflexões sobre os processos de “desincretização”, “sincretismo afro-amazônico” e “ecletismo”, para então podermos chegar à compreensão de como se deram os processos simbólicos, históricos e institucionais diante do surgimento das religiões brasileiras da ayahuasca, cujas vidas dos fundadores serão revisitadas no sexto capítulo, no qual buscarei partir de suas biografias, trazendo as trajetórias dos mesmos enquanto agentes históricos de cura e

³⁸ Os termos “*planta de poder*”, “*planta professora*” e “*vegetal doutor*” são comumente utilizados por usuários da ayahuasca e de outros enteógenos, cujos detalhes constam no quarto capítulo.

transformação social, que, por intermédio do chá e suas doutrinas, tratavam e cuidavam de vários infortúnios e condições desfavoráveis em inóspitas terras amazônicas, durante os ciclos do extrativismo gumífero nacional, que se estendeu por todo o século XX.

Iniciarei este capítulo abordando o papel do uso da ayahuasca dentre os seringueiros, continuando a narrativa com a fundação das matrizes ayahuasqueiras do Santo Daime (Alto Santo e ICEFLU), da Barquinha e da União do Vegetal, cujos históricos serão revelados. Aqui, paralelamente, teremos acesso à parte da lógica destes sistemas simbólicos, assim como as respectivas questões institucionais, que se fizeram pertinentes após o falecimento dos fundadores e posteriores processos de expansionismo, quando algumas destas tradições conquistaram centros urbanos nacionais e estrangeiros. Concomitantemente, neste capítulo, tentarei demonstrar os movimentos de proximidade e ou afastamento mantidos por algumas destas religiões, no concernente aos elementos advindos de matrizes africanas e vegetalistas, tendo em vista a preocupação mantida por alguns centros mais tradicionais – “racionais” e “burocráticos” – operantes em termos ortodoxos e legalistas, buscando afastar suas práticas religiosas das práxis subalternas e curandeirísticas.

Finalizando esta segunda parte histórica e revisional, os leitores se depararão com o sétimo capítulo, onde descreverei os principais modelos de tratamento emergentes no campo religioso da ayahuasca no Brasil, assim como seus transcursores históricos e legais referentes à “relativa legitimidade”, porém sem esquecer-me dos processos que levam ao surgimento das novas unidades e seus consequentes modelos de terapia, que buscam assistir não apenas atores dependentes e abusadores de psicoativos, mas todas as patologias, que assolam os sujeitos em suas condições citadinas e contemporâneas. Neste momento pretenderei discorrer a respeito do histórico da legalidade da ayahuasca em *terras brasílicas*, num cenário bastante conflituoso, onde observamos as irmandades usuárias do chá em disputa de poder, trocas de acusações, desmembramentos, desentendimentos e dissipações; fatores que surgem como cruciais para o sectarismo diante da fundação de novas unidades emergentes no cognominado “campo ayahuasqueiro brasileiro”, onde a identidade religiosa aparenta estar sempre em jogo e negociação, assim como questões alusivas às práticas envolvendo a cura mística.

Devido a retrógrados processos legais e institucionais, ainda prementes no país, observamos certos grupos “omitirem publicamente” o exercício do recobro promovido

pela ayahuasca, enquanto outros³⁹ - especialmente algumas novas unidades dissidentes - atuam em várias frentes assistencialistas, sendo muitas vezes suas terapias revestidas de caráter ritualístico e simbólico; condições, aliás, inerentes à legalidade da substância.

Continuando com a descrição de nossa metafórica “serpente textual”, encontramos a terceira e última parte da tese, na qual os achados de campo serão destrinchados ao longo de cinco capítulos etnográficos e descritivos. No oitavo capítulo, os leitores terão acesso ao histórico institucional do Flor de Jasmim; uma antiga filial do ICEFLU, hoje liderada por Janaína, que decidiu romper com a instituição oficial, seguindo um “caminho próprio”, ao reinterpretar antigas tradições, estabelecendo novos cultos e visando o diálogo de práticas umbandistas e daimistas, mesmo estando o sistema simbólico “aberto” a outras influências, como o espiritismo kardecista, filosofias orientais e técnicas vegetalistas destinadas ao recobro da saúde, especialmente, da população local, vista enquanto desassistida e bastante necessitada. Veremos a importância de certos personagens no histórico deste Centro, ao mesmo tempo em que pretenderei demonstrar o perfil socioeconômico dos frequentadores do Terreiro, cujo cotidiano é absorto de conflitos e turbulências intrínsecos e extrínsecos.

Durante o nono capítulo, eu explanarei algumas concepções locais sobre magia, feitiçaria e contra magia, tendo como base empírica os dados elencados em campo e a literatura especializada referente ao recente fenômeno da *Umbandaime*, uma vez que, no Terreiro verificamos conjuntamente o aflorar de êxtases de exorporação (tidos como “*Mirações*”) e incorporação (vistos como “*Aparelhamentos*”). Eventos performáticos, que possuem forte representação para o saber local, que busca hierarquizar entidades, coisas e sujeitos, tendo em vista os comportamentos dos mesmos na condução de suas vidas, dentro e fora do Terreiro. Verificaremos a lógica do conceito de “*rede aborígene*”, que é visitada diante do consumo do *Daime*, momento no qual os sujeitos acessam o “*plano espiritual*”, permitindo-se ao “*recebimento*” de entidades “*do bem*”, enquanto as “*do mal*” são exorcizadas dos *Aparelhos*, caso se manifestem.

Quando “*baixam*” as “*entidades do bem*” as mesmas são apreciadas em suas mensagens, aparições, conselhos e passes destinados àqueles que mais precisam destas “*dádivas celestiais*”. Na construção e posterior mapeamento das ações dos sujeitos que acessam o plano da imagética *rede aborígene*, os “*bemcumbeiros*” conseguem proteger a si e aos outros dos ataques místicos dos “*malcumbeiros*”, que continuamente

³⁹ Embora verifiquemos o exercício pleno das práticas de cura nos sistemas doutrinários daimistas do Alto Santo e do ICEFLU, além da Linha da Barquinha.

emitiriam “*setas malignas*” contra o povo deste Terreiro, protegido por lideranças e colaboradores inseridos no mundo animista de uma peculiar “*magia ayahuasqueira*”.

Os cerimoniais ritualísticos comuns ao CAFJ serão demonstrados no décimo capítulo. Vistos pelo prisma da performance, da corporeidade e da pedagogia religiosa buscarei descrever: os *Trabalhos do Fogo*, ritos direcionados ao recobro de vivos e mortos e que ocorrem quinzenalmente no Terreiro, onde os preceitos simbólicos da Umbanda e do Santo Daime, até certo ponto, se coadunam; os *Ritos de Feitio*, sempre destinados aos santos e Orixás louvados pela Casa, entre eles, Iemanjá, Ogum, São Miguel e Iansã, onde o chá obtido – considerado “*ouro do chá*” - é fornecido às entidades, de modo que os tradicionais “*sacrifícios de sangue*” são, aqui, substituídos pela “libação vegetal”, destinada às entidades em seus respectivos dias comemorativos. Por fim, o décimo capítulo termina por descrever a “*Missa de Finados*”, ritual fúnebre, que ocorre durante todas as primeiras segundas feiras de cada mês. Este rito é visto localmente pela ótica da assistência e da “*caridade extrema*” aos desencarnados. Paralelo à descrição dos cerimoniais, busquei trazer a experiência dos atores com ayahuasca em cada um destes ritos; estratégia que acredito ter enriquecido ainda mais a compreensão da lógica destes encontros, que têm em comum a consagração do *Daime*, imersa num poderoso sistema de dádivas compactuado por humanos e não humanos.

O décimo primeiro capítulo desta última parte é dedicado à descrição e análise do modelo terapêutico compactuado localmente e que se pretende assistir as mais variadas formas de patologias e sofrimentos, estando Janaína em contínua comunicação com os seres astrais, tidos como “*verdadeiros doutores*”, que – por meio de *Mirações*, mensagens ou *Aparelhamentos* - a auxiliam no fabrico artesanal de remédios, utilizando-se de plantas encontradas na própria mata, conquanto todas as medicações manufaturadas artesanalmente levem o *Daime* (ou as “*plantas mestras*” que o compõem) em sua composição. Refletiremos sobre os conceitos locais de saúde, doença, corpo, espírito, cura, abuso e dependência em psicoativos.

Verificamos claramente o Terreiro funcionando 24 horas por dia a receber desditosos de múltiplas localidades, estando grande parte dos assistidos situados na cidade de Japaratinga e seus arredores. Veremos também como os “*chumbrosos*” (dependentes em psicoativos) recebem atendimento no Terreiro, descrevendo os processos de alguns com o *Daime*, quando os mesmos aceitaram participar da “*terapia da mata*”, nela permanecendo ou não “*internados*” durante alguns meses.

Por ter demonstrado na prática como o modelo funciona para casos gerais de doenças, tomei a liberdade de encerrar esta terceira parte com o décimo segundo capítulo, no qual busquei remeter os leitores diretamente aos casos e recorrências encontrados nas trajetórias biográficas dos *chumbrosos*, que encontraram assistência no Terreiro e que, conseqüentemente, trazem consigo históricos semelhantes, quando o assunto gira em torno dos pretéritos e atuais problemas com psicoativos. Neste instante nos debruçaremos respectivamente sobre quatro casos atendidos pelo CAFJ considerados como “*exitosos*” e mais três outros casos tidos como “*não exitosos*”. Analisarei cada caso em particular e no conjunto, para o entendimento de algumas questões envolvendo eficácia e frustração do modelo, diante de suas possíveis falibilidades. Verificaremos, por último, a relevância das redes sociais construídas em torno daqueles *em tratamento* e que - assim como os últimos - protagonizam papéis ativos na recuperação e reinserção social dos que são considerados *curados* no Terreiro.

Na “cauda da serpente” os leitores se depararão com as “considerações parciais”, onde demonstrarei outras possibilidades de estudo destas práticas ainda desmerecidas por serem desconhecidas empírica e academicamente, conquanto permaneçam operantes nos interstícios de nossas estruturas sociais a historicamente socorrer desditosos não contemplados pelos sistemas públicos de saúde, que ainda destinam estas práticas à lógica da irracionalidade, cujo raciocínio preguiçoso aufere unicamente suas eficácias ou ineficácias às propriedades químicas e biológicas da substância.

Preconceito tal, que faz com que certas terapias sejam marginalizadas e não “aproveitadas” diante do atendimento estatal àqueles que realmente padecem com uma doença “criada” por sistemas sociais, mas nem por isso deixada de ser sentida na pele, na mente e na vida daqueles que são por ela acometidos. Desta feita, acompanhamos nossas “medicinas naturais” serem desmerecidas pela lógica comum mecanicista e mercadológica, além do que seus práticos tendem a serem vistos pela ótica do “crime de charlatanismo”, “da loucura” ou do simples “entorpecimento”. Chego à conclusão de que as relações burocráticas e controladoras mantidas por determinados agentes em torno destes sistemas - e suas substâncias naturais - afeta diretamente a não inclusão das mesmas nos tratamentos públicos destinados à saúde no Brasil, que carecem urgentemente de novas perspectivas frente ao cuidar e ao tratar destes atores, mas que precisam ir além das simplistas lógicas mercadológicas e ideológicas do enclausuramento em massa, do internamento (compulsório ou voluntário) em clínicas psiquiátricas, do isolamento manicomial ou das Comunidades Terapêuticas evangélicas.

Será que um dia seremos capazes de humanizarmos tais sistemas de saúde, fugindo desta perspectiva imediatista e viciada na miséria de muitos para o lucro e sustento de alguns? Será que um dia as “*medicinas da floresta*”, pelo menos no Brasil, terão espaço dentre técnicas retrógradas de rotulação, vigilância, punição, medicalização e encarceramento? Estas são respostas que apenas o tempo poderá, ou não, responder, embora este trabalho se dedique à demonstração de como sujeitos e instituições populares podem se mobilizar dadivosamente para o “atendimento humanitário” de suplicantes; atitude que talvez tornasse os sistemas biomédicos um pouco mais humanizados, recíprocos e menos excludentes, embora o *hábitus* desta classe social ainda não se tenha voltado ao diálogo humilde e profícuo com estes saberes populares.

Acredito que outra explicação literal mostra-se pertinente, no tocante ao tempo nominal escolhido textualmente para as posteriores narrativas, visto que, a “cabeça da serpente” será a única parte de minha produção dissertativa, onde me utilizo da primeira pessoa do singular. Estrategicamente escolhi modificar o tempo nominal mais adiante, narrando – ao longo das três partes – conceitos, teorias e casos utilizando-me da primeira pessoa do plural; o “nós”, cuja lógica descritiva repousa, justamente, nos princípios dialógicos, que estes manuscritos almejam esboçar. O “nós” - vistos pelos leitores- daqui em diante condizem com esta tática epistêmica de caráter integracionista e interpretativista, não podendo ser confundido com uma “superioridade científica”, de um suposto “nós arrogante”, que enxergaria os discursos sociais nas “alturas do pensamento” inalcançáveis aos “sujeitos comuns”, muito pelo contrário!

Antes de prosseguirmos, gostaria de deixar claro para os leitores que o “nós” que irão encontrar no folhear desta tese condiz com os meus diálogos, envolvendo meus pensamentos, mas também os de autores e atores consultados durante a pesquisa; o que, de certa forma, reverberará na mente dos eventuais leitores em diálogo contínuo, pedagógico e construtivista com o texto, onde “nós” aprenderemos perenemente uns com os outros. Talvez isto ajude a explicitar possíveis perguntas como, por exemplo: “onde se encontra o autor no meio de todo este texto?” A resposta para esta e outras possíveis questões, acredito, virão no decorrer das páginas e capítulos seguintes, nos quais tenho certeza de que os leitores atentos me identificaram em cada palavra, linha, parágrafo, ponto e parêntese destas peculiares produções textuais. Porém cabe, sobretudo, reforçar que não apenas eu estou aqui, como todos “nós” estamos- e estaremos - em contínua dialogia. Que tenhamos então uma prazerosa leitura.

PRIMEIRA PARTE:
POR ENTRE DELEITES, DELITOS E PATOLOGIAS.
REFORMULANDO ALGUNS CONCEITOS HISTÓRICOS SOBRE AS
SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS E SEUS USUÁRIOS



Figura 02. *Witches in the Air.* Artista: Francisco Goya (1797).

Os deslimites da palavra

(Manuel de Barros)

Ando muito completo de vazios.
 Meu órgão de morrer me predomina.
 Estou sem eternidades.
 Não posso mais saber quando amanheço ontem.
 Está rengo de mim o amanhecer.
 Ouço o tamanho oblíquo de uma folha.
 Atrás do ocaso fervem os insetos.
 Enfiei o que pude dentro de um grilo o meu destino.
 Essas coisas me mudam para cisco.
 A minha independência tem algemas

ABERTURA DA PRIMEIRA PARTE

“Drogas, substâncias e psicoativos”. Mas afinal, de que “diabos” estamos falando?

Talvez, de todas as temáticas envolvendo a condição humana - ao longo da história de nossa espécie - a questão das “drogas” assuma relevância primordial perante os debates sociais, sempre envoltos numa complexa atmosfera cercada de mistério, misticismo, perigo, impureza, violência, curiosidade, lucro, pecado, prazer, êxtase, doença e temor. Buscar uma conceituação ideal, que consiga abarcar todas as nuances de um tema tão controverso - e, por consequência, repleto de tensões, disputas de poder institucionais, marginalidade e demais contradições históricas e sociais - não representa uma tarefa fácil, quiçá possível sem um posterior reducionismo acadêmico. Empreender qualquer documento textual destinado às áreas das ciências antropológicas e sociais, abarcando tamanha complexidade representa uma tarefa audaz, cuidadosa e nada confortável frente ao monopólio histórico de especialistas das áreas médicas, jurídicas e psicológicas, sempre a explicar os fenômenos em questão mediante a positivista exclusão fenomenológica dos essenciais processos históricos e socioculturais.

Naturalmente, com a contestação empírica desta imanente complexidade surge a preocupação do “aventureiro analista”, no que toca ao seu ponto de partida textual, mesmo porque agora cabe a este humilde e perspicaz escritor a perplexidade ao se deparar com a quantidade de estudos fomentados por autores das mais diversas áreas e escolas das ciências humanas, sociais, históricas, jurídicas e biomédicas. Ao longo desta primeira parte procuraremos dialogar, mas também criticar certas ciências “legitimadas socialmente” a tratar do fenômeno do uso, do abuso e da dependência em psicoativos, mesmo tendo clareza de que o assunto vem sendo tratado de forma reducionista e multifacetada, deixando-se de lado uma perspectiva transdisciplinar biopsicossocial.

Eventos históricos servirão aqui como apoio epistêmico; sempre revestidos de credibilidade fenomenológica, na medida em que compactuamos da crença relativa à total impossibilidade de se estudar a antropologia – ou qualquer outra ciência relacionada às nuances humanas e sociais – sem a compreensão mínima dos eventos de outrora, que fazem e sempre fizeram humanos, culturas e sociedades como hoje os conhecemos e antes os conhecíamos (SAHLINS, 1990). Durante esta primeira parte, procuraremos desenvolver breves explanações – cientes de nossas limitações frente à impossibilidade de conseguirmos esgotar o assunto - sobre determinados fatores globais, envolvendo a questão histórica dos psicoativos, mas também de seus usuários.

O conceito clássico de “droga” – cunhado pela OMS- mostra-se bastante falho e controverso. O termo, mediante tal denominação tecnicista, destinar-se-ia a qualquer tipo de substância extracorpórea que quando ingerida possa vir a causar qualquer tipo de modificação no metabolismo dos organismos vivos. Ora, convém ressaltar que a ampla variedade, quase inesgotável, de substâncias químicas, que agem diretamente nos corpos para determinados fins, exigiu uma classificação mais minuciosa por parte dos cientistas dedicados à temática, uma vez que praticamente todos os elementos químicos animais, vegetais e minerais consumidos no mundo têm alguma funcionalidade orgânica e metabólica, entre os quais podemos identificar rapidamente o café, o chá, o álcool etílico, o açúcar, o tabaco, a Aspirina®, as anfetaminas, algumas proteínas animais ou vegetais, a cocaína, o chocolate, as vitaminas, os anabolizantes, os sais minerais, os opiáceos, a penicilina, a maconha, o *crack*... Como é percebido, levando em conta o conceito clássico de “drogas”, constatamos ser esta lista quase que infindável.

Resta-nos uma definição mais restrita das substâncias, lidando especificamente com aquelas que, além de interferirem no metabolismo humano, influem diretamente no Sistema Nervoso Central; as chamadas “substâncias psicoativas” (NEWCOMB *et al.*, 1986; CARNEIRO, 1994; MACRAE, 1997; GALDURÓS, 1999; GIGLIOTTI; BESSA, 2004; SCHENKER; MINAYO, 2005; MOTA, 2008; FIORE, 2013).

A OMS também classificou tais substâncias enquanto “depressoras”, “perturbadoras” e “estimulantes” do Sistema Nervoso Central (SNC). Dentre os depressores estão, principalmente, o álcool etílico, fármacos tranquilizantes, barbitúricos, sedativos e ansiolíticos, além de opiáceos, inalantes e solventes. Na categoria de “drogas perturbadoras” do SNC encontramos a maconha, o ecstasy, o ácido lisérgico (LSD) e alguns “cogumelos alucinógenos”. Já dentre as substâncias que estimulam o Sistema Nervoso podemos citar a cocaína e seus derivados (como o *crack*), a cafeína, as anfetaminas e a nicotina. Fora a classificação bioquímica das substâncias, ainda nos deparamos com as complexas definições jurídicas de legalidade e ilegalidade das mesmas (SCZASZ, 1992; CARNEIRO, 1994; MACRAE, 1997; VELHO, 1998; BECKER, 1999; HENMAN, 2008; KARAM, 2008; FIORE, 2013).

Analisando-se ao pé da letra os conceitos mais “cl clinicamente corretos” como “adictos” e “dependentes”, deparamo-nos igualmente com uma classificação global e reducionista do comportamento dos mesmos. Os dependentes seriam atores que “apreciam demais” determinada(s) substância(s) a ponto de não conseguirem “funcionar bem” na ausência das mesmas ou delas se desvincular com facilidade. Eles

demonstrariam “resistência” e “compulsão” capazes de desviar a atenção da vida ordinária, que passa a ser norteadada pelo consumo de seu “psicoativo de preferência”.

A compulsão aparece enquanto elemento primordial no comportamento do adicto de acordo com o conceito clássico, que a qualifica enquanto fortes sentimentos de ansiedade, frustração e impotência capazes de mobilizarem os usuários na aquisição de substâncias, independente dos aparentes riscos, causas ou consequências dos usos disfuncionais. (ZINBERG, 1984; OMS CID-10, 1996; HELMAN, 1994; NUBILA, 2007; CARNEIRO, 2002; MOTA, 2008; ESPINHEIRA, 2009; FIORE, 2013).

Não só as substâncias foram classificadas em categorias fixas e engessadas, mas também seus usuários uma vez que todo sujeito usuário de psicoativos era – e de certa forma ainda o é – marcado pelo senso comum e demais instituições sociais pelo rótulo do “vício”, da “vadiagem” e da “vagabundagem” (GOFFMAN, 1982; ORTIZ, 1985; SCHWARCZ, 1993; CARNEIRO, 2002; MOTA, 2008). Partindo de uma perspectiva menos excludente conseguimos observar os usuários – e não mais “drogados” ou “viciados” – de substâncias psicoativas sendo classificados enquanto “experimentais”, “recreativos”, “abusivos” e “dependentes”.

Nesta definição, o usuário experimental seria aquele, que uma vez na vida fez o uso de determinado psicoativo sem voltar a fazê-lo. Desta forma, é sabido que praticamente todos os psicoativos podem ser experimentados apenas uma única vez por sujeitos tomados pela curiosidade ou pressão social. Os efeitos causados podem ser desagradáveis, além do medo do desconhecido e do risco eminente do uso, principalmente, se a substância for considerada “ilegal”. Tais possíveis eventos são considerados “reduzidores do avanço e danos” no uso, contrariando a ideia alarmista e fantasiosa – criada pela mídia, agências biomédicas, jurídicas e o próprio senso comum – de que há psicoativos que “viciam” já no momento da experimentação.

Usuários ainda podem ser “recreativos” ou “sociais”, caso tenham o costume de ingerir substâncias psicoativas em momentos específicos, junto a amigos, parentes e até mesmo sozinhos, obedecendo a rituais sociais e regras de consumo, agindo quase sempre de modo funcional, não trazendo – com este uso ocasional – grandes problemas para a sua vida, ou seja, mantendo o controle sobre a substância, estipulando momentos específicos, locais, motivos e companhias voltadas ao uso. Também é sabido que os psicoativos possuem caráter lúdico e recreativo, sendo consumidos para tal finalidade.

“Usuários problemáticos” estariam – segundo a OMS – a um passo da dependência; último estágio desta “carreira de usuário” (ZINBERG, 1984; MACRAE,

1997; VELHO, 1998; BECKER, 2009; FIORE, 2013). O “problemático” já começa a apresentar sinais disfuncionais, comprometendo os eventos e obrigações comuns no decorrer de sua vida rotineira, tais quais: o trabalho, o estudo e os relacionamentos sociais. O consumo da substância parece se sobrepor às regras e aos padrões diários, estando o usuário a fazer uso cada vez mais “descontrolado” da mesma. Usuários “dependentes” aparecem como sujeitos “cl clinicamente comprometidos”, por serem considerados “doentes mentais”, além de sua possível imersão numa “cadeia de eventos” geradora de possíveis “danos” e “patologias” decorrentes do “consumo indevido” de determinadas substâncias psicoativas.

Porém é preciso frisar que essa “carreira” em hipótese alguma pode ser considerada linear e uniforme, sendo inaplicável a todos os casos envolvendo a adicção ou o simples uso de psicoativos ⁴⁰. Certamente todo usuário dependente foi um dia experimentador, recreativo e abusivo, porém nem todo recreativo, abusivo e experimentador chegará inevitavelmente ao estágio da dependência, além do que, devemos ter em mente o fato de estas categorias merecerem revistação e críticas continuas por parte da antropologia, tendo em vista o caráter homogeneizante das ciências biomédicas (VELHO, 1998; BECKER, 1999; FIORE, 2013).

O fato é que constatamos a partir da história dos psicoativos - como será demonstrado no primeiro capítulo - contínuas e tênues relações mantidas entre as culturas humanas e estas “substâncias especiais” de caráter lúdico, embora, inicialmente, com finalidades médicas, artísticas, mágicas e religiosas. Por outro lado, observamos contínuas estratégias culturais de escolha e controle dos inebriantes que vêm sendo utilizados desde tempos imemoráveis, não apenas por humanos, mas também por animais. Ainda no primeiro capítulo esboçaremos algumas agências e agentes sociais responsáveis pela manipulação, produção, consumo e distribuição de psicoativos, seja nos primórdios das civilizações ocidentais, mas também em alguns povos tradicionais, que faziam - e ainda fazem - o uso de determinadas substâncias.

Neste momento refletiremos sobre tabus, leis, normas, rituais, monopólios de conhecimento, estruturas sociais e interditos, que envolveram o uso de psicoativos em tempos passados, buscando compreender as lógicas destes consumos, tanto na história de nossa civilização, quanto na dos agrupamentos tradicionais. Nestes contextos notamos a inexistência de patologias e danos à saúde- ou à sociedade - atrelados ao uso

⁴⁰ Retornaremos a este assunto no terceiro capítulo desta primeira parte dedicado exclusivamente à “patologia da drogadição” e seus modelos científicos para “prevenção” e “tratamento”.

abusivo de psicoativos, como é percebida na modernidade ocidental, especialmente, nas urbes industriais em processo de capitalização.

Este panorama histórico e econômico será revisitado durante o segundo capítulo, no qual discorreremos sobre conceitos socialmente construídos, como nos parece ser o caso da marginalidade, do crime e da segregação, em torno de usos e usuários de psicoativos; o que faz gerar - proposital e ideologicamente - o tráfico, a exclusão social, a corrupção, a doença e a violência frente a uma contínua produção de “outsiders”. Aqui, traremos reflexões sobre o impacto causado pelas políticas proibicionistas estadunidenses e os sistemas capitalistas diante do agravamento da “questão das drogas”, vista pelo prisma do “combate” e da “guerra” contra substâncias, mas também contra pessoas, que têm seus direitos humanos e constitucionais violados diante do controle, vigilância, clausura e extermínio das massas “mais perigosas”, devido ao fato de serem definidas (estigmatizadas) como o mal em si capaz de “poluir” a sociedade e suas estruturas. Num mundo de contrastes, fluxos e fronteiras detectamos o “saber poder” proibicionista expandindo-se durante quase um século nefasto de exclusão, pânico, alarmismo e rotulação moral, sendo, desenvolvidas poucas análises antropológicas e sociais voltadas às críticas concisas deste “modelo desumano” de excludente produção de marginalidade, miséria e patologias.

As tônicas envoltas da saúde e das doenças físicas e mentais serão retomadas no terceiro e último capítulo desta primeira parte, onde trataremos, basicamente, de questões relativas à transformação de “desvios sociais” em “patologias mentais” no mundo ocidental, tendo em vista os conceitos de abuso e de dependência em psicoativos; concepções estipuladas no século anterior por contínuas conversões internacionais da OMS. Aqui, convidamos nossos leitores a adentrarem na história de alguns conceitos como o de “vício”, “doença”, “deficiência” e “corporeidade”, trazendo novas perspectivas, no intento de desnaturalizarmos questões envoltas do corpo, da saúde e dos infortúnios, especialmente, àqueles que repousam em desídias morais.

Enfim, este capítulo final ainda tem por objetivo tecer algumas críticas e contribuições aos procedimentos oficiais biomédicos no tratar e no lidar das doenças de ordem psíquica, que carecem de análises qualitativas mais concisas do ponto de vista das ciências sociais, devido à possibilidade destas últimas de identificarem nas patologias como um todo um caráter intersubjetivo, onde sintomas, significados, sentidos, experiências e diagnósticos costumam circular em redes, agências e agentes envoltos dos infortunados.

Capítulo 01

Da magia à razão numa história de mentes, moléculas e civilizações

“As culturas variam enormemente no que diz respeito às suas escolhas dos alteradores de consciência que são considerados aceitáveis e daqueles que são censurados ou mesmo proibidos” (JOÃO FERNANDES, 2011, p.21).

1. Da magia das substâncias à ciência ocidental. Seguindo o fluxo das coisas

Grande parte dos estudiosos dedicados ao fenômeno do consumo humano de substâncias psicoativas afirma que nossas primeiras relações com os elementos e substâncias do Reino Vegetal, Animal e Mineral tiveram, pioneiramente, uma forte causa alimentar e nutricional. A convivência dos hominídeos numa natureza desconhecida e hostil teria favorecido – segundo alguns autores positivistas - observações e experiências sempre atentas às possibilidades de sobreviver e superar as pressões aleatórias daquilo denominado por “Seleção Natural” (DARWIN, 1988). Neste sentido, o etnobotânico McKenna (1995) propôs uma nova perspectiva para o entendimento da evolução humana, tendo em vista o suposto contato histórico e alimentar dos hominídeos com elementos psicoativos de origem vegetal, em especial os “cogumelos alucinógenos”, conhecidos há mais de um milhão de anos, época em que o gado começou a ser domesticado em Continente Africano.

Ele chegou à conclusão de que o comportamento dos animais é afetado perante ingestão proposital ou acidental de plantas possuidoras de “químicas exóticas”. McKenna (1995) acredita que as funções simbólicas, representacionais, linguísticas e sociais humanas também são alteradas e até mesmo influenciadas pela adição ou retirada brusca da dieta de metabólitos psicoativos. Suas observações começam no mundo primatológico perante detecção de preferências dos chimpanzés sobre determinados vegetais, que não teriam funções puramente nutricionais. Após pesquisa bioquímica e laboratorial foi detectada a presença de uma gama de princípios ativos presentes em 12 plantas utilizadas por populações de chimpanzés, sem propriedades alimentares aparentes, porém com funcionalidades curativas e intoxicantes. Perante as intempéries da Seleção Natural, McKenna (1995) observou os cuidados mantidos por ancestrais humanos ao ingerirem alimentos e substâncias desconhecidas:

Cada contato com um novo alimento, uma nova droga, ou um condimento estava carregado de risco e consequências imprevisíveis (...) Comer uma planta ou um animal é um modo de invocar o seu poder, um modo de assimilar sua mágica. Na mente dos povos anteriores à escrita raramente são claras as linhas divisórias entre drogas, alimentos e condimentos. Em nossa percepção do sabor e em nossa busca de variedade na sensação de comer, somos marcadamente diferentes até mesmo de nossos parentes primatas. Em algum ponto do caminho, nossos novos hábitos onívoros e nosso cérebro em evolução, com sua capacidade de processar dados sensoriais, uniram-se na feliz ideia de que a comida pode ser uma

experiência. Nasceu a gastronomia – para juntar-se à farmacologia – que certamente a precedeu, já que a manutenção da saúde através da dieta é vista entre muitos mamíferos. A estratégia dos primeiros homínídeos era comer tudo que parecesse comestível e vomitar o que não era palatável (MCKENNA, 1995, pp.30-31).

A teoria evolucionista de McKenna (1995) pressupõe o fato de que, em épocas de descoberta e crises nutricionais, nossos ancestrais experimentavam aleatoriamente os elementos encontrados na natureza. Caso os vegetais fossem comestíveis, saborosos, apetitosos ou tivessem qualidades especiais – fossem elas terapêuticas, mágicas e ou psicoativas – seus extratos, sucos e moléculas passavam a ser incrementados culturalmente nas dietas tradicionais. Mudança, excesso ou retirada brusca de determinadas moléculas, a partir de alteração da dieta representaria um fenômeno natural relevante e capaz de interferir no equilíbrio químico, mantido pelos organismos em *homeostase*⁴¹. Os seres vivos seriam, nesta lógica, capazes de regular internamente essa mudança de equilíbrio vital, até que a *homeostase* possa ser retomada, no entanto:

as influências mutagênicas crescerão e um número maior do que o usual de indivíduos será ofertado ao processo de Seleção Natural. O resultado dessa Seleção Natural são mudanças aceleradas na organização neural, nos estados de consciência e no comportamento. Nenhuma mudança é permanente, cada uma dá caminho à outra. Tudo flui (MCKENNA, 1995, pp. 31-32).

A partir do “sucesso” ou “insucesso” de tais experimentações, foram estabelecidos culturalmente critérios hierárquicos mediante as propriedades das plantas, que podiam servir para inúmeros fins. O cultivo de vegetais, a agricultura propriamente dita, parece ter surgido apenas no período neolítico (cerca de 10.000 a 12.000 a.C), como fruto de observação direta do comportamento e da fisiologia de certos vegetais, que foram selecionados por serem importantes nos seus mais diversos fins: alimentícios, medicinais, mágicos, religiosos, sedativos, filosóficos e alucinógenos (CHASOT, 2000). Durante este processo de “domesticação”, McKenna (1995) observa um tipo relevante de relação simbiótica construída ao longo dos tempos entre homens e plantas. Tanto humanos como vegetais, de acordo com McKenna (1995), adquirem ganhos efetivos e afetivos nesta associação, que tenta reduzir os efeitos da Seleção Natural.

Como já foi dito, o contato de nossos ancestrais africanos com os “fungos alucinógenos” do gênero *Psilocybe* ocorreu há mais de um milhão de anos em decorrência do início da bovinocultura, mesmo porque tais cogumelos têm como ambiente de existência e proliferação as fezes destes animais (MCKENNA, 1995;

⁴¹ Capacidade vital de todos os seres vivos, cuja função é a de regular os fatores internos que devem ser mantidos em condição estável a partir de constantes ajustes de equilíbrio dinâmico promovidos por mecanismos internos de regulação.

ESCOBAR, 2008). McKenna (1995) afirmou que, neste contexto, homens e fungos construíram uma relação de interdependência, de modo que ao mesmo tempo em que os humanos construíram simbologia, ritos religiosos, calendários, magia, filosofia, arte e demais representações sociais inspirados nas experiências divinatórias promovidas pela ingestão cultural destes cogumelos – tidos como comida ou até mesmo “*carne dos deuses*” – os mesmos também ganhavam em proliferação esporular e cultivo intensivo, garantindo a perpetuação de ambas as espécies ao longo de suas vidas no Planeta.

Gordon Wasson e Lévi-Strauss (1975c) apontam para os registros empíricos e científicos relativos ao uso de cogumelos psicoativos, que data de meados do século XVIII, onde já se tinha ciência de que os povos asiáticos no paleolítico, entre eles os *Kamchadal (Itelmen Koryak)*, *Chukchee* e *Yakaghir*, consumiam ritualmente alguns tipos de fungos, provavelmente cogumelos pertencentes ao gênero *Amanita*. “*Não faltam indicações para sugerir que o culto dos cogumelos teve uma extensão mais vasta na Europa, até uma época relativamente recente*” (LÉVI-STRAUSS, 1975c, p. 231).

Gordon Wasson *apud* Lévi-Strauss (1975c, pp. 232-233) acreditava que o “*Soma*” – potente psicoativo indiano encontrado nas escrituras célticas sagradas, cujos elementos naturais que constituíam a substância são até hoje desconhecidos pela história ocidental – seria elaborado a partir da ingestão do cogumelo desidratado ou mediante um composto de infusões aquosas ou leitosas de cogumelos *in natura* do gênero *Amanita* (*Amanita muscaria*, mais conhecido por “*Amanita mata moscas*”). O consumo ritualístico deste fungo endêmico a determinadas florestas asiáticas e europeias adquiriu forte característica simbólica e cultural dentre os antigos habitantes destas regiões. Não apenas a ingestão do fungo desidratado e preparo de infusões aquosas ou leitosas representavam formas antigas de extração das moléculas psicoativas de tais fungos. Nas palavras de Lévi-Strauss (1975c, pp.233-235), dentre os ancestrais siberianos:

A urina do consumidor de *Amanita* era altamente valorizada. Bebida por um comparsa ou pelo próprio intoxicado, ela tem o dom de causar ou renovar a mesma embriaguez provocada pelo cogumelo fresco, ou, mais frequentemente, seco. Ainda mais: os documentos etnográficos relativos aos Páleo-asiáticos fazem pensar que esta urina podia ser preferida à primeira substância; mais poderosa segundo alguns, ou, para outros, porque certos componentes químicos, existentes no cogumelo e responsáveis por sintomas desagradáveis, seriam eliminados durante sua passagem pelo corpo, enquanto que o, ou os alcaloides alucinógenos seriam preservados. Os Siberianos praticavam, pois, dois tipos de consumo diferentes: seja do próprio cogumelo, seja da urina expelida por uma pessoa em estado de embriaguez (...) o consumo de urina ocupa um lugar importante. Ele levanta mesmo a hipótese de que o complexo – religioso – poderia ter nascido da vizinhança das renas, pois estes cervídeos comem as *Amanitas* que os intoxicam também, e gostam muito da urina humana, gosto decuplicado quando esta urina contém os alcaloides do cogumelo. Estes animais, domesticados pelos Siberianos, teriam sido seus iniciadores, ao menos no que diz respeito ao consumo da urina contendo princípios ativos.

Tanto as descrições de Lévi- Strauss e Gordon Wasson (que chegam a abarcar os contextos ancestrais nos continentes europeu e asiático), quanto às observações inerentes à nova hipótese de McKenna (1995) sobre a evolução humana (em contexto africano) podem ser vistas como complementares. As três demonstrações afirmam que nossos ancestrais praticavam o que depois a ciência cartesiana veio a classificar de “etnofisiologia”, “etnofarmacologia”, “etnomicologia” e “etnobotânica”; “ciências mágicas” e tradicionais capazes de conhecer na prática a ação das substâncias e o funcionamento microscópico e macroscópico dos elementos naturais, a partir de experiências diretas inerentes à “ciência do concreto” (LÉVI-STRAUSS, 1976).

Nada impede em pensarmos que estes povos “*desprovidos de produtos químicos manufaturados, tenham explorado ao máximo as propriedades das substâncias naturais, as únicas de que dispunham*” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.235). Uma ciência tradicional, permeada por uma espécie de “imaginação selvagem”, capaz de agir conforme os princípios cartesianos da ciência ocidental e que acreditava que os elementos da natureza eram bons para pensar, antes de comer. Uma “etnociência” ancestralmente eficaz perante construção de conhecimento inspirado na descrição e na classificação da natureza, e por consequência, dos espécimes do Reino Vegetal, Mineral e Animal, além de suas substâncias provenientes (BOAS, 2004, pp.298-299).

De acordo com Kuper (2008, p.125), a ciência antropológica clássica creditou aos homens tradicionais à prática do “totemismo”, conhecido pelo seu grau de “animismo” ou prática de veneração da natureza, que continha em sua essência os elementos sagrados e deidades criadores do mundo, das pessoas e das culturas. Para interagir com as divindades, os fiéis tinham como obrigação ritual a observação e a missão de conhecer a fundo determinados elementos naturais, cujos conhecimentos foram transmitidos ao longo das gerações. Nesta “religião primária” – na qual se dotava de vida humana os espécimes e elementos da natureza – os deuses totêmicos, que poderiam ser plantas ou animais, pareciam, ao olhar etnocêntrico ocidental, enquanto deidades furiosas, sedentas de sangue, fumaça e carne. As entidades dos “primitivos” seriam bastante brutais e exigiam o cumprimento respeitoso de seus caprichos e “fetiches” sob pena de severos castigos. Neste cenário:

Para entender o propósito primordial do sacrifício, era necessário colocá-lo em seu contexto original, que era o animismo. Em religiões animistas, as oferendas eram feitas aos espíritos dos mortos depois que estes apareciam nos sonhos. A prática foi então estendida, e os sacrifícios eram feitos para “outros seres espirituais” (...) Estes sacrifícios tomaram a forma de oferendas queimadas porque os espíritos exigiam não apenas a carne, mas também os espíritos dos animais e plantas (KUPER, 2008, p. 123).

Nas práticas ditas “pagãs” era comum e “*útil colocar ou queimar ervas consagradas nos recintos onde possam ser mais bem consumidas*” (KRAMER; SPRENGUER, 1997, p.201). Dessa forma, os princípios ativos também podiam ser liberados e sentidos seus efeitos nos organismos humanos, quando certas plantas e extratos vegetais passaram a ser fumados, defumados ou ingeridos em contextos ritualísticos. “*Um sacrifício vegetal era visto como um tributo ou presente (...) os sacrifícios animais vieram antes dos vegetais, e (...) possuíam uma base lógica mais primitiva*” (KUPER, 2008, p.131). Os fenômenos sociais, culturais e cognitivos imanentes às práticas da magia, encontradas nos sistemas totêmicos estudados pelos antropólogos clássicos, fomentaram amplos debates entre os cientistas sociais durante o século XIX e XX. O pensamento fundador destas investigações tem origem em Durkheim (1989, p. 74) para quem a magia – contrariamente à ciência e à própria religião ocidentais – não era constituída por crenças, ritos e dogmas. As supostas “pobrezas” intelectuais, racionais e estéticas encontradas nos ritos e mitos mágicos seriam reflexos de seu objetivo utilitário alheio a maiores elucubrações e especulações.

A mesma linha de raciocínio foi seguida por Mauss e Hubert (2003), que acreditavam na hipótese de que a magia serviu à construção de um compêndio cultural de catalogação de inúmeras espécies de plantas, animais e substâncias psicoativas. Eles acreditavam na origem mágica das artes e dos saberes científicos ocidentais, entre eles, as concepções sobre medicina, alquimia, biologia, farmacologia e botânica. Conforme estes autores, a magia teria dominado – e ainda dominaria – os procedimentos e técnicas das ciências, hoje conhecidas no Ocidente enquanto legítimas:

A magia as domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia. O ato médico não apenas permaneceu, quase até nossos dias, cercado de prescrições e mágicas, preces, encantamentos, precauções astrológicas, mas também as drogas, as dietas médicas, os passes do cirurgião, são um verdadeiro tecido de simbolismos, de simpatias, de homeopatias, de antipatias e, de fato, são concebidos como mágicos (MAUSS; HUBERT, 2003, pp.56-57).

Assim como Durkheim (1989), Mauss e Hubert (2003) viam a magia enquanto arte rudimentar e “técnica infantil”, não deixando, portanto de considerá-la como essencial frente à constituição do conhecimento das “grandes religiões” e das ciências cartesianas. Eles chegam a afirmar que as ciências naturais nunca teriam existido se a magia jamais tivesse sido praticada por seres humanos, mesmo porque “*estas ciências (...) desenvolveram-se na magia em torno de um núcleo de descobertas puramente técnicas (...) A magia constituiu muito cedo uma espécie de índice das plantas, dos metais, dos fenômenos, dos seres em geral*” (MAUSS; HUBERT, 2003, p.176).

Malinowski (1984) evocou Frazer (1951) ao explicar que os conhecimentos técnicos da magia voltados às plantas e substâncias seriam “*baseadas em afinidades, relações, em ideias de semelhança e de contágio, desenvolvidas com uma pseudociência mágica*” (MALINOWSKI, 1984, p.76). Nestes termos, a magia não podia ser entendida como simples processo de “observação nativa” da natureza, representando a primeira arte humana. Ele seguiu os princípios de Durkheim (1989), Mauss e Hubert (2003) ao concordar que a magia agia de modo semelhante à ciência, porém sua agência seria fomentada pela “desrazão” e norteadas por instintos, emoções, carências e objetivos permeados por interesses definidos. “*Ao analisarmos os feitiços, ritos e substâncias mágicas, verificamos que existe uma quantidade de princípios gerais a que obedecem. Tanto a ciência quanto a magia desenvolvem uma técnica especial*” (MALINOWSKI, 1984, p. 89). As técnicas mágicas visariam alcançar objetivos práticos, todavia seriam conduzidas por um tipo de teoria ou até mesmo uma espécie de paradigma de técnicas e princípios capaz de instruir atos físicos e eficácias simbólicas.

Os escritos de Weber (2004) – referentes à racionalização e secularização do mundo ocidental – apontam para o processo moralizador e puritano da ética protestante, que conduziu o “desencantamento do mundo” a partir da passagem da magia à religião e da religião à ciência. Uma transformação paradigmática secular significativa, pois teria representado um “rompimento preciso” dos limites entre natureza e cultura. Weber (2004) observa que – nos “tempos primitivos” – a magia ocupava lugar primordial frente às chefias carismáticas e hierárquicas dos povos tradicionais. Eram os sacerdotes os detentores da magia, conhecendo e explicando os elementos naturais perante domínio de substâncias reguladoras de consciência ou demais técnicas mágicas e encantadas.

O que “libertou” o pensamento ocidental das técnicas encantadas da magia foram – para Weber (2004) – as profecias hebraicas, o pensamento científico helenístico e o milagre de Pentecostes, tendo em vista que, neste momento, a sabedoria divina – manifesta no poder do Espírito Santo – teria promovido a unificação de um espírito racional cristão. Ao “desencantar o mundo” a lógica protestante criou as bases para o surgimento da ciência cartesiana e as modernas tecnologias inerentes ao espírito capitalista. “*A eliminação radical da magia do mundo não permitiu outro curso psicológico que o da prática do ascetismo laico*” (WEBER, 2004, p.69). Contudo esta ética só pôde ser levada adiante pelos puritanos calvinistas – antes deles os judeus – tendo em vista que católicos não teriam conseguido erradicar, embora tenham tentado, a magia (e os seus psicoativos) por completo do “pensamento racional” ocidental.

1.1. Contatos e difusões. As coisas em movimento

Uma perspectiva menos excludente, no que tange à influência da magia e suas substâncias psicoativas para o pensamento ocidental, nos leva a crer no “não rompimento” completo com estas “práticas arcaicas”, pois observamos que, de alguma forma, os conhecimentos provenientes da investigação destas “pseudociências” foram “preservados” e passados adiante. As invenções humanas – e não apenas as substâncias psicoativas – foram se acumulando a partir dos contatos históricos entre os povos de distintos continentes do planeta, conforme alerta Boas (2004) ao refletir sobre o “difusionismo” das criações técnicas e o “acúmulo ocidental” de invenções, saberes e ideias provenientes de outras culturas e sociedades, historicamente importantes para a constituição estrutural da lógica de pensamento e conhecimento ocidentais.

Boas (2004) buscou entender a mente do “pseudocientista tradicional”, afirmando que a mesma *“opera com uma classe de conhecimento comum aos estratos anteriores da cultura e chegou a conclusões semelhantes às formadas pelo homem em todo o mundo quando opera com a mesma classe de conhecimentos”* (BOAS, 2004, p. 190). Como nas culturas tudo flui, os conhecimentos circulariam a partir de difusões inerentes aos contatos humanos e da posterior formação de uma “hierarquia seletiva” inspirada em eficácia pragmática, sendo tais experiências oriundas das inter-relações do homem com a natureza. A partir de Boas notamos que:

nos tempos pré-históricos, a transmissão dos elementos culturais foi quase ilimitada. As invenções e as ideias transpuseram distâncias que abrangem continentes inteiros. Como exemplo da rapidez com que as realizações culturais são transmitidas, pode-se mencionar a história moderna de algumas plantas cultivadas. O tabaco foi introduzido na África depois da descoberta da América; a planta levou pouco tempo para espalhar-se por todo o continente, tendo penetrado tão profundamente na cultura do negro que ninguém suspeitaria de sua origem estrangeira. A banana já está presente em quase toda a América do Sul. A história do milho indígena é outro exemplo da incrível rapidez com que uma aquisição cultural útil pode se espalhar por todo o mundo (BOAS, 2004, p.335).

Todavia, antes de refletirmos sobre as questões históricas e sociais, que permitiram a circulação dos saberes a respeito de plantas e substâncias de origem vegetal no Ocidente “pós-descobrimento” é preciso entender a lógica empregada por outras culturas e antigas civilizações não europeias⁴², que mantiveram um estreito contato com o “Velho Mundo” antes do surgimento histórico do “Novo Mundo” (FERNANDES, 2011). Na Grécia – por volta de 300 a.C – Teofrasto, discípulo de Platão e Aristóteles, chegou a descrever 500 espécies de vegetais, observando as características morfológicas, anatômicas e substanciais de algumas plantas. No século I

⁴² Principalmente as civilizações africanas e orientais.

a.C o médico do exército romano Dioscórides já se mostrava interessado nas propriedades terapêuticas de alguns vegetais, chegando a descrever quase 600 espécies de plantas, ao indicar suas propriedades curativas e medicinais, assim como a forma exata para utilização dos princípios ativos. Este conhecimento permaneceu em voga no Ocidente durante quase dezesseis séculos (RIDDLE, 1985).

Segundo Robinson (1999, p.64), as práticas fitoterápicas e *ayurvédicas* referentes à etnofarmacologia chinesa e sua sabedoria sobre plantas e princípios ativos datam de pelo menos 2.500 a.C. Os herbanários chineses desta época já indicavam preparados vegetais e receituários para obtenção de substâncias naturais de origem animal, mineral e vegetal, constituindo-se num dos maiores compêndios sobre as propriedades químicas e terapêuticas de certas plantas. Tal farmacopéia representa a terceira forma de “etnomedicina” mais antiga da humanidade, conjuntamente com as práticas egípcias (4.300 a.C.) e babilônicas (4.000 a.C.), anteriores aos saberes chineses sobre plantas. A própria farmacologia hindu, teria sido originária do estreito contato mantido entre os antigos povos chineses e indianos.

Os registros dos herbanários chineses iniciam-se com o imperador *Shennong Bencaojing*, que teria sido o pioneiro desta medicina herbal. *Chen Nong* – outro imperador chinês – deixou seus registros fitoterápicos datados de 2.300 a.C, sendo exímio conhecedor de plantas e receitas com substâncias naturais. Os sujeitos da Dinastia *Shang* (1.700-1.100 a.C.) também eram conhecidos por práticas *ayurvédicas* e terapêuticas norteadas por magia e simbolismo, que mantinham uma interação direta entre elementos da natureza, homens, seres espirituais e sociedade.

Para Júnior e Souza (2012, p.4), ao longo dos séculos IX e XII, as escolas médicas mouras dedicavam-se aos fenômenos naturais, que englobavam desde as investigações referentes às funções fisiológicas do organismo humano, mas também a respeito do denso conhecimento relativo aos espécimes animais e vegetais. Os árabes foram os precursores da alquimia, cuja aplicabilidade repousava num relacionamento diferenciado com a natureza. Tais quais os praticantes da farmacopeia chinesa, a filosofia alquímica moura não abria mão das substâncias e dos conhecimentos vegetais.

E, assim sendo, os bizantinos, herdeiros da cultura greco-romana, continuaram sua tradição do conhecimento e utilização das plantas medicinais e apresentaram-na aos árabes. Estes receberam, também, a influência dos persas e indianos, além da sua própria experiência, produzindo uma formidável quantidade de conhecimentos nesta área, integrada à escola muçulmana de medicina. Além desse aspecto medicinal, árabes e bizantinos estudavam os vegetais com os olhos voltados, principalmente, para a agricultura (STRESSER-PÉAN *et al.*, 1959 *apud* JÚNIOR; SOUZA, 2012, p. 27).

Neste período – do século IX ao XII – das antigas terras mouras surgiram “*também estudiosos de plantas e de efeitos de substâncias como Ibn Baintar e de agricultura como Ibn Al’Awan*” (JÚNIOR; SOUZA, 2012, p. 06). Os escritos de Vargas (2008) nos mostram o forte contato cultural mantido entre a Europa e os países do Oriente, especialmente Índia, China, Pérsia e Mongólia. Os contatos entre Oriente e Ocidente tornaram-se mais estreitos após a cisão do Império Romano em 476 d.C. Contudo, a interação entre os dois mundos foi aparentemente interrompida apenas no final do século XI, a partir da emergência do movimento cristão das Cruzadas, que perdurou entre os anos de 1096 a 1270. As terras mouras foram atacadas militarmente perante objetivos políticos da Igreja Católica, cujo objetivo era o de reunificar o mundo cristão e tomar o poder da cidade de Jerusalém das mãos dos Turcos (VARGAS, 2008).

Acontece que os nobres europeus desenvolveram um gosto refinado por especiarias orientais, muitas delas de origem vegetal, dentre as quais o açúcar, o café, o cravo, a canela, o ópio, o cânhamo e o chá. Vargas (2008) descreve o fenômeno histórico do “Ocidente adocicado” representado por uma “loucura por especiarias”. Nestes tempos, a medicina feudal hipocrática acreditava que as doenças do corpo estavam à mercê dos “humores” corporais, que poderiam ser “frios” ou “quentes” a depender das substâncias ingeridas, enquanto temperos e remédios. Dessa forma, os humores eram temperados conforme a ingestão de determinadas especiarias vegetais.

A Europa, sem as especiarias orientais, representava um mundo frio e “mal humorado”. Os “bons humores” destas substâncias elevavam a alma, o corpo e a mente. Vargas (2008) reforça o fato de que o consumo das especiarias – apesar do caráter elitista no qual estava situado durante o medievo europeu – não era apenas questão de ostentação dos mais abastados, tendo em vista que a origem exótica das plantas e dos psicoativos tinha um papel imaginativo frente à construção de sonhos e mistérios de um “extremo Oriente”, muitas vezes inalcançável a não ser pelo consumo de especiarias.

O fascínio por especiarias, o uso tradicional de plantas e de suas substâncias psicoativas, assim como o saber popular a respeito das mesmas pelos europeus passaram por fortes contradições e ambiguidades durante os séculos XIV a XVII, nos quais foram marcantes perseguições morais promovidas pela Igreja às práticas ditas pagãs, entre elas o conhecimento tradicional sobre plantas e substâncias naturais. No cenário social regido juridicamente pelo Tribunal do Santo Ofício, o conhecimento popular do Reino Vegetal permaneceu por três séculos em situação liminar.

Júnior e Souza (2012, p. 27) sinalizam para o fato de que o “conhecimento oficial” a respeito das substâncias vegetais mantinha relações diretas com os conhecimentos médicos e religiosos. Nas igrejas e mosteiros erguiam-se hortas e pomares, onde se cultivavam plantas medicinais, alimentícias e ornamentais. Tamaña proximidade com os entes naturais permitiu aos monges iniciar classificações superficiais conforme as propriedades úteis dos vegetais.

1.1.2. Demônios, bruxas, substâncias e alquimistas

A grande ambiguidade do sistema medieval europeu – no que toca aos conhecimentos sobre plantas e substâncias – repousava na perseguição às práticas pagãs “animistas” e “fetichistas”, tidas culturalmente como “manifestações demoníacas” e praticadas por agentes humanos hereges, regularmente mulheres, que faziam dos seus corpos veículos para as “obras de Satanás”. Tal visão demonizante das práticas pagãs construída durante a Santa Inquisição representa um reflexo etnocêntrico remanescente dos tempos de combates contra as civilizações bárbaras, antes da fragmentação do Império Romano em meados de 476 d.C. A visão de mundo compartilhada pela Santa Inquisição e sua perseguição contra “mulheres bruxas” pode ser sintetizada a partir de uma rápida análise de trechos do livro *Malleus Maleficarum* ou o *Martelo das Feiticeiras*, publicado originalmente na Alemanha em 1487, cuja autoria pertence aos inquisidores Heinrich Kraemer e Jakob Sprenger. O Martelo foi tido como um manual jurídico e prático para identificar, julgar e penalizar sujeitos acusados de “bruxaria”.

Muraro (1997) – que faz uma breve introdução histórica na edição brasileira do *Malleus Meleficarum* – aponta para a real intenção do Santo Ofício, que nada mais seria do que a de coibir o empoderamento feminino, talhando os comportamentos e os “poderes ameaçadores” vindos de tal universo, que nesta época se dedicava às descobertas sobre as coisas da vida, incluindo os elementos naturais. Ela nos lembra que eram as mulheres julgadas e executadas pela Igreja a partir de acusações de “bruxaria”:

Desde a mais remota antiguidade, as mulheres eram as curadoras populares, as parteiras, enfim, detinham saber próprio, que lhes era transmitido de geração em geração. Em muitas tribos primitivas eram elas as xamãs. Na Idade Média, seu saber se intensifica e aprofunda. As mulheres camponesas pobres não tinham como cuidar da saúde, a não ser com outras mulheres tão camponesas e tão pobres quanto elas: elas (as curadoras) eram as cultivadoras ancestrais das ervas que devolviam a saúde, e eram também as melhores anatomistas do seu tempo. Eram as parteiras que viajavam de casa em casa, de aldeia em aldeia, e as médicas populares para todas as doenças. Mais tarde elas vieram a representar uma ameaça. Em primeiro lugar, ao poder médico, que vinha tomando corpo através das universidades no interior do sistema feudal. Em segundo, porque formavam organizações pontuais (comunidades) que, ao se juntarem, formavam vastas confrarias, as quais trocavam entre si os segredos da cura do corpo e muitas vezes da alma. Mais tarde, ainda, essas mulheres vieram a participar das revoltas camponesas que precederam

a centralização dos feudos, os quais, posteriormente, dariam origem às futuras nações (MURARO, 1997, p. 14).

Em se tratando do conhecimento popular sobre o Reino Vegetal e suas substâncias, ao ler o Martelo nos deparamos com as preocupações imediatas e contraditórias do movimento inquisitorial preocupado em evitar que os cristãos utilizassem ervas abortivas ou àquelas que influenciassem diretamente no desempenho sexual masculino, sem se esquecer, logicamente, daquelas com propriedades psicoativas ou relaxantes. Dentre muitas ambiguidades, a contradição mais perene foi o fato de que, enquanto determinadas plantas – a serviço dos homens conforme “autorização divina” – eram utilizadas e estudadas por clérigos com cautela e para propósitos “benéficos” e “curativos”, outros vegetais eram demonizados e proibidos, pois encontravam-se delegados ao poder dos demônios e “feiticeiros”. Ao mencionar o “poder demoníaco” das bruxas, manifesto em suas plantas e “poções malfeitoras”, os autores do Martelo ilustram o seu manual de caça às bruxas com várias citações de filósofos cristãos, tais quais Santo Agostinho, São Jerônimo e São Tomás de Aquino.

Outra contradição inscrita no texto do Martelo e relativa à licitude ou ilicitude do uso de determinadas ervas como remédios, pretendia-se esclarecedora apenas por intermédio das informações obtidas durante os inquéritos diligentes direcionados às práticas dos sujeitos levados ao Santo Ofício. Ao que tudo indica, o problema podia logo ser “resolvido”, mediante comparação das provas contra o acusado – plantas e poções – com os elementos que faziam parte dos conhecimentos farmacológicos e botânicos adquiridos pelos clérigos, cuja legitimidade manifestava-se em torno de uma certeza “cientificamente sacra”, pois afinal era produzida em “lugares santos”, não nos “antros de perdição” maculados por bruxas, ervas, diabos e fetiches:

De acordo com Vargas (2008), a partir do século XV foi estabelecida na Europa uma cosmologia mecanicista, onde o mundo passou a ser explicado em termos lógicos e racionais. As dissecações de corpos serviram como artifícios para tal pensamento, no mesmo momento em que a alquimia se fez presente nas práticas médicas. Alquimia “importada” do Oriente, cujo representante principal é o alquimista, médico e botânico oculto suíço, mais conhecido por Paracelso (ACKERKNECHT, 1962). Paracelso foi responsável por introduzir a alquimia – e consequentemente a química – nas práticas médicas medievais. Segundo Vargas (2008), ele enxergava a doença como entidade malévola, que precisava ser combatida com determinadas químicas precisas, desconstituindo a ideia vigente de que as enfermidades eram provenientes dos maus

humores corporais e que precisariam ser tratadas pela sucção sanguínea, podendo ser promovida por animais (sanguessugas) ou realizada a partir de cortes profundos capazes de promover “sangrias” nos corpos dos suplicantes.

Paracelso acreditava que numa mesma planta poderiam ser encontrados tanto o remédio quanto o veneno. O diferencial estava no saber oculto da botânica, capaz de precisar a quantidade exata para o efeito desejado. Era necessário, a este saber, deixar de ser oculto a partir da aplicabilidade e constatação prática de sua eficácia. Para tal, era preciso adquirir legitimidade, deslegitimando outras práticas consideradas inexatas e não científicas. É conveniente lembrar, como bem reforçou Vargas (2008), que na medicina ocidental – pelo menos até meados do século XIX – as substâncias terapêuticas empregadas nos tratamentos eram constituídas de preparados vegetais feitos com plantas inteiras na forma de tinturas e triagas (ACKERKNECHT, 1962; CARNEIRO, 1994; VARGAS, 2008).

Com o advento do Renascimento e a conseguinte inclusão da filosofia alquímica na medicina ocidental – iniciada no fim do século XVII – notamos o esforço de coibir e eliminar os preparados vegetais populares identificados enquanto ineficazes, vulgares, suspeitos e inúteis frente às novas descobertas tecnológicas da alquimia paracelsiana. Teria sido apenas no século XIX, que a terapia oficial passou a se valer unicamente da administração de medicamentos, “superando” a eficácia dos preparados vegetais. A eficácia química do Ocidente se baseia nos conhecimentos concretos e pragmáticos dos elementos minerais, vegetais e animais, capazes de servir o homem em suas necessidades mais urgentes, entre elas; o tratamento de enfermidades.

1.1.3. O “Novo Mundo” e suas substâncias

No tocante à amplitude do conhecimento ocidental sobre plantas e novas substâncias psicoativas, o “surgimento do Novo Mundo” trouxe significativas mudanças e formas de pensar o homem e a natureza. Até então os colonizadores conheciam historicamente os costumes e as realidades dos “povos bárbaros” de seu continente, além dos povos de outras civilizações orientais e africanas (KUPER, 2008; FERNANDES, 2011). Ao longo da história antiga, percebemos os três continentes do “Velho Mundo” mantendo tênues relações entre si. Interações tais que fomentaram densos fluxos interculturais de pessoas, saberes, ideias e substâncias (BOAS, 2004).

Na verdade, o conhecimento desses novos elementos da natureza foi ampliado no Ocidente a partir dos relatos dos primeiros viajantes naturalistas às terras inóspitas

desde o século XVI. Contudo àqueles naturalistas atuantes nos séculos XVIII e XIX – que vieram ao “Novo Mundo” para se dedicar ao registro iconográfico e coleta de espécimes de fauna e flora – desenvolviam seus trabalhos científicos norteados pelos princípios evolucionistas e positivistas, inspirados nas teorias de Comte, Spencer, Darwin e Linné, ou seja, aceitando como premissa epistemológica os “determinismos” geográficos, biológicos e raciais (ORTIZ, 1985; SCHWARCZ, 1993).

Os viajantes naturalistas, entre eles o próprio Darwin – familiarizados com os cenários ambientais bastante conhecidos nos limites europeus, africanos e orientais – tendiam a comparar o continente americano com as realidades de outras matas e florestas, chegando à inicial conclusão simplista de que a fauna, a flora e os habitantes humanos do novo continente estariam em “estágios inferiores” de desenvolvimento evolutivo. Contudo, a história nos leva a crer, que no período colonial brasileiro o conhecimento botânico e fitoquímico parecia não ser exclusividade dos viajantes cientistas e artistas naturalistas. A palavra boticário surge pela primeira vez na literatura ocidental em meados do século VI, quando são referenciados os trabalhos de pesquisa de alguns monges católicos. Todavia – de acordo com Corral (2009) – foi ao longo do século XIII que o ofício de boticário na Europa podia ser exercido por sujeitos leigos.

Estes profissionais eram os responsáveis por manufaturar os medicamentos de época, não sendo apenas simples comerciantes de matérias primas naturais. Durante o medievo europeu – com o advento das Corporações de Ofícios, que se pretendiam regulamentadoras das profissões artesanais – o ofício de boticário precisou também se organizar e seguir uma diretriz ética e moral perante o “exercício legal” da profissão.

As corporações de boticários foram organizadas de forma que estes profissionais passaram a atuar em oficinas (boticas) específicas, funcionais a partir de uma hierarquização fomentada pela experiência dos sujeitos no ofício. Os “mestres” – devido ao tempo de atuação na profissão – geralmente eram os donos das boticas e ao mesmo tempo grandes professores desta arte. Os “oficiais” eram àqueles indivíduos com tempo mediano de atuação, porém em aprendizado contínuo com os mestres e ensinando os “aprendizes”, que podiam ser instruídos tanto por mestres quanto por oficiais. Conforme Corral (2009), estes sujeitos eram conhecidos na Europa antiga pelo comércio e fabrico de fármacos, embora eventualmente pudessem negociar especiarias. A arte da botica exigia destes profissionais a aquisição de algumas estufas e pequenos jardins botânicos para cultivo de plantas medicinais, que eram estudadas e transformadas em pós,

extratos, infusões, óleos e essências. Os pacientes iam às boticas após consultas médicas, sendo o boticário uma espécie de farmacêutico de época:

A palavra botica origina-se do grego *apothēke*, cujo significado etimológico é depósito, armazém; ela surge com o aparecimento de um estabelecimento fixo para venda de medicamentos. Na Idade Média, foram famosas as boticas dos cônegos regentes de Santo Agostinho, as dos Dominicanos e as dos padres da Companhia de Jesus. Fontes históricas afirmam que os primeiros boticários portugueses surgiram no século XIII e um dado singular é a referência a uma mulher boticária, em 1326 (CORRAL, 2009, p. 29).

Os jesuítas – conforme Calainho (2005), Edler (2006) e Corral (2009) – costumavam praticar e ensinar a arte da cura em boticas e enfermarias atuantes nas suas próprias instituições de ensino durante o período do Brasil Colonial. Os padres conheciam os segredos da “sagrada” e cristã alquimia, atuando como cirurgiões, barbeiros, farmacêuticos e boticários, devido à escassez de médicos na Colônia, até meados do século XIX. Os boticários da Colônia – que não se restringiam aos clérigos jesuítas ou médicos – familiarizados com as substâncias oriundas dos remédios europeus e orientais tiveram de adaptar suas práticas de cura aos saberes indígenas e africanos, mesmo porque as substâncias originais não resistiam às viagens além-mar.

Edler (2006) e Corral (2009) nos trazem descrições históricas e iconográficas sobre a atuação médica e social dos boticários na Terra de Santa Cruz, perante as relações interculturais que ocorreram entre as várias técnicas de cura atuantes num “espaço hostil” e “nativo” para os portugueses, cujas terras estavam sendo desbravadas. Assim verificamos a complexidade cultural e interativa, que foi mantida entre as práticas terapêuticas, sendo as mesmas de origem médica, “nativa”, africana e católica cristã. O auxílio aos suplicantes não era um ofício regulamentado e uniforme, tendo em mente a ambiguidade das práticas de saúde no Brasil e no mundo neste período colonial, onde nem sequer a própria medicina tinha se desvinculado completamente das práticas mágicas e se constituído enquanto “ciência racional” ocidental.

O contato com práticas simbólicas e rituais de terapia indígena e africana foi possível a partir da observação que os boticários fizeram dos comportamentos dos sujeitos durante os ritos tradicionais de cura, que envolviam o consumo de plantas medicinais. Edler (2006) e Corral (2009) nos mostram como os jesuítas observaram o papel de certas plantas no dia a dia destes povos “exóticos”, de forma que os consideravam enquanto possuidores de uma “ciência rudimentar”, mas que se mantinha qualitativamente eficaz. Na falta dos recursos alquímicos europeus e orientais - bastante escassos na colônia - foi preciso aos boticários jesuítas, ressignificar suas práticas de assistência médica a partir da incorporação destes e de outros elementos culturais.

Entretanto, não devemos esquecer-nos dos processos de resignificação e reinterpretação por quais também passaram os saberes, as práticas simbólicas e terapêuticas de indígenas e africanos em estado de “inferioridade raciológica” e absoluta submissão justificadas mercadologicamente pela administração colonial.

1.2. “*Selvagens e civilizadas bebedeiras*”

De acordo Carneiro (2005) a história das “drogas”, ou melhor, das substâncias psicoativas, além de ser a complexa história da mente humana, demonstra o histórico movimento simbiótico da interação relacional observada entre mentes e culturas, a partir da ingestão de determinados compostos químicos. Nestes termos, qualquer sujeito que faça o uso de qualquer psicoativo o faz no intuito de modificar estados ordinários de consciência. Mota (2008) lembra, que a busca por estas substâncias especiais de caráter embriagante representa um “apetite humano universal”, que jamais será capaz de ser extinto e saciado. Ele afirma que – devido a este apetite natural e universal – em nenhuma época as culturas tradicionais e também “civilizadas” permitiram-se livrar-se destes hábitos tão remotos quanto a própria origem do homem. Os autores indicam que quase nenhuma sociedade no mundo deixou de produzir historicamente seus elementos intoxicantes, lembrando a exceção do povo Esquimó, que – conforme Weil (1986) – viveria em situações ambientais e climáticas inviabilizadoras do cultivo de qualquer planta ou substância psicoativa natural⁴³.

Mota (2008) demonstra, a título de exemplo, o antigo consumo do ópio, cuja origem nos remete à Mesopotâmia por volta de 3.000 a.C. A papoula do ópio era conhecida como “*planta dormideira*” que trazia a “felicidade”, sendo consumida moderadamente por toda a Roma e Grécia Antiga. Outro exemplo de uso controlado de psicoativos na antiguidade se faz presente no caso grego, onde vinho e ópio costumavam ser utilizados com moderação, não sendo proibidos, contudo os usuários eram alertados, quanto aos supostos males provenientes do excesso.

Para Carneiro (1994, p.157), na história da humanidade, os psicoativos sempre trouxeram consigo contextos e conceitos morais. Carneiro (1994), MacRae (1997) e Mota (2008) preferem o termo substância psicoativa em detrimento à denominação “droga”, expressão carregada de preconceitos e ideias pejorativas de cunho moralizante. Segundo os autores, o termo psicoativo para qualificar essas substâncias especiais seria mais adequado, pois assim, podemos falar com mais propriedade a respeito destes

⁴³ Situação alterada apenas após o contato com o homem branco, ao trazer consigo o álcool etílico, vulgarizando-o dentre os Esquimó.

elementos químicos – mas também biológicos e sociais - cuja ação reflete direta ou indiretamente nas “faculdades mentais” do ser humano, promovendo e ou potencializando estados de euforia, calma, tristeza, alegria, agonia, êxtase, arte e fantasia. Falamos em substâncias, cujo poder reside na alteração do psiquismo humano, promovendo igualmente uma modificação ontológica nos sujeitos em suas relações com os ambientes biológicos e sociais que os rodeiam.

Mota (2008) observa atentamente a inexistência de casos de compulsão, uso abusivo e dependência, em se tratando das sociedades tradicionais - em seu “*meio estável e natural*” - antes dos contatos históricos com os colonizadores:

Os povos indígenas, diferentemente do que acontece a muitos indivíduos na sociedade moderna, não utilizavam substâncias psicoativas de forma abusiva. Tal modalidade de ingestão de drogas somente surgiu após o contato com os hábitos alcóolicos dos homens brancos, com graves consequências (MOTA, 2008. p.49).

“Nativos” – aliás, de todos os continentes colonizados – compartilhavam de sistemas específicos relativos à produção, distribuição e consumo dos seus psicoativos tradicionais. Em primeiro lugar, a etnologia nos mostra que os índios não tinham a tecnologia, nem a intenção, do refino e da potencialização dos elementos encontrados de forma *in natura*. “*Em outras palavras, mascar a folha da coca ou fumar ópio não é a mesma coisa que usar cocaína ou heroína. O efeito e as consequências pessoais e interpessoais do uso de tais plantas difere essencialmente de seus equivalentes químicos*” (MOTA, 2008, p. 84). Os sistemas de produção não tinham como foco de sua técnica o isolamento dos princípios ativos, tal qual vemos proceder na farmacologia de tempos modernos. Fora isso, a própria utilização de psicoativos naturais, em tempos pré-coloniais, acontecia mediante estruturas sociais rigorosas, compostas por leis, regras de convivência, mitos, interditos e tabus, onde aparece enquanto inexistente a mentalidade coletiva do consumo diário e habitual dos intoxicantes na busca por euforia e ou alívio de “sentimentos negativos”.

Mesmo inexistindo casos de uso patológico ou dependência dentre os “povos autóctones” - que consumiam ordeiramente suas substâncias psicoativas tradicionais – os “nativos” foram submetidos, após o contato, pela influência dos missionários e demais colonizadores, que empreenderam intenso combate contra seus ritos e, conseqüentemente, contra suas “*plantas sagradas*”. Os festins indígenas - as “*selvagens bebedeiras*” e suas “*cauinagens*” - ofendiam o olhar etnocêntrico do colonizador, cujos costumes e sistemas éticos e nutricionais destoavam daquelas “*balbúrdias pagãs de exaltação demoníaca, excesso, despudor e insaciabilidade*” (FERNANDES, 2011).

Fernandes (2011) cita o clássico exemplo das cauinagens, que demonstra como a produção de um psicoativo, o álcool, pode variar historicamente diante de um *continuum*, envolvendo contextos socialmente aceitáveis e não aceitáveis. Antes do contato, colonizadores e colonizados tinham meios particulares e completamente díspares de consumir o álcool etílico. Os europeus eram herdeiros de um antigo “regime etílico”, que tinha o vinho como o seu componente principal. A bebida do colonizador servia historicamente para acompanhar refeições e cerimônias, sendo inadmissível e até mesmo estranho – para este sistema etílico – o uso do álcool desacompanhado das alimentações. O componente etílico dos índios era o cauim; um fermentado natural, feito à base da raiz da mandioca, sendo consumido durante alguns dias seguidos, praticamente sem a ingestão de nenhum tipo de alimento⁴⁴ em cerimônias específicas.

As cauinagens seguiam sérios preceitos morais e tradicionais, sendo precisas interações sociais na forma de mutirões voluntários entre os atores de um ou de vários povos. Eram desenvolvidas por intermédio de longos rituais sociais para a obtenção do cauim, cujas formas de preparo, distribuição e consumo eram animados pelo sentimento pleno da responsabilidade, da reciprocidade e da doação comunitária. Em tempos coloniais, o que verificamos foi justamente o contato e o posterior confronto entre duas, ou mais, estruturas sociais, que compactuavam, antes de tudo, de sistemas étlicos não coadunáveis, de modo que europeus e “nativos” foram forçados a manter uma relação conflituosa, onde tiveram seus costumes e sistemas de tabus alterados, restando ao índio, por parte do conquistador, a proibição de suas cauinagens, adentrando completamente despreparado no sistema etílico do europeu, por intermédio não mais do vinho, mas da aguardente extraída da cana de açúcar; um preparado alcóolico, cuja potência etílica excedia em muito à dos cauins.

Assim, podemos ver como os conceitos de legalidade e ilegalidade podem influir diretamente nos rituais, nas regras informais e no controle da produção, da distribuição e do consumo dos psicoativos, sendo a ilegalidade grande promotora de problemas sociais, dentre os quais, o alcoolismo indígena. Cauinagens, como já dissemos, afrontavam os valores e os regimes étlicos e alimentares dos colonizadores, especialmente, os missionários, que encontraram:

sociedades nativas que tinham, em suas bebidas alcóolicas e em suas formas específicas de embriaguez, um espaço crucial para expressão de suas visões de mundo e para a realização de eventos e práticas centrais em suas culturas. Estas

⁴⁴ Mota (2008) e Fernandes (2011) argumentam que o próprio cauim era considerado pelos indígenas como um forte alimento, tendo em vista seu caráter proteico, mais do que alcóolico.

formas nativas de experiência ética estavam, muitas vezes, em flagrante contradição com aquilo que os europeus consideravam como a forma correta de relacionamento com o álcool e a com a ebriedade (FERNANDES, 2011, p.14).

O olhar etnocêntrico do colonizador ofuscava o fato de que os festins indígenas eram – nas palavras de Mauss (2003a) – “fatos sociais totais”, e como tais serviam aos atores como momentos para libertar tensões e emoções, comemorar feitos de guerra, boas transações, além de celebrar matrimônios, nascimentos, alianças e funerais. Festins, contudo, seriam eventos temporários e cuidadosamente planejados para distribuição e o consumo limitado de certos psicoativos. Se após algum destes eventos, algum sujeito desejasse outra vez entorpecer-se fora do contexto socialmente aceito, ele simplesmente não encontraria o cauim à sua disposição, de modo que a imagem pejorativa do índio alcoolista não se sustentaria nas sociedades pré-coloniais, uma vez que a comercialização de substâncias era inexistente, tal qual a tecnologia para estocagem, refino e exportação de beberagens.

De acordo com Fernandes (2011), o beber tradicional fornecia uma demarcação cerimonial e religiosa precisa, limitando a ocorrência de excessos na vida dos povos sul americanos. Ele acredita na existência de grandes “quadros mentais” que teriam “sobrevivido”, continuando a moldar as experiências éticas de alguns povos tradicionais, especialmente, àqueles que mantiveram certa autonomia e isolamento das sociedades majoritárias. As bebidas produzidas artesanalmente teriam um reduzido teor alcoólico de modo que os estados de embriagues promovidos por suas ingestões são relegados aos fatores culturais e sociais, mais do que à potência ética dos preparados.

Fernandes (2011) não abre mão do conceito de “perspectivismo”, cunhado por Viveiros de Castro (1996)⁴⁵, para entender a mente do homem ameríndio, que, diante desta postura teórica, conviveria de maneira peculiar com o mundo natural, humano e sobrenatural. A perspectiva ontológica destes povos lidaria com os seres enquanto possuidores de características, vivências e sensações antropomorfizadas. Cada ser, seja ele humano, animal, vegetal ou espiritual, viveria em uma perspectiva própria, comportando-se como humanos, fazendo tudo o que os humanos fazem. Perante esta forma de ver o mundo certas plantas, por apresentarem princípios ativos naturais, têm forte potencial de ação, aproximando-as também, assim como os animais, da qualidade de sujeitos e, por tal, respeitados e moderados em suas qualidades entorpecedoras:

Esta associação entre as bebidas alcoólicas e problemas sociais e de saúde padecem de várias deficiências. Ao lado da perspectiva moralizadora implícita na

⁴⁵ As concepções sobre o perspectivismo ameríndio serão melhor discutidas no quarto capítulo exclusivamente dedicado às ontologias ameríndias frente ao consumo milenar e ritualístico da bebida psicoativa ayahuasca.

noção de “álcool como problema” apresenta-se também um viés etnocêntrico, no qual os povos ditos primitivos, justamente por fazerem das bebidas alcoólicas um traço constante “e nada patológico” de seu cotidiano, aparecem como figuras frágeis, imersos em uma ansiedade permanente, somente superável por uma embriaguez disfuncional. A antropologia contemporânea, cada vez mais, vem expondo as insuficiências dessa visão patologizante, percebendo nas bebidas uma forma de alimento, de “cultura material corporificada”, especialmente valorizada por suas propriedades psicoativas (FERNANDES, 2011 p.30).

A reducionista “teoria da ansiedade primitiva” destinava aos povos tradicionais um eterno estado de latente ansiedade, medo e privação de recursos. O conjunto complexo dessas situações, vistas etnocentricamente, enquanto “desumanas” e até mesmo “animalescas” teria levado os povos tradicionais à consequente manufatura de álcool e outros psicoativos, justamente, para redução desta “ansiedade selvagem”. Uma visão equivocada dos povos tradicionais e incapaz de refletir sobre a verdadeira função social dos inebriantes na própria história das tecnologias humanas, precipuamente, àquelas voltadas à domesticação e manipulação de plantas e microrganismos.

Fernandes (2011) não descarta a relevância analítica de se observar as bebidas alcoólicas tradicionais, mediante sua complexidade na infraestrutura nutricional dos grupos, além de seu papel metafísico para as “culturas autóctones”, porém não é possível esquecer-se do papel imanente às bebidas nestes sistemas sociais, exercendo funções específicas frente ao reforço nas diferenças entre os povos, além de – em cada povo – reforçar distinções de *status*, gênero e hierarquia. O autor reafirma que não apenas o consumo, mas, a produção e a distribuição de psicoativos encontram-se relacionados aos sistemas hierárquicos de cada estrutura social tradicional.

1.2.1. Proibições “nativas”. Leis, interditos e estruturas sociais

Na história dos povos tradicionais verificamos movimentos locais proibitivos em relação a determinadas substâncias psicoativas e ou nutricionais, especialmente, no tocante aos tabus e interditos alimentares, que restringiam a ingestão de certas substâncias de origem animal e vegetal. As proibições advindas de regras, tabus e leis – como tudo na vida tradicional – faziam parte de um contexto maior, no qual repousava a estrutura social. Dentre tantos exemplos de proibições locais e eventuais punições aos transgressores, Escohotado (1999) mostrou que no Antigo Egito a embriaguez contumaz costumava ser punida com a extração de todos os dentes do “*mal bebedor*”.

Taylor (1979) e Fernandes (2011), por sua vez, demonstram a importância dos cogumelos do gênero *Psilocibe* para a sociedade Asteca – considerados como o corpo ou mesmo a carne dos deuses (*teonanacatl*) – cujo consumo sacro era controlado, limitado (a sujeitos e eventos específicos) e punidos àqueles que entrassem em contato

com suas qualidades mágicas e divinais sem nenhuma razão religiosa ou ritual aparente. Além disso, os estudos Taylor (1979) apontam para o fato de que na área cultural Asteca – região habitada por uma sociedade extremamente estratificada – o preparado alcoólico tradicional; “o *pulque*” era reservado às elites locais, estando os “*homens comuns*” (*macehuales*) interditos à bebida. No mundo Asteca, mesmo reservada à elite, a embriaguez em excesso podia ser punida com a morte do infrator⁴⁶.

Mas por que certas substâncias eram proibidas no mundo tradicional? Seria apenas por simples submissão incondicional dos atores aos “caprichos” das estruturas sociais? Como se estabeleceram estas regras? As pessoas obedeciam cegamente tais preceitos apenas por medo dos castigos referentes às suas transgressões? Ou por um inconsciente desejo de agir “corretamente” para agradar aos deuses, outros indivíduos e deidades? Talvez estas tenham sido perguntas cabais à antropologia social britânica e seus estudos sobre leis, tabus, instituições e estruturas sociais tradicionais.

Douglas (2012) criticou a visão antropológica clássica fomentada no século XIX, que identificava nas “religiões primitivas” duas peculiaridades básicas: religiões eram confundidas com profanação e higiene, além dos sujeitos daqui agirem inspirados pelo medo. As crenças - imbricadas em mitos e ritos - estariam imersas numa atmosfera de pânico, obediência mecânica e temor, que reforçariam a possibilidade de punições brutais àqueles que cometessem desvios, ultrapassando os limites proibidos, ou desenvolvendo algum tipo de atividade considerada “impura”. Assim – pensavam os antropólogos – as leis eram obedecidas inequivocamente, sem entrar em jogo os desejos, motivações e interesses dos sujeitos submetidos ao “rigor” das sociedades.

Autores como Douglas (2012), por outro lado, defendiam a tese de que o medo por si só não explicava a religião tradicional, tampouco às origens das leis e a obediência, ou não, às mesmas. O suposto “medo religioso primitivo”, em hipótese alguma determinava o funcionamento da “mente tradicional”, representando um falso caminho para o entendimento destas religiões, cujas regras mantinham-se por intermédio da relação entre sujeira e limpeza, em prol da manutenção da ordem geral. A sujeira ofendia a ordem, sendo essencial eliminá-la e evitá-la não representaria um movimento negativo imposto por intermédio do medo e do perigo, mas uma ação

⁴⁶ Estas regras foram modificadas após a conquista espanhola, quando o *pulque* se transformou num bem de consumo disponível a todos os estratos da sociedade Asteca; o que fez perpetuar uma gama de problemas sociais, tais quais, doenças, criminalidade, violência e degradação do modo de vida tradicional.

revestida de positividade, pois a manutenção da ordem só seria possível diante da eliminação da sujeira para organização do ambiente cultural.

Ideias de separação, proibição, purificação e punição de desvios entre os povos tradicionais representariam movimentos sistemáticos, previstos pelas estruturas sociais na tentativa de “enquadrar socialmente” experiências disformes e desordenadas; como aparece nos exemplos clássicos das quebras de tabus. Douglas (2012), inclusive, sinalizou para as limitações do conceito de tabu – cunhado por Smith (1927) e perpetuado por Frazer (1911) – uma vez que o respeito mecânico dos sujeitos às regras proibitivas, assim como as “religiões nativas” eram vistos pelo prisma das precauções contra “más entidades”, surgindo “naturalmente” regras de contágio e sujeira.

Contrariando os clássicos de sua época, Douglas (2012) empreendeu uma desconstrução do “materialismo médico”, que imperava nas análises antropológicas sobre as religiões dos povos tradicionais, assim como suas outras instituições, crenças e estruturas sociais. Ela afirmou que as regras dietéticas apresentavam caráter étnico e disciplinar, procurando descartar a reducionista abordagem médica do simbolismo. Leis religiosas prescritivas ou negativas tinham intuitos claramente pedagógicos, pois as coisas eram proibidas por serem consideradas animadas ou possuídas por seres sobrenaturais, tendo as proibições tradicionais uma origem mitológica e religiosa.

Certas coisas interditas, aliás, podiam ter sido, no passado, elementos sacramentais de ritos e culturas oriundos de outros povos e nações vistos enquanto inimigos históricos. Desta feita, proibições no “mundo nativo” poderiam também ter origem histórica referente ao repúdio, protesto e poluição daquilo considerado maléfico ou danoso por seu caráter estrangeiro. Regras de abstinência serviriam para demarcar os limites e o reconhecimento público daquilo que é contagioso, condição que parece ter origem, antes de tudo, na religião. Somente alguns atores, dentre os quais sacerdotes e demais sujeitos influentes seriam autorizados a quebrar determinadas regras.

Malinowski (2003), além de observar o funcionamento e a flexibilidade das “leis nativas” detectou a ausência de coerções diretamente prescritas ou documentais frente ao cumprimento da ordem geral. Tal qual Douglas (2012), ele criticou abordagens que traziam a “lei primitiva” como o resultado das necessidades biológicas dos atores, incluindo em sua análise uma perspectiva da lei advinda de uma tradição ancestral rigorosa, englobando também fatores mentais e sociais. A lei teria lógica e razão próprias imbricadas em sua valorização e consequente vigor comunitário.

As análises malinowskianas conseguiram comprovar que nenhuma sociedade pode “funcionar”, sequer existir, se todas as leis forem obedecidas voluntariamente por todos os sujeitos. Em contrapartida, a existência de leis e punições seriam fatores primordiais para que todos os agrupamentos consigam se defender contra elementos considerados criminosos e turbulentos. Desta ambígua relação, coube ao autor demonstrar a influência – revestida por uma atmosfera de interesse e necessidade - dos atores no cumprimento, ou descumprimento, das leis, tabus e demais interditos, não tão rígidos, como eram pensados, mas surpreendentemente flexíveis e estruturalmente maleáveis, deixando espaço para a compreensão social do “desvio primitivo”.

Não sendo a lei imposta, mas “obedecida espontaneamente” podia ser que algum ator chegasse a transgredi-la, sendo, no entanto, comum um “respeito voluntário” pelas regras; não por simples medo, receio de punição ou submissão social indiscriminada às crenças do grupo, mas por complexos motivos psicológicos e sociais não aparentes. Mesmo sem abordar o assunto sob nenhuma ótica, ele nos apresenta algumas pistas para entender o “controle nativo” do consumo de psicoativos e a inexistência das categorias: “uso abusivo” e “dependência” nas civilizações tradicionais, antes do contato, uma vez que qualquer objeto, incluindo psicoativos, estaria imerso num sistema delimitado e rígido repleto de funções específicas e obrigações mútuas, ou seja, as coisas circulavam numa condição social, na qual se mantinha em evidência um sentido pleno do dever e da necessidade de cooperação, em contraste com os interesses, privilégios e benefícios.

Neste caso, para Malinowski (2003) – e de certa forma também para Mauss (2003a) em seu *“Ensaio sobre a Dádiva”* - a propriedade de todas as coisas traria inevitavelmente a soma dos deveres, privilégios e reciprocidades, que ligavam os sujeitos entre si através das coisas que circulavam nestas antigas sociedades. Talvez, os atores tenham percebido, que o simples consumo rotineiro e até mesmo o provável acúmulo e uso excessivo de substâncias psicoativas pudessem promover alguns danos, dentre os quais: estados de embriagues indesejados, patologias e demais morbidades, que, conseqüentemente, contrariavam os princípios da reciprocidade, da ordem, dos deveres, enfim, das “dádivas” trazidas na imanência das coisas, em constante fruição. O fato é que certas proibições aparecem enquanto inevitáveis nestas populações, onde psicoativos – ou qualquer outro objeto considerado puro ou impuro – traz imbricado a ordem, a lei, o sagrado, o profano e as obrigações que não podem ser descumpridas.

Mesmo a coerção social dominando a “mente nativa” para o “funcionamento” das instituições o desvio prevalecia, sendo combatido e corrigido apenas quando

evidenciado grupalmente, demonstrando a expressão pública das forças sociais de coerção, por intermédio de punições e castigos. Por trás de todo desvio subjazia um tipo de interesse dos atores desviantes, não existindo a tão aclamada e romântica “obediência mecânica” dentre atores imersos em sociedades tradicionais. O conceito de “obrigação compulsória” cunhado por Malinowski (2003) representaria o produto desta singular relação entre leis, ou melhor, entre coerções sociais formais e a psicologia dos povos cumpridores destas mesmas regras, sendo o entendimento desta relação de grande valia para a compreensão dos “códigos nativos” e o funcionamento de suas instituições.

Descumprir leis e até mesmo regras de etiqueta – como, por exemplo, exaltar-se no uso imoderado de psicoativos – poderia deixar o sujeito em posição intolerável ou até mesmo, em alguns casos, à beira do ridículo. Contudo aquele que persistisse no descumprimento de regras e leis costumaria ficar à margem da ordem econômica e social, pelo menos, nas *Troband* de Malinowski, onde “*todos têm consciência de sua existência e podem prever as consequências em cada caso concreto*” (MALINOWSKI, 2003, p. 38). Ele ainda exercitou uma “visão funcional hologramática” de que cada domínio da vida tribal trazia a essência das obrigações compulsórias, de modo que sua aplicabilidade poderia ser percebida na atuação prática de todas as instituições e relações sociais interligadas à funcionalidade da estrutura social.

Ao nos voltarmos para a história das substâncias psicoativas, inevitavelmente, nos encontramos com questões relativas a leis, costumes, tabus, rituais, controles, interditos, desvios e punições, tanto entre povos tradicionais, quanto nos “civilizados”. Malinowski (2003) e Douglas (2012) procuraram demonstrar o fundamento das leis e dos costumes tribais, assim como sua “funcionalidade social” geradora da ordem, lembrando-nos que os pressupostos de cada tradição trazem implícita uma história peculiar de eventos, negociações, contatos, costumes, rotulações e estranhamento daquilo que é considerado estrangeiro e perigoso. Uma história que nos mostra, até o momento, a existência de proibições locais e não totais⁴⁷. Assim observamos “continentes autóctones”, onde sistemas sociais produziam e consumiam ordeiramente seus alteradores e ampliadores de consciência, dentro de preceitos e prescrições específicas, ligadas em parte ao sistema religioso e em parte à conduta do sujeito e seu desejo de portar-se diante das normas que regiam produção, distribuição e consumo.

⁴⁷ Como é o caso do mundo ocidental, que escolheu por aderir a uma história sem relação alguma com determinadas substâncias consideradas perigosas e ilícitas, sendo, por isso, perseguidas mundialmente, assunto que será debatido com mais afinco no capítulo precedente.

Todavia tentativas de proibição e desejos por temperança - e até mesmo abstinência - também parecem acompanhar historicamente determinadas substâncias, desde os tempos mais tardios. MacRae (1997) atribui o “vício de origem” à concepção atual de “drogas ilícitas”, ou seja, uma categoria que – como veremos no capítulo precedente – apresenta-se acrítica, arbitrária e acientífica, cuja natureza é extremamente política. Licitude e ilicitude variam, aliás, no tempo e no espaço. O tabaco, no passado, teve seu uso interdito em diversos países, sendo o consumo da substância – conforme Escohotado (1999) e MacRae (1997) – punido com a excomunhão dos católicos, “apreciadores do tabaco”, por volta do ano de 1642.

Também no século XVII, em território russo, o fumante ou usuário de rapés poderia ter seu nariz amputado ou ser executado pelos impérios otomanos e chineses, que aos apreciadores do tabaco destinava a pena de morte. O café também chegou a ser proibido em território europeu até o início do século XIX, restando aos “tomadores de café” e também de chá o estigma semelhante ao dos “bebedores de aguardente”, sempre envolvidos por uma “paixão perigosa” (LEWIN *apud* ESCOHOTADO, 1999).

Vimos, inclusive, como na época da inquisição as mulheres foram condenadas à fogueira pelo sistema machista clerical ao perseguir bruxas (mulheres), plantas e suas poções inebriantes, ao mesmo tempo em que padres e alquimistas monopolizavam este saber. No Egito assim como na Antiga Grécia – mediante White (2000) e Mota (2008) – verificamos certos sujeitos já afetados pela “embriagues crônica”, também conhecida pela “*loucura da bebida*”, porém os casos são poucos e aos mesmos nada mais restava do que a ridicularia e a comicidade.

A escolha dos psicoativos varia histórica e culturalmente, assim como aquilo que é aceitável ou não. No caso ocidental nossas sociedades tendem a anatematizar os psicoativos, pondo uma pedra insolúvel; a proibição nas discussões sobre o assunto. Mesmo assim, as substâncias sempre circularam e circularão por serem “*o principal instrumento tecnocientífico para o conhecimento da mente humana*” (CARNEIRO, 2002 p.15). Elas precisam ser vistas a partir de suas respectivas nuances e práticas mentais e materiais, que dão sentido histórico e cultural a um ato, que - quando visto por prismas reducionistas - representa simplesmente uma cascata de reações fisiológicas, metabólicas e químicas promotoras de alterações de consciência, mas que se encontram inseridas numa poderosa atmosfera cultural e social capaz de influir diretamente nos efeitos metabólicos, neurológicos e psíquicos de seus usuários.

Capítulo 02

Visitando algumas margens para o “desentorpecimento” da razão

“Toda vez que um rígido modelo de pureza é imposto em nossas vidas, ou ele é muito desconfortável ou, se rigidamente seguido, conduz à contradição ou à hipocrisia. Aquilo que é negado não é, todavia, removido. O resto da vida, aquilo que não se enquadra exatamente nas categorias aceitas está ainda presente e exige atenção” (MARY DOUGLAS, 2012, p.198).

2. Psicoativos e contatos culturais nas modernas cidades industriais

As questões sociais envolvendo o uso, o abuso e a dependência em psicoativos atingem abrangência global apenas no período moderno da história ocidental, momento no qual observamos a ampliação dos controles sociais, mediante a redução da autonomia e da liberdade dos sujeitos. Os estados não ordinários de consciência promovidos pela ingestão de psicoativos passaram a ser vistos como meras tentativas de “escape” destes mesmos controles estatais. Hall (2005), em seus estudos sobre as construções identitárias na modernidade, discorre sobre o “sujeito isolado”, emergente dos processos de urbanização na primeira metade do século XX, onde *“um quadro mais perturbado e perturbador do sujeito e da identidade estava começando a emergir dos movimentos estéticos e intelectuais associado com o surgimento do modernismo”* (HALL, 2005, p.32). As iconografias desta época já retratavam o sujeito em solitária condição citadina posto em contraste com a urbanidade anônima e impessoal.

Hall (2005) observa – a partir dos estudos de Foucault (1977a; 1997b; 1978) – as nuances fenomenológicas do “poder disciplinar”, cujo alcance social estendeu-se ao longo do século XIX no Ocidente. O moderno poder disciplinar tinha atenção destinada à regulação e à vigilância frente ao governo dos comportamentos de indivíduos e populações, tendo como modo de ação a manipulação de corpos e mentes. Novas instituições surgiram para reforçar a atuação deste “poder disciplinar”, de modo a adquirirem autonomia e legitimidade para policiar e disciplinar as sociedades modernas.

Para Foucault (1977a; 1997b; 1978), o poder disciplinar teria como objetivo a manutenção da vida e das atividades rotineiras, além da regulamentação constante de humores e prazeres individuais. Sua questão primordial seria a observância da saúde física, mental e moral dos atores, preocupando-se com suas práticas sexuais e suas vidas familiares e pessoais sempre mantidas sob controle e disciplina por intermédio de regimes administrativos alimentados por conhecimentos técnicos especializados na intenção de produzir e reproduzir “corpos dóceis”. A aplicação simultânea do “poder” e do “saber” envolve os corpos e individualiza sujeitos, reforçando os comportamentos “normais”, identificando e rotulando ações, hábitos e costumes enquanto “anormais”.

Simmel (1967) delegava os problemas “mais sérios” da modernidade à “insistência” dos sujeitos em preservar suas autonomias e individualidades na constante busca pelos prazeres – encarados aqui como “irracionais” e - que deveriam ser “apagados” dos traços comportamentais das grandes “metrópoles modernas”. Neste sentido, o ator cidadão dedicado exclusivamente à busca “desregrada” pelo prazer estaria apto a se tornar uma “pessoa blasé”, ou seja, um sujeito que agitou tanto seus *“nervos até seu ponto de mais forte reatividade por um tempo tão longo que eles finalmente cessam completamente de reagir (...) Surge assim a incapacidade de reagir a novas sensações com a energia apropriada”* (SIMMEL, 1967, p.16).

Em se tratando da propagação da marginalidade e dos “vícios” nas modernas cidades ocidentais Park (1967) trouxe perspectivas negativistas no tocante ao destino reservado aos meios urbanos. Para ele, a condição urbana seria inerente à criação voluntária de “distritos de vícios”, os quais serviriam como pontos de encontro para “criminosos”. O “vício” e o crime - que para Park (1967) e Simmel (1967) incrustavam as metrópoles, destoando-se dos princípios da razão cidadina – estavam relacionados ao enfraquecimento da influência das “relações primárias” na vida e no comportamento dos moradores das cidades. Tais relações entre familiares, vizinhança e amigos mais próximos em meio rural seriam essenciais ao controle social; fenômeno cada vez menos frequente nas cidades. Park (1967) atribuiu à incidência dos “vícios” e dos crimes nas cidades norte-americanas à incapacidade cognitiva - imanente às segundas e terceiras gerações dos descendentes de imigrantes nascidos no país - que supostamente os impedia de “assimilar” e “aclimatar-se” à cultura local.

Tomado pelo estado de “pânico moral” ⁴⁸ quanto à venda e ao consumo do álcool - no qual a sociedade estadunidense se encontrava na época de seus escritos - Park (1967) expôs sua visão fatalista em relação a esta substância, apontando bares e bebidas alcoólicas como fontes imanes de perversão, impureza e estímulo para apreciação e exploração de “comportamentos viciosos”. A lógica proibicionista permeava seus relatos, que procuravam encarar “vícios” e doenças, enquanto entidades semelhantes e que possuíam “histórias naturais”. Nos locais de segregação – especialmente nos bares - os “vícios” seriam explorados pelo “tráfico” que deveria ser extinto, assim como todas as “substâncias ilegais”.

⁴⁸ Sobre o conceito de pânico moral consultar os estudos de Cohen (1972) e Becker (2009).

O aparato estatal utilizado para coibir tais pulsões fora elogiado por Park (1967), que o evidenciou frente à relevância de suas observações sociológicas. Para ele, os movimentos pela “abstinência alcoólica” e “temperança”, mesmo tendo origem nas cidades, seriam mais eficazes no meio rural. Park (1967) elaborou o conceito de “região moral”, no intento de mapear e discorrer sobre as “zonas de vício”, levando em conta que determinados encontros nestas áreas urbanas tendiam a ocorrer com frequência, pois tal segregação representaria um “fenômeno natural” das populações, que costumam se reunir, de tempos em tempos, nos mesmos lugares, na busca por “meios excêntricos” de entretenimento e diversão. Gostos, interesses e temperamentos seriam fatores principais envolvidos da criação de toda região moral, de modo que cada local ou vizinhança poderia assumir este rótulo. Como alternativa para a diminuição e até mesmo erradicação de zonas morais exploradoras de “vícios” e demais “comportamentos naturais”, Park (1967) preconizou o estímulo citadino da prática comunitária de esportes, além do lazer cultural e demais nuances artísticas que pudessem suprimir certas pulsões e desejos “indevidos”.

Castells (1983) - analisando os processos de exclusão e marginalidade em tempos contemporâneos - direciona atenção aos processos de exclusão social verificados nas migrações e imigrações, cujo fluxo populacional nos centros urbanos teve início em tempos modernos. Ele verificou o crescimento massivo de parte da população de migrantes e imigrantes, desempregada e sem nenhuma função aparente no meio citadino. A não adequação ao meio urbano – pensavam os teóricos como Park (1967) e Simmel (1967) – teria a ver, antes de tudo, com o rompimento dos “elos primários” provenientes dos meios rurais e que não teriam espaço para atuação nas zonas urbanas. Essa não adequação seria o que criava as “massas marginais” não adequáveis às exigências produtivas do capital.

Conforme Castells (1983), a criação do termo “marginal” traria em si notável postura ideológica, cuja atuação serve plenamente à lógica capitalista, sendo *“perfeitamente ideológico qualificar de marginalidade o que é situação de tensão entre duas estruturas sociais interpenetradas”* (CASTELLS, 1983, pp.77-78). Ele avança em sua análise ao perceber a heterogeneidade sociológica presente nos territórios marginais, ou - como diria Park (1967) – nas regiões morais promotoras e exploradoras dos “vícios”; locais em que existiria um “baixo nível de vida”, onde seria comum a ausência de uma “cobertura estatal” voltada às necessidades mais básicas dos sujeitos.

Mesmo diante do aumento dessas zonas urbanas “deterioradas” não verificaríamos uma *“desorganização social, mas ao contrário, a coesão interna destes grupos é maior que no resto do aglomerado e chega mesmo a se concretizar nas organizações de base local”* (CASTELLS, 1983, pp.77-78). Falar em marginalidade seria um paradoxo, pois estaríamos diante de uma contradição fomentada por uma terminologia de cunho ideológico. Observação relevante é a de que determinados problemas contraditórios da “cultura industrial” – incluindo excludências e contínua criação de desviantes – apresentam-se globalmente semelhantes, seja em sociedades capitalistas ou socialistas, isto porque o fator tecnológico da industrialização foi o elemento determinante na formação moderna de todas as sociedades.

Ao verificarmos a emergência de comportamentos semelhantes *“nas sociedades onde podemos presumir que o modo de produção capitalista não é dominante não invalida a descoberta anterior, pois é preciso recusar a dicotomia grosseira capitalismo/socialismo enquanto instrumento teórico”* (CASTELLS, 1983, p.135). Tal exercício teórico nos permitiria vislumbrar a atuação de determinados elementos do capitalismo – fetichismo e consumismo - mesmo em sociedades, que atualmente não pactuam deste modo de produção, sendo possível, em nosso caso, pensarmos na questão global do uso e do abuso em substâncias psicoativas, que é norteadada estruturalmente por nosso modo de produção econômica, independente do território onde ocorram.

Candau (2005) observou a massiva criação de desviantes pela civilização ocidental operante por intermédio de maniqueísmo e excludência do processo civilizador, fazendo parte da produção social de *“outsiders”* a constante negação de seus direitos. Destes contextos emergem *“fenômenos socioculturais de verdadeiro apartheid, intolerância e negação do outro, que assumem diferentes formas e manifestações”* (CANDAU, 2005, p.15). O mundo capitalista traria em sua essência a necessidade de produzir, reproduzir e ampliar a exclusão e as desigualdades, deixando de considerar a relevância de importantes contingentes da população mundial.

Hannerz (1997), ao refletir sobre o fenômeno das “fronteiras urbanas”, descreveu a metáfora da “terra selvagem”, cujo sentido ainda estaria presente na imaginação popular, uma vez que a noção de fronteira - ou zonas morais como diria Park (1967), incluindo ruas e becos nas cidades – estaria fora do alcance dos centros organizados, sendo sujeitos situados ou “de passagem” nestes locais classificados pejorativamente, reduzindo-se sua condição humana. *“Em outras palavras, é a fronteira*

urbana como selva urbana. Os outros nela encontrados podem ser realmente animais, e a lei da selva é a sobrevivência do mais apto” (HANNERZ, 1997, p.21).

Tal qual Castells (1983), Hannerz (1997) discorreu sobre a criação sociológica do “homem marginal”; produto intelectual oriundo dos estudos da sociologia norte-americana (em especial da escola de Chicago ao longo do século XX), rememorada pelas investigações do seu pai fundador Park, para quem a mente do homem marginal funcionava diante de uma “grande confusão”, advinda dos novos contatos culturais estabelecidos no seio das metrópoles. No entanto, a palavra: “margem” representaria um termo associado a limites, fronteiras e interstícios, estando o homem marginal ideologicamente imerso em condições desfavoráveis e excludentes.

Alguns autores, na atualidade, vêm criticando o modelo global “proibicionista”, frente à problemática dos psicoativos, como um dos grandes promotores contemporâneos de sujeitos marginais, e, por isto, dignos de constante vigilância e punição. Eles entendem o proibicionismo para além das nuances jurídicas e políticas, estendendo o conceito também às interdições mais gerais que chegam a dominar as pesquisas científicas e os debates públicos a respeito do tema.

2.1. O saber sobre o poder do puritano proibicionismo

O “saber poder” na modernidade – representado aqui pelas políticas proibicionistas e os aparatos técnicos fomentados para sua atuação na produção de corpos dóceis (FOUCAULT, 1977a; 1977b; 1978) - identifica e prescreve quais substâncias os atores podem ou não consumir em suas vidas frente ao controle de humores e sensações cotidianas. Seguindo os preceitos de Hall (2005) consideramos o proibicionismo enquanto “*fenômeno político e ideológico de supressão forçada das diferenças*”, pois visa atingir total domínio e prescrição dos comportamentos dos atores, em sua frustrante tentativa de unificação diante de cenários nacionais cada vez mais heterogêneos, no que tange à diversidade de línguas, tradições, *ethos* e visões de mundo.

Também a partir das observações de Velho (1998) jamais poderíamos ignorar a influência da proibição na elaboração de um comércio clandestino, que transforma substâncias em objetos de fetiche e especulação. A estabilidade de grupos de usuários, que antes da ilegalidade, consumiam funcionalmente seus psicoativos numa atmosfera de regras e convenções é alterada, mesmo porque a substância tornou-se agora um bem mercadológico e por isso escasso, sempre relacionado a situações, que envolvem riscos

e danos ⁴⁹. “A substância tornada ilegal, clandestina, vale cada vez mais e é fonte de disputa, de enormes lucros e da possibilidade de algumas das maiores jogadas de capital que se possa imaginar no mundo contemporâneo” (VELHO, 1998, p.67).

Por se tornar um produto valioso e cobiçado é que a lógica que permeava anteriormente o consumo de certos psicoativos legais - hoje tornados ilegais - é alterada, de modo que o antigo uso (antes ditado por lógicas grupais bem estabelecidas e mediadoras de conflitos e efeitos danosos dos psicoativos) ficou à mercê da lógica do mercado ilegal e do capital, mantendo-se assim, uma cruel combinação.

Os usuários como um todo – e não apenas os “viciados” como imaginava Becker (1999) – passam a ser proibidos de consumir os seus psicoativos de preferência, enquadrados na categoria de ilegalidade. “Isso impele o mercado para a clandestinidade e empurra o preço das drogas para cima, muito além do legítimo preço de mercado corrente, para um nível que poucos têm condições de pagar com um salário comum” (BECKER, 1999, p.47). A proliferação de atividades ilegais no “mundo *outsider*”, tais como a fraude e o roubo, seriam, nada menos, do que consequências da ilegalidade instaurada quanto ao hábito de consumir certos psicoativos, não sendo – como muitos pensavam – reflexos dos efeitos bioquímicos dos mesmos. Impor o rótulo de desviante a alguém significa negar-lhe os meios comuns de sobreviver em sociedade, sendo o *outsider* obrigado a desenvolver rotinas ilegítimas, cercadas de riscos e ilicitudes.

Em conformidade com Mota (2008) ficamos cientes que o proibicionismo e as demais tentativas de ordenação social, nos tempos modernos, foram acompanhados pelo surgimento de regimes totalitários, que resultaram em consequências sombrias. Ele localiza historicamente as origens do proibicionismo, delegando-as aos efeitos desagregadores da Revolução Industrial emergentes no final do século XIX e início do XX, momento no qual os Estados Unidos fundamentam suas políticas proibicionistas. “Daí divulgou-se que o problema não estava nas relações sociais assimétricas que acirravam a exploração capitalista, mas nas drogas” (MOTA, 2008, p.95).

Os autores nos remetem ao início dessas ações com a Lei Seca estadunidense e a posterior interdição local e mundial de certos psicoativos considerados “perigosos” e estrangeiros aos norte-americanos, representando uma relevante questão social que não pode ser compreendida isolada do contexto socioeconômico. Na busca de exemplos

⁴⁹ As concepções de “dano” e “risco” relacionadas ao uso, abuso e dependência em psicoativos – conceitos originalmente fomentados pela Organização Mundial de Saúde (OMS) - serão temáticas abordadas no capítulo que se segue.

concretos que possam levar à comprovação teórica de que a proibição gera de fato o crime, a violência e as doenças, agravando ainda mais a questão mundial envolvendo a produção, a distribuição e o consumo de psicoativos, os escritos de Levine (1978) relatam precisamente a trajetória do álcool em território estadunidense, assim como as relações mantidas com esta substância no país, desde a época colonial, período histórico no qual o ato da embriaguez ainda não recebia qualquer tipo de censura moral.

Levine (1978) relata o clima de harmonia, cavalheirismo e amizade cultivado em lugares como as tabernas, onde a população podia consumir fermentados e destilados alcoólicos, sem maiores danos à saúde, à justiça e segurança pública. No entanto, a partir do século XIX – com a emergência dos problemas urbanos – é que notamos a mudança desta situação anterior. Tabernas e bares - lugares antes agradáveis, cuja clientela variava entre sujeitos humildes e pessoas influentes na sociedade – passaram a ser rotulados como ambientes indevidos promotores de “vícios” e comportamentos capazes de poluir a sociedade (PARK, 1967; LEVINE, 1978; MOTA, 2008).

Não só o álcool, mas todos os seus consumidores foram alvos de densa perseguição nessa época nos EUA. Para tal, verificamos o surgimento histórico do “*Movimento da Temperança*”; grande empreendedor de verdadeiras “cruzadas morais” (BECKER, 2009). O movimento recebeu ativamente o apoio de políticos conservadores, médicos influentes e religiosos puritanos engajados em tal causa totalitária e audaz. Neste sentido, “cruzados morais” e seus aparatos de vigilância e punição fizeram com que o álcool fosse demonizado, criando-se uma atmosfera de pânico que afetou os modos de produção, distribuição e consumo da substância.

Levine (1978; 2002) demonstra que os mitos do século XIX e XX - fomentados pelo modo de produção vigente - reforçavam a imagem do sujeito destinado a servir como mão de obra sóbria, disciplinada e capaz de cumprir adequadamente com suas funções técnicas em prol da reprodução do capital, emergente sob forte espírito puritano (LEVINE, 1978; WEBER, 2004). Conforme Levine (1978; 2002), o modelo proibicionista estadunidense teve fortes raízes no protestantismo calvinista, visto que, já no século XIX, surgiu no país o grande grupo responsável pela posterior Lei Seca: a “*União Feminina de Temperança Cristã*”, reunindo um vasto número de mulheres, cujo propósito maior era o de invadir – durante os anos de 1919 a 1933 - bares e restaurantes da nação, diante de uma militância a favor da proibição total do álcool. A União Feminina ganhou apoio dos homens, que passaram a formar a “*Liga Antibares*”, que teve início nos anos de 1893, sendo liderado por igrejas puritanas.

Alguns Estados norte-americanos apresentaram - já no final do século XIX – leis antialcoólicas, a partir dos esforços militantes da “*Associação Republicana dos Abstinentes*”. Porém, Mota (2008) indicou que o estímulo maior para a amplitude aplicativa da “Lei Seca” no país veio apenas durante a primeira guerra mundial, onde os “inimigos do álcool” passaram a alegar que os ingredientes para manufatura de fermentados e destilados – como cereais, malte e açúcar - não deveriam ser desperdiçados pelo Estado, uma vez que o país passava por crises financeiras, além do que a cerveja e o vinho consumidos localmente eram de origem alemã. Porventura o hábito de beber passou a ser visto como “subversivo” e “antipatriótico”.

Implantada com a finalidade de proteção social contra os riscos, danos e demais perigos supostamente atrelados ao consumo do álcool a Lei promoveu, paralelamente, a disseminação do crime organizado, além da proliferação de patologias associadas ao uso indevido da substância, agora produzida em escala mercadológica ilegal. Obviamente, crimes, doenças e demais distúrbios vigoraram durante os tempos de sua aplicação.

Sabemos que uma regra específica representa uma lei minuciosamente formulada de modo que, em teoria, todas as pessoas sabem o que podem ou não fazer em cada sistema social. Porém é preciso ressaltar que uma regra pode muito bem ser estipulada para servir aos interesses de certos grupos de sujeitos; os empreendedores, sobre os quais a análise sociológica deve direcionar sua atenção. Para mostrar a atuação perene destes sujeitos - a quem Becker (2009) denominou de “cruzados morais”, ou seja, atores sociais, que se empenham ideologicamente na perseguição, identificação e correção dos comportamentos desviantes – Becker revisitou alguns fenômenos emergentes durante a Lei Seca nos Estados Unidos.

Esta Lei que vigorou neste país por 14 anos consecutivos (1920-1933), teria tido como vimos – nas ideias de Levine (1978; 2002) – uma forte influência ideológica, religiosa e política. Tal procedimento jurídico desconsiderava, como era de se esperar, o histórico consumo de álcool e outros psicoativos, especialmente os opiáceos, pelos norte-americanos, cujo histórico de perseguição e coibição sempre foram latentes. Alguns valores universais foram apontados por Becker no que tange à intolerância norte-americana para com o consumo de substâncias psicoativas.

O primeiro destes valores seria a ética protestante; um elemento marcante no imaginário desta nação e que enxergaria a abstermia enquanto condição ideal a ser atingida pelos sujeitos junto à racionalização (WEBER, 2004; BECKER, 2009). Nesta concepção, o álcool e outros psicoativos fariam com que as pessoas perdessem o

controle de si, sendo a embriagues uma sensação maligna, que precisaria ser evitada. Becker (2009) elenca outro valor estadunidense, também situado nos princípios religiosos da ética protestante, pois neste país existe forte repúdio aos sujeitos que alcançam o êxtase empreendendo ações rápidas e automáticas – como o ato de usar substâncias – sem passar por maiores “provações”, envolvendo abstinência e disciplina.

Os norte-americanos sentem-se em geral importunados e ambivalentes com relação a qualquer tipo de experiência de êxtase. Não condenamos a experiência, porém, apenas quando ela é o subproduto ou a recompensa de ações que consideramos apropriadas em si mesmas, como trabalho árduo ou o fervor religioso (BECKER, 2009, p.142).

O terceiro valor fomentado pela nação americana, que faz com que a mesma encare como maligno e danoso o uso de psicoativos seria o caráter pejorativo assumido pelo humanitarismo nacional, que vislumbra usuários enquanto sujeitos “escravizados” por substâncias e passivos a direitos e leis “coniventes” aos seus “defeitos” e desvios, tornando cada vez mais impossível aos mesmos cederem à sua “fraqueza”. Tal visão pejorativa vem do fato dos sujeitos serem vistos negativamente enquanto “coitados” e dignos de pena, de modo que tais atores e suas famílias estariam imersos num grande ciclo vicioso - de dependência e interdependência - ao se “beneficiarem” perante leis humanitárias estatais, não sendo bem visto como um “*bom americano*” o sujeito que viva em constante estado de doença, sendo custeado pelo governo.

O cruzado moral seria um indivíduo intrometido, norteado exclusivamente por interesses ideológicos e particulares de impor sua moral aos outros, trazendo consigo fortes razões e motivações humanitárias, ao julgar suas ideias e comportamentos como os únicos humanamente morais e possíveis de serem perpetuados. Todavia, como vimos, dificilmente o cruzado empreenderá sua “missão” desacompanhado, estando sempre à mercê dos conhecimentos de certos profissionais – legitimados socialmente, dentre os quais médicos, psicólogos, juristas, jornalistas, policiais e publicitários – capazes de auxiliar no fomento técnico de regras adequadas ao “combate dos desvios”.

Ao debruçar-se sob a Lei Seca, Becker (2009) conseguiu comprovar sua teoria a respeito da relação social mantida entre *outsiders* (representados aqui inicialmente por usuários de álcool e conseqüentemente consumidores de opiáceos, maconha e cocaína) e seus cruzados morais, investigando profundamente o papel destes últimos frente à elaboração ideológica de regras, valores e leis. Aquilo que teve início como um mero interesse individual pode se tornar uma profissão, que chegaria a assumir tempo integral na vida do sujeito. O cruzado tornar-se-ia um identificador profissional de “falhas” a serem repreendidas, sempre em busca de novas regras para situações singulares.

Por muito tempo os cientistas sociais direcionaram suas questões, tendo como pano de fundo o sujeito desviante e seus “comportamentos indevidos” categorizados em modelos patológicos pelas instituições ocidentais. Raramente as relações entre regras, valores, leis e interesses particulares dos legisladores – que de certa forma criam historicamente eventuais desviantes - era abordada de maneira contundente, antes da pesquisa de Becker (2009). Para ele, valores forneceria aos atores um guia básico para a ação, não sendo úteis na concretude da ação em seu curso eventual, no qual os atores poderiam ou não agir seguindo determinadas regras e valores.

Esse posicionamento de Becker (2009) assemelha-se às reflexões de Sahlins (1990) no tocante ao “risco das categorias na ação”; se levarmos em conta que regras e leis podem ser tidas como “categorias sociais” historicamente construídas na interação dos atores em processo social. Os fenômenos contraditórios das estruturas sociais foram investigados por Sahlins (1990), para quem tais fatos encontrados enquanto dados são vistos, na verdade, como visões situacionais da ordem global, de modo que os agentes têm à sua disposição um repertório de possibilidades entre as quais as contraditórias. Assim também parece proceder no tocante à possibilidade da escolha contraditória de determinados atores frente ao uso de psicoativos na contemporaneidade, assim como a existência de fortes categoriais acusatórias destinadas aos infratores.

Sahlins (1990) acreditava na historicidade da experiência humana de modo que nossa vivência social consistiria *“da apropriação de objetos de percepção por conceitos gerais: uma ordenação de homens e dos objetos de sua existência que nunca será a única e possível, mas que, nesse sentido, é arbitrária e histórica”* (SAHLINS, 1990, p.181). Ao ordenar homens e objetos, as estruturas sociais estipulam regras, normas e leis, que também têm caráter, função e aplicabilidade arbitrária. Neste sentido, é que surgem as categorias sociais. Tal qual a experiência social, as categorias são históricas e consequentemente “postas em risco” ao longo das ações dos atores em sociedade, mesmo porque ao longo da ação é que as mesmas são, ou não, transformadas. Nada garante que os sujeitos utilizem estas categorias pré-estabelecidas do modo como – e para quê - foram prescritas, localizando-se aí o ponto crítico de sua aplicabilidade, ou seja, o risco das categorias sociais na ação dos atores (SAHLINS, 1990, pp.181-182).

O modelo de Sahlins (1990) sobre a historicidade de regras, valores e leis da vida em sociedade, assim como a “frouxidão” de determinadas categorias postas em risco na ação, nos faz enxergar mais claramente a criação ideológica dos desvios, assim como nos permite vislumbrar a não naturalidade dos processos de exclusão e rotulação,

entre os quais àqueles oriundos das ações das políticas proibicionistas. Em se tratando de categorias utilizadas para rotular pessoas e substâncias é conveniente atentarmos para os interesses e consequências dos sujeitos que criam categorias por estarem no poder, mesmo porque *“a ação simbólica é tanto comunicativa quanto conceitual: um fato social retomado nos projetos e nas interpretações dos outros”* (SAHLINS, 1990, p.190). Ele diria que a ilicitude de certas substâncias – e a acusação contra seus usuários – nada mais seria do que uma situação arbitrária, passageira e histórica.

Retornando aos pensamentos de Becker (2009) em nossa “estrutura da conjuntura” complexa e contemporânea, os sujeitos na ação social costumam desenvolver determinadas regras, que estão estreitamente ligadas às suas vidas cotidianas, de modo que regras seriam variações de certos valores globais. Para obter coerência com o valor, a regra reforça precisamente quais ações são aprovadas ou não, assim como a aplicabilidade da regra e as sanções destinadas aos seus infratores. Becker (2009, pp.153-160) ressalta ainda, que nem todos os cruzados morais obtêm sucesso em suas missões de criar novas regras e posteriores desviantes, porém, mesmo assim, faz-se necessária a emergência de uma ciência social crítica – de base interacionista – que por intermédio da teoria da rotulação, seja capaz de questionar as bases do poder. Sendo assim, temos em mente que o estudo do desvio revela as falhas do poder, atuante por intermédio de ocultação e mistificação de certos temas, que envolvem desigualdades nas sociedades. O papel da ciência neste contexto seria nada menos do que o de tornar as coisas inteligíveis à luz da razão, desnaturalizando certas desigualdades inquestionáveis e procurando sempre minar as bases da opressão.

2.1.2. Os danos da proibição num mundo de fluxos e fronteiras

Analisando os eventos da Lei Seca chegamos à conclusão de que toda forma de proibicionismo jurídico cria um novo crime. Inicialmente a Lei tinha enquanto meta “eliminar” uma substância (o álcool) como se a mesma nunca tivesse existido, consumida ou desejada pela humanidade. Como resultado de sua aplicabilidade foi fomentado um mercado ilícito, cuja clientela, também clandestina, foi inserida nas vias do crime, do desvio e das demais contravenções penais. Nesta época, nos Estados Unidos, “inventou-se” um novo crime, porém, em contrapartida o álcool não deixou de ser consumido, mesmo com o desenvolvimento de estruturas repressivas cada vez mais sofisticadas mediante extremo gasto de verbas estatais.

Com a abolição da Lei, o álcool retornou à licitude, porém àqueles anteriores aparatos erguidos durante sua repressão foram utilizados no combate a outras substâncias rotuladas na categoria de ilícitas, sendo potencializados os esforços frente à ilusória erradicação de velhas e novas substâncias todas reduzidas ao denominador comum da proibição. Os eventos negativos observados com a proibição do álcool se repetiram, surgindo novos crimes, criminosos e o “narcotráfico”; o que fez com que os aparatos repressivos ganhassem maior legitimidade, perante o “ciclo vicioso proibicionista”, que potencializa os mercados das substâncias ilegais, ao mesmo tempo em que guerreia contra as pessoas, que negociam e ou consomem certas substâncias, encarcerando-as e exterminando-as, mesmo que se verifique a incongruência de uma guerra contra coisas inanimadas (substâncias psicoativas), mas que acaba afetando atores envolvidos em seu manuseio, comercialização ou consumo.

Szasz (1992, p.104) debruça-se sobre o que ele categorizou por “circuito proibicionista”, cujas fases podem ser notadas isoladamente para uma compreensão global dos diversos fatores aqui envolvidos. O ciclo começa com a localização de uma substância e isolamento de seu meio natural para estudos e comprovações sobre a sua relevância para a humanidade. Durante este circuito vemos as propriedades das substâncias sendo usadas e testadas por especialistas, sobre os quais repousa o conhecimento das possíveis potencialidades, danos e riscos atrelados ao seu consumo. Caso a substância não tenha nenhuma ação “benéfica” ou “essencial” ao organismo, conquanto ainda apresente efeitos inebriantes, ela passa a ser subordinada ao controle da classe médica, que irá classificá-la como “substância de abuso”. O ciclo proibicionista prossegue atuante, procurando inviabilizar este abuso por intermédio da intervenção penal, onde políticos, médicos e juristas somam esforços para “erradicar a substância”.

Os autores enxergam no proibicionismo um instrumento eficaz perante a disciplina e a vigilância de parte considerável da população, que – por ser rotulada enquanto perigosa – necessita continuamente de controle, vigilância e punição com o confinamento (FOUCAULT, 1977a; 1977b; 1978). *“Nesse sentido não se quer afirmar que o proibicionismo seja a única, ou mesmo a mais importante, técnica de assédio e aprisionamento destinado às ‘classes perigosas’, mas que ele é um importante recurso nessa função global de disciplina e contenção”* (RODRIGUES, 2008, p.98). Não obstante, o proibicionismo garante novo acesso ao sistema carcerário, além de representar mais uma possibilidade para a vigilância das massas. Resta-nos questionar sobre o porquê da continuidade dessas ações, sendo constatado o fracasso global da

proibição e a ilógica “guerra antidrogas”, que se arrasta por quase um século. A resposta para esta dúvida repousa no fato de que o suposto “*fracasso da proibição, então, potencializa-se em positividade: a guerra perdida contra ‘as drogas’ significa a guerra diariamente renovada e eficaz contra pobres, imigrantes, negros, camponeses entre outros ameaçadores*” (RODRIGUES, 2008, p.98).

O discurso puritano da sobriedade foi expandido a outras substâncias estrangeiras, como os derivados do ópio, da cocaína e da *Cannabis sativa*, dando-se início no século XX ao que Bucher e Oliveira (1994) denominam por ideologia de “guerra às drogas”. Os aparatos repressivos reforçaram uma política “antidrogas”, que conseguiu direcionar seu foco às minorias étnicas, sendo até hoje vislumbrados seus efeitos deletérios. Neste sentido, o usuário de substâncias ilícitas acaba-se tornando um “desviante global”, pois grande parte dos países adotou as premissas e os tratados “antidrogas”. Levine (1978; 2002) acredita ser o proibicionismo um “fato social total” devido à sua existência, que independe da vontade dos atores, além de ser uma política revestida por uma essência coercitiva, envolvendo os países em convenções internacionais de combate bélico e ideológico a determinadas substâncias.

Levando em conta os primórdios do movimento proibicionista nos EUA e a situação na qual se encontravam os imigrantes no início do século XX, no qual determinados psicoativos estrangeiros – como a maconha, a cocaína e o ópio – foram identificados, assim como seus usuários, enquanto “impuros”, “imorais” e “ilegais” devido à sua origem étnica, podemos concordar com Barth (2000) e suas menções aos fenômenos conflituosos comuns aos fluxos entre fronteiras étnicas. Casos de densas migrações e imigrações fomentam o surgimento de sociedades com minorias; os chamados “grupos párias”, que representam uma variante comum às relações interétnicas. Tal qual Sahlins (1990), Barth (2000) também observa, que categorias acusatórias são resultantes de eventos históricos, que fizeram com que os grupos minoritários assumissem caráter distintivo a partir da rejeição das populações receptoras (em nosso caso a norte-americana) que os rotularam através de comportamentos característicos, quase sempre, condenados moralmente, mesmo que sejam úteis e vitais à cultura do elemento estrangeiro (como acontece com o uso de certos psicoativos).

Inicialmente os “párias” são rotulados por não obedecerem aos tabus básicos das sociedades majoritárias, que os rejeita e isola publicamente. Nas zonas de segregação suas identidades são formadas em espaços e interações limitados, os quais os incapacitam de alçar *status* de normalidade nas situações de interação (BARTH 2000,

p.57). Neste caso, as fronteiras serão mantidas pela população majoritária, excluindo cada vez mais a gente identificada enquanto pária.

Aos párias, restaria participar destes subjugantes processos criativamente, utilizando-se de “sinais diacríticos” para anunciar suas identidades. Diacríticos tais que além de fomentarem a identidade entre pares de párias reforça a diferenciação entre párias e sociedade majoritária. Seguindo Barth (2000) podemos refletir sobre o impacto do proibicionismo estadunidense e sua intenção oculta de perseguição aos grupos párias. O proibicionismo e seu ideal “antidrogas” representariam uma dentre várias outras políticas étnicas de não interação com o “desvio social” por representar uma política que reforça as diferenças e limita os contatos entre os sujeitos.

2.1.3. Eram os usuários *outsiders*?

Buscamos neste capítulo relativizar determinadas “certezas globais”, dentre as quais as ações proibicionistas frente à compreensão desta contínua e peculiar formação de *outsiders*, conduzindo nossos leitores a um “mundo desviante” heterogêneo e ativo permeado por fluidez e criatividade. Ao mesmo tempo refletimos sobre o alcance e o cumprimento das leis, concluindo que seus agentes costumam interpretá-la de modo distinto, atuando seletivamente diante da vigilância e da punição de certos extratos sociais. Observamos no campo das substâncias psicoativas, que o movimento global para o fomento de políticas e legislações tem origem nos ideais puritanos, xenofóbicos e republicanos estadunidenses. Vislumbramos assim, o fomento mesmo que falido dos ideais “antidrogas”, reforçando o sonho americano de “guerrear” na tentativa ilusória de exterminar todos os psicoativos considerados ilegais, ao mesmo tempo em que almeja perseguir etnicamente seus usuários ideologicamente identificados enquanto elementos minoritários, párias, e destoantes do processo civilizador.

Sabemos que crenças coletivas são imunes a qualquer tipo de dado ou informação que as contradiga, revelando seus limites ou sua falsidade, justamente, pelo fato de serem compartilhadas historicamente por vários atores sociais em contato. O caráter coletivo e temporal faz com certas “verdades” sejam configuradas como absolutas e únicas, renegando suas eminentes falhas e contradições. Quanto mais antiga for uma crença coletiva compartilhada na forma de “herança sociológica”, mais inabalável ela se apresentará, mesmo que os sujeitos avaliem racionalmente a sua falsidade ou incertezas. Nestes termos, certas crenças distorcidas formuladas por preconceito são dignas de investigação sociológica, todavia este mesmo preconceito não

possa ser estudado isoladamente, sendo necessário ao analista manter-se cada vez mais atento aos diversos contextos nos quais ele ocorre, preocupando-se em desnaturalizar e criticar tais preceitos através de um novo arcabouço teórico.

O proibicionismo causa um mal global evitável, sendo também representado por uma crença distorcida formulada em contextos de preconceito. Torna-se, atualmente, um mal considerado por muitos inevitável, porém é notório que ele agrava as questões que envolvem o uso, o abuso e a dependência em substâncias psicoativas, gerando um sofrimento considerado normal, contudo, quando observado criticamente, vemos que além de evitável, a postura proibicionista torna determinadas situações ainda piores.

Ao refletirmos sobre os repetidos danos históricos e jurídicos causados pela ideologia proibicionista, aludimos para a necessidade de criticar este fenômeno, a partir do rompimento com obsoletas premissas num movimento epistemológico de “desentorpecimento da razão”, tal qual foi indicado por Karam (2008). Ela observa que os danos identificados nas questões jurídicas, envolvendo determinadas substâncias ilegais no Ocidente, não advêm diretamente de seus efeitos farmacológicos, estando todas as legislações proibicionistas diretamente atreladas às situações de periculosidade.

Assim, tomamos ciência de que conversões e legislações proibicionistas criminalizaram o consumo, a produção e a distribuição daqueles psicoativos considerados ilegais, conquanto o verdadeiro perigo pareça residir na expansão do poder punitivo, que parte para o enclausuramento como consequência da negação de direitos fundamentais das minorias, em ações totalitárias emergentes em “Estados democráticos” atuais. Enquanto ação juridicamente totalitária, o proibicionismo cria ao mesmo tempo a violência e a doença, pois como foi visto o uso de qualquer substância, quando passa a ser considerado ilícito escapa dos controles oficiais, ampliando-se a possibilidade do mesmo vir a se tornar indevido, por ser danoso e trazer riscos à saúde:

(...) o proibicionismo oculta também o fato de que a proteção da saúde pública (...) é afetada por esta mesma criminalização das condutas relacionadas às drogas qualificadas de ilícitas, é afetada por esta mesma criminalização, que impede um controle de qualidade das substâncias entregues ao consumo, impõe obstáculos a seu uso medicinal, dificulta a informação e a assistência, cria a necessidade de aproveitamento de circunstâncias que permitam um consumo que não seja descoberto, incentivando o consumo descuidado ou anti-higiênico propagador de doenças como a Aids e a hepatite (KARAM, 2008, p.118).

O proibicionismo oculta, acima de tudo, seus danos à democracia uma vez que munido da cumplicidade do sistema penal estimula e fomenta a violência, ao mesmo tempo em que apresenta substâncias inertes como agentes responsáveis pela desestruturação social. As substâncias e seus efeitos não são capazes de provocar, por si,

tamanhos distúrbios observáveis de modo que a violência representa um subproduto das atividades clandestinas envolvidas numa rede paralela de produção econômica frente à distribuição e produção dos psicoativos imersos no mercado ilícito.

O narcotráfico, a corrupção, a doença e a violência surgem como fatores derivados dos princípios proibicionistas, estando o narcotráfico, por sua vez, adquirindo representações maléficas e diabólicas, esquecendo-se da condução de seu “pai fundador”; o proibicionismo. Neste caso, também não se relaciona o modelo econômico e sua atuação para com as desigualdades de renda e no posterior fomento de massas de sujeitos desprovidos de recursos e expectativas de vida. Estas e outras contradições mais aparentes costumam ser imputadas a determinadas práticas rotuladas enquanto ilegais, construindo-se, para a sua total coibição, ainda mais prisões para o encarceramento de supostos traficantes e usuários, porém com o posterior esquecimento acrítico de que a inteligência estatal - incluindo as próprias polícias - e as máfias criminosas “*andam de mãos dadas*” (HENMAN, 2008, pp.372-373). É neste sentido que o narco comércio - devido à sua invisibilidade epistemológica - vem se tornando agente dos mecanismos corruptores, uma vez que, enquanto instituição mantém-se ativo desde o ato original da proibição. Tido criticamente como um mal evitável, porém mantido ideologicamente, o narcotráfico se perpetua na atualidade, onde adquire *status* de um demônio.

Ao “satanizar” certas substâncias a lógica proibicionista também impede que as mesmas sejam vistas e estudadas em suas eventuais possibilidades terapêuticas, posto que o rótulo da ilegalidade as transforma em objetos de “pavor” e “impureza”, por supostamente afetarem a estabilidade do convívio social. O desprezo pelas substâncias proibidas e, conseqüentemente, por seus usuários, atinge esferas jurídicas, médicas, morais e políticas, de modo que a eficácia das proibições só aparece efetivamente favorável àqueles que proíbem. A proibição estipula um grandioso tabu no Ocidente, apresentando-se como um “entorpecente político” e epistêmico, cuja visão de mundo ofusca, obscurece a reflexão da sociedade sobre si mesma.

A possibilidade do consumo – e até mesmo do estudo científico - de psicoativos ilícitos, como toda quebra de tabu, gera na sociedade majoritária uma atmosfera de pânico e desconfiança, que permeia a vida dos atores. Sobre os “aventureiros desgarrados”, que se atrevam a adentrar em tais “domínios obscuros”, supostamente “desordenados”, “diabólicos” e “perversos”, cabe à identificação, classificação e prováveis punições sociais dos desviantes, que passam a ser rotulados enquanto loucos, viciados, vadios ou marginais. Entes que - apesar das aparentes

divergências - compactuam de laços comuns ao estado liminar da “marginalidade”, entre eles, o caráter insocial dessa condição específica.

Diante dessa lógica alarmista, as substâncias revestem-se animicamente de portentosas subjetividades, uma vez que transubstanciam todos os males sociais conhecidos. Aquele que ouse envolver-se direta ou indiretamente com este mal, ou seja, o usuário de psicoativos ilícitos oferece risco de “contaminar” toda a sociedade. A forma “mais eficaz” de coibir determinados comportamentos indevidos reverte-se, em grande parte, na imagética da contaminação e da doença, posta em ação no Ocidente, no intuito de isolar os sujeitos em “instituições totais” (GOFFMAN, 1974), como manicômios ou clínicas mais sofisticadas e contemporâneas para desintoxicação e possível recuperação dos atores problemáticos.

Becker (2009) nos mostra como fatalmente os desvios - de maneira geral - são vistos patologicamente através de visões biologizantes e psychologizantes, pois a noção de doença sempre pareceu ser utilizada na descrição de comportamentos estranhos aos paradigmas dominantes, que comumente enquadram o desvio como produto de uma doença mental. Conforme estas concepções reducionistas “*um viciado em drogas é visto como o sintoma de uma doença mental*” (BECKER, 2009 p.18). Ele critica assiduamente os sociólogos, que pensavam os desvios sociais ancorados nos pressupostos médicos e psicológicos de saúde e doença, identificando e destacando os fenômenos *outsiders* enquanto sintomas de anomia e desorganização social.

Para Becker (2009, pp.44-45), o senso comum, e até certo ponto a ciência, costuma identificar os sujeitos desviantes como se os mesmos fossem “desviantes totais” – ou, segundo Mota (2009, p.166), “desviantes globais” - e não “parciais”. Esta identificação pejorativa movimenta inúmeros mecanismos, que moldam o “sujeito marcado” - ou, nas palavras de Goffman (1982) “estigmatizado” - perante a imagem que os outros atores constroem a seu respeito. Assim é que são criadas as fronteiras, impedindo o sujeito estigmatizado de participar dos ciclos sociais normais, restringindo contatos e reforçando diferenças. Ao desviante é destinado o isolamento e, no que tange ao usuário de psicoativos ilegais, o estigma parece ser ainda maior.

O dependente em substâncias ilícitas passa a ser tratado de maneira repressiva, mesmo porque é sabido que toda proibição gera atividades clandestinas e cria situações sociais de risco e violência; fenômenos que não se coadunam com os princípios gerais e democráticos, que envolvem a liberdade humana. Representações sociais são acionadas na tentativa de lidar com este sujeito, de modo que ele passa a ser visto, antes de tudo,

enquanto desprovido de força de vontade, devido ao fato de ser incapaz de se abster dos “prazeres” fornecidos por determinadas substâncias psicoativas ilegais e também legais, como é hoje o caso do álcool, do tabaco e de medicamentos farmacêuticos.

Em se tratando das nuances relativas à construção do estigma de “doente mental”, Goffman (1974; 1982) observa que caso o sujeito receba o rótulo referente a tal condição, os outros atores passarão a considerá-lo como “um ser à parte”; isolado e marcado socialmente. Goffman (1974, pp.295-296) traz importantes observações de Szasz (1958) sobre o papel da rotulação, do estigma e dos desvios nos processos de manutenção ou perda da saúde mental. Para Szasz (1958) o senso comum constrói uma definição de saúde mental relacionada à capacidade que os sujeitos adquirem, ou não, para “jogarem bem” os “jogos da vida social”.

Perante Szasz (1958) ficamos cientes de que caso algum ator “recuse-se a jogar” ou até mesmo “jogue mal” determinadas “partidas sociais” pode ser enquadrado na categoria de “doente mental”. Ele alude para a relatividade conceitual, envolvendo certos rótulos atribuídos a determinados sujeitos, sendo quase impossível delimitar fronteiras e diferenças entre o simples desvio ou inconformismo do sujeito “mau jogador” e a doença mental a ele atribuída por terceiros. Szasz (1958) deixou momentaneamente de lado os referenciais técnicos fomentados pela psiquiatria, analisando duas categorias principais, que parecem oscilar funcionalmente conforme um *continuum* representado pelas expressões: “*ele está errado*” e “*ele está mentalmente doente*”. Ele conclui não haver um padrão capaz de distinguir o simples erro e inconformismo da doença mental propriamente dita, sendo culturalmente diferentes as respostas dadas pelas sociedades no trato com os sujeitos assim identificados.

Os autores nos aconselham a levarmos ontologicamente a sério estes sujeitos, fazendo questão de lembrar suas dignidades e direitos, sendo preciso que os consideremos como mais ou menos semelhantes a nós. Apenas esta tentativa de humanização, ou seja, a preocupação de trazer todos os sujeitos - desviantes ou não - à condição igualitária de humanidade nos permitiria estipularmos categorias precisas como, por exemplo, as de “vício”, “discordância”, “crime” e “doença”. O distanciamento destes sujeitos delega-os acriticamente à “inferioridade da espécie humana”, fazendo com que sejam nivelados em categorias pejorativas, tais quais, a de “louco”, “psicótico”, “insano”, “viciado”, “mentalmente afetado” e etc.

Capítulo 03

“Que droga de doença?” Reflexões socioculturais sobre os fenômenos da saúde, da doença e da corporeidade diante do uso, do abuso e da dependência em psicoativos

“O processo de discriminação repousa no exercício preguiçoso da classificação: só dá atenção aos traços facilmente identificáveis (...) e impõe uma versão reificada do corpo. A diferença é transformada em estigma. O corpo estrangeiro torna-se corpo estranho. A presença do outro se resume à presença de seu corpo: ele é seu corpo” (DAVID LE BRETON, 2006, p.72).

3. “Navegando em águas turbulentas”. Qualificando patologias físicas e mentais

Antes de procedermos qualquer escrito envolvendo a temática sociocultural e histórica de qualquer doença, principalmente, a doença mental (incluindo a dependência em substâncias psicoativas) é importante trazermos algumas considerações referentes às principais correntes intelectuais voltadas ao assunto, entre as quais destacamos o interacionismo simbólico (com sua teoria da rotulação e a antipsiquiatria, que encontram em Goffman e Szasz seus interlocutores principais, assumindo postura crítica frente à medicalização e institucionalização da patologia mental) e a filosofia histórica e social foucaultiana (que acentua o poder da medicina frente à normatização da vida).

O interacionismo simbólico, por sua vez, nos ajuda a refletirmos sobre a criação dos desviantes crônicos, trazendo para este entendimento noções oficiais de terapia e tratamento e como, apesar da existência institucional dos mesmos, o paciente (mental) não é capaz de retornar ao estágio da “normalidade”. Estas instituições não seriam capazes de curar os suplicantes, muito pelo contrário! Elas mostram-se condicionantes, educando o paciente à permanência em seu estado patológico de “eterna desviância”. A rotulação não levaria em conta o papel temporário dos atores “mentalmente afetados” nos setores especializados, admitindo sua completa alienação promovida pelas forças institucionais, mesmo porque *“uma vez doente mental, sempre doente mental”*.

A rotulação via o desditoso mental como um sujeito passivo, aprisionado em “gaiolas” mentais e institucionais de onde jamais conseguiria sair. Para o interacionismo simbólico a doença estigmatizada incapacitaria o retorno do sujeito à vida normal, pois os poderes institucionais lhe enfraqueceriam ao ponto de tirar-lhe suas forças e, conseqüentemente, suas vozes perante a luta pela redefinição identitária. Apesar de lidar com as relações sociais, a rotulação acabou destituindo as pessoas “mentalmente afetadas” dos recursos e processos sociais intersubjetivos, mesmo Goffman (1974) tendo alentado para a recorrência das chamadas “histórias tristes”, porém, tais histórias representariam nada menos do que “fagulhas ao vento”, uma vez que se originariam do

discurso de atores desacreditados, estando à subjetividade comprometida e a se dissolver nos rótulos e nas relações dos sujeitos com as estruturas medicalizantes.

Todavia, o interacionismo simbólico, a antipsiquiatria e a teoria da rotulação assumiram papel militante em oposição aos modelos médicos, ao nos mostrarem a medicina pelo prisma político, moral e excludente, sempre na busca por controle e correção de comportamentos indevidos ou indesejados. A rotulação nos diz que a noção de doença no Ocidente é definida conforme os interesses das classes médicas e outras agências a serviço do controle social (SZASZ, 1958; 1992; GOFFMAN, 1974; 1982).

Foucault (1977a; 1977b; 1978), além de analisar os processos sociais em longa escala, possuía a tendência de relacionar toda experiência humana ao âmbito das relações institucionais. Ele não buscava compreender a ação dos atores em sociedade, revelando estruturas, eventos históricos e condições específicas dos quais emergiam os processos sociais. Neste pensamento fatalista, o indivíduo surgiria como produto das estruturas institucionais, sendo incapaz de possuir um *self* reflexivo. Não obstante, os homens viveriam suas vidas inconscientes das causas e dos princípios relacionados com as suas experiências existenciais, sendo a subjetividade apenas um produto histórico, cuja relevância seria analiticamente nula frente à compreensão do mundo social.

Foucault, apesar de demonstrar o processo desumano da medicalização, tendeu a referenciar e enaltecer a agência biomédica em seu trabalho de “colonização” dos corpos pelo biopoder; na forma de correntes filosóficas normatizadoras e padronizadoras de corpos submissos (dóceis) aos sistemas estatais.

As duas correntes acima citadas - no lidar com a patologia mental no Ocidente - revelam algumas questões pertinentes envolvendo a medicalização da vida e o controle social. Porém, precisamos ter em mente que Foucault situava a ação médica – e a de todas as ciências humanas – na essência da racionalização burocrática ocidental, enquanto que Goffman e os seus companheiros da rotulação criticavam este tecnicismo burocrático médico e seu poder de ditar quais doenças eleger como “leves” ou “graves”, “físicas” ou “mentais”, “dignas” ou “amorais”. O sujeito portador de um problema mental nas duas perspectivas não deixava de apresentar-se enquanto vítima isolada, muitas vezes desprovida de perspectivas ou recursos para conseguir sair de sua situação, precipuamente, se levarmos em conta as premissas normativas de Foucault.

Contudo, novas perspectivas analíticas surgiram no intento de lidar com as patologias do corpo e da mente devido à emergência do “paradigma da experiência”, representando um verdadeiro retorno ao mundo existencial dos atores; como

possibilidade de finalmente conseguirmos captar algumas “fagulhas” daquilo que foi e é vivido, experienciado e sentido pelos sujeitos em constante interação uns com os outros. Neste sentido, noções universais e idiossincráticas de alegria, tristeza, prazer, dor, “vício”, cura e doença surgem como fenômenos legítimos do conhecimento científico capazes de ampliarem nossas percepções antropológicas, assim como o surgimento de uma nova compreensão da relação mantida entre corpos e mundos.

3.1. Categorias patologizantes e rotulações morais. Tornando o desvio uma doença

Seguindo a história dos “vícios” em substâncias psicoativas, Carneiro (2002) cita Margaret Mead, ao comparar o “vício” com a virtude, mesmo porque, para esta antropóloga cultural e interacionista, o sujeito virtuoso, cristão por natureza, sentiria primeiramente a dor para então, no futuro, alçar o êxtase ou o prazer. Em contrapartida, o indivíduo “viciado” atingiria o prazer seguido do suplício e da dor. Carneiro (2002) demonstra o poder da medicina ocidental na medida em que aponta os erros e as posteriores falibilidades técnicas de muitos conceitos e categorias médicas, incluindo as questões relativas à dependência; a concepção mais controversa dos últimos séculos.

Ele alude para a história de certos conceitos “criados” pela medicina, que teriam essência política, sempre associada às questões de poder e interesses pessoais ou institucionais, que se estenderiam dentre todas as classes, camadas e grupos sociais. Sendo a história da medicina uma história de cunho político, Carneiro (2002) debruça-se sobre o significado atual do termo “dependência em drogas”; utilizado tecnicamente por ter sido padronizado pela Organização Mundial de Saúde no ano de 1993.

Antes deste conceito surgiram outras denominações para o “uso patológico” de psicoativos e que foram historicamente construídas, dentre as quais “adicção”, “hábito”, “transtornos da vontade” e até mesmo “insanidade moral”. Mota (2008) nos apresenta outros termos mais atuais, entre eles: “toxicomania”, “abuso de drogas”, “drogadição”, “farmacodependência” e “uso indevido de drogas”. Devido à complexidade do termo atual (dependência), que sempre leva às contradições acompanhadas por inúmeras dúvidas e confusões científicas perante sua aplicabilidade, coube aos analistas algumas perguntas cruciais, dentre as quais: o que é a dependência em psicoativos? Quando e como um simples hábito, vontade ou desejo transformou-se em “necessidade viciosa”?

O conceito ocidental de dependência ganhou consistência social já no início do século XIX. Antes disso – como vimos no primeiro capítulo – o fenômeno não era visto

pelo prisma patológico, estando o sujeito apenas a mercê de julgamentos morais, que apontavam para sua falta de caráter e controle sob as substâncias.

A embriaguez não suprimia a vontade, aliás, não se distinguia entre desejo e vontade de beber, não havia um vocabulário que expressasse a existência de uma compulsão, de uma escravidão à bebida ou alguma outra droga (...) A doença do vício será uma construção do século XIX. A concepção da embriaguez como doença pode ser datada de 1804, quando Thomas Trotter publicou o *Essay Medical Philosophical and Chemical on Drunkenness*, que seria considerado um marco na “descoberta” (ou na criação?) de uma nova entidade nosográfica na medicina. Para Trotter, o hábito da embriaguez seria “uma doença da mente” (CARNEIRO, 2002, pp.02-03).

Csordas (2008, p.166) observa que a criação dos transtornos psíquicos durante os séculos XIX e XX teve ampla significação moral. Nestes séculos observamos a amplitude dos movimentos e esforços estatais para disciplinar, vigiando, punindo e corrigindo corpos e mentes, inclusive – também no que tange à embriaguez e ao uso de psicoativos – com a aplicabilidade técnica e social de práticas eugênicas de caráter higienista e racista, cujos alvos primordiais seriam sujeitos desviantes, dentre os quais “bêbados” e “viciados” (ORTIZ, 1985; SCHWARCZ, 1993; CARNEIRO, 2002).

Carneiro (2002) apresenta este período como a época da prevalência das análises estatísticas, dos modelos epidemiológicos comprometidos com o higienismo e a profilaxia moral e social. Uma época em que se tentou mundialmente evitar a “degeneração da raça” (branca), procurando-se extinguir àqueles que comprometiam o futuro e a identidade das nações, entre os quais “mestiços”, “bêbados”, “deficientes”, “viciados em drogas”, “pervertidos” e portadores de “patologias contagiosas”. Os disformes passaram a ser vigiados e seus corpos controlados, estando os Estados preocupados com seus possíveis descendentes, que herdariam suas “características grotescas”, além dos “hábitos imorais”, que também seriam transmitidos geneticamente. Assim, todos os desviantes passaram a sofrer intervenções institucionais, por meio da clausura e da castração, no intuito de coibir suas procriações.

Foi no século XX, que o conceito de “vício” tornou-se mundialmente consensual, no momento em que o “modelo orgânico” - utilizado para explicar esta doença - foi superado pelo “modelo psicológico”. De acordo com Carneiro (2002), o autor pioneiro deste pensamento teria sido Willian Collins, que por volta do ano de 1919 abandonou as explicações organicistas dos “vícios”, passando a defender uma noção mais coerente e visionária, para a época, de “doença da vontade”, identificando-a

futuramente pelo termo “adicção”⁵⁰. Esta concepção vislumbrava o fato de que apesar do alcoolismo provocar patologias organicamente visíveis, ele em si não representaria uma doença orgânica, mas uma “patologia aditiva”, pois o hábito de “beber em excesso” poderia trazer consequências à saúde, uma vez que era capaz de adicionar e acumular no corpo do usuário vários problemas orgânicos, psíquicos e sociais.

Carneiro (2002) analisa o que seria uma das maiores contradições do século XX – e também do XXI – onde observamos o aumento na produção e no consumo de psicoativos, ao mesmo tempo em que concepções de “vício”, tristeza, fraqueza e doença impregnam o imaginário destas épocas, nas quais vivenciamos *“uma passagem para o paraíso através da felicidade em pílulas e, ao mesmo tempo, de um paradigma do vício, da escravização extrema a uma mercadoria”* (CARNEIRO, 2002, p.06).

Mota (2008) demonstra que a nomenclatura “dependência” tem sua origem histórica ainda no século XVIII, todavia, contrariamente a Carneiro (2002), ele afirma que o termo surgiu primeiramente na obra de Benjamim Rush publicada em 1819 e intitulada *“An Inquiry Into The Effects of Ardent Spirits”*, tratado que teria servido de base para o autor Magnus Huss, que já em 1849 passou a usar pioneiramente o termo alcoolismo para descrever os estados de intoxicações crônicas promovidos pelo uso excessivo, que poderia levar a prejuízos individuais e sociais. Mota (2008) afirma que o termo “adicção” teria surgido – como sugere Carneiro (2002) – no século XX, por volta da década de 1910, sendo considerado como adicto o paciente “escravo de seu hábito”.

Carneiro (2002) e Mota (2008) concordam com a hipótese de que a dependência vista como doença surge como produto histórico, sempre inspirado por contextos e processos políticos. Nomear a dependência como doença amplia a legitimidade do poder médico; o que tende a retroalimentar uma concepção higienista e medicalizada dos fenômenos. Ao longo do século XX a conceituação do alcoolismo como doença foi resultante da militância de algumas instituições americanas, entre elas: *“Alcoólicos Anônimos, Yale Research Center of Alcohol Studies, National Council on Alcoholism e National Institute of Alcohol Abuse and Alcoholism”* (MOTA, 2008, p.140). Talvez, se não houvesse este engajamento político, o alcoolismo nunca tivesse sido categorizado enquanto uma “doença mental”. A partir desta concepção, o alcoolista passa a ser visto como uma “vítima do alcoolismo”, não sendo – em teoria – mais julgado moral ou

⁵⁰ De acordo com Carneiro (2002), a palavra *adicação* (*addiction*) deriva de uma expressão de origem latina, que, na Roma Antiga, era utilizada para denominar a condição de um sujeito livre e que teria sido escravizado, tendo em vista o não pagamento de suas dívidas.

criminalmente, tendo em vista o infortúnio tratar-se de uma “enfermidade compulsiva”, “progressiva” e “incurável”, desenvolvida ao longo dos anos de uso e abuso da substância, cujo único tratamento se pretende à promoção exclusiva da “abstemia”.

Em 1948 a Organização Mundial de Saúde (OMS) incluiu o alcoolismo na lista da Classificação Internacional de Doenças em sua oitava revisão (CID-8), contudo foi apenas em 1956, que a Associação Médica Americana considerou o fenômeno uma patologia. Em 1960, após a publicação da obra *“The disease concept of alcoholism”* de autoria de Jellieck foi que a “doença do alcoolismo” tornou-se globalmente padronizada, sendo seu principal sintoma caracterizado pelo uso disfuncional, ou seja, descontrolado de determinados sujeitos perante o consumo desta substância (MOTA, 2008, p.141).

Uma doença imersa em diversas matrizes comportamentais, sociais e sintomáticas, que acomete determinados sujeitos por uma espécie de “predisposição orgânica”, que os incapacitaria a praticar um “consumo seguro” de derivados etílicos. O uso tende a aumentar com o tempo, pois o usuário em “estado patológico” passará a consumir quantidades cada vez maiores no intuito de “saciar sua vontade”. O final deste processo, quase sempre culminaria com a total perda do controle do sujeito frente ao uso abusivo do álcool, que passa a ser considerado enquanto “distúrbio clínico”.

A décima revisão da Classificação Internacional de Doenças (CID-10) da OMS – também a partir de pressões políticas advindas dos movimentos sociais e ideológicos formados por instituições, ex-usuários de psicoativos e profissionais da área de saúde, psicologia e assistência social – incluiu no ano de 1989 a dependência em outros psicoativos, além do álcool, na “Lista Internacional de Causas de Morte”, estipulada, inicialmente por Bertillon em 1893 e que vem sendo atualizada conforme as necessidades históricas emergentes ao longo de várias Assembléias Mundiais de Saúde (OMS CID-10, 1996; NUBILA, 2007) ⁵¹. As atualizações e categorizações do CID-10 entraram em vigor apenas no ano de 1993, após a 43ª Assembléia Mundial de Saúde.

Agora categorizada mundialmente pelo CID-10 a dependência em psicoativos, no geral, passou a apresentar ao todo sete critérios básicos para identificação dos casos de “compulsão” e “uso abusivo” de substâncias, de modo que, a partir dos critérios da OMS, o sujeito que apresente apenas três, dentre os sete tópicos abaixo descritos pode ser diagnosticado como um “doente aditivo”:

⁵¹ A OMS atualmente dispõe de duas classificações ao descrever os estados de saúde: a CID-10 (Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde) e a CIF (Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde). Maiores detalhes consultar a tese de Nubila (2007).

- (1) Manifestar desejo compulsivo para utilizar o psicoativo;
- (2) Não controlar o uso, assim como o comportamento antes, durante e após o consumo;
- (3) Demonstrar abstinência ao suspender o consumo e sentir alívio após retornar o uso;
- (4) Apresentar tolerância orgânica ao psicoativo, ingerindo doses maiores da substância;
- (5) Desenvolver padrões de recaídas frente à tentativa de alcance da abstinência;
- (6) Empregar tempo demasiado ao adquirir, consumir ou recuperar-se de seus efeitos;
- (7) Persistência no uso, apesar das consequências prejudiciais adquiridas devido ao “hábito patológico” (OMS CID-10, 1996).

Consequentemente, três modelos técnicos de prevenção atuantes em distintas frentes de ação também foram estipulados e denominados pela OMS (NEWCOMB *et al.*, 1986; NOTO; GALDURÓS, 1999; GIGLIOTTI; BESSA, 2004; SCHENKER; MINAYO, 2005). Nestes termos, encontramos inicialmente a “prevenção primária” ou “universal”, cujo público alvo passa a ser os sujeitos que nunca utilizaram substâncias psicoativas ou delas fizeram “uso experimental”. Este modelo primário preventivo costuma atuar a partir de mensagens fomentadas por programas e campanhas midiáticas e sociais, tentando prevenir ou retardar o eventual “uso patológico” de substâncias⁵².

Sequencialmente nos deparamos também com a “prevenção seletiva” ou “secundária”, agora destinada a grupos específicos de sujeitos que já consomem psicoativos de forma “lúdica” ou “compulsiva”, podendo ou não estarem imersos em “situações de risco” devido ao uso de substâncias. Já o modelo de “prevenção dirigida” ou “terciária” visa os atores imersos em condições de uso abusivo, manifestando ou não o estágio da “dependência”. Aqui nos deparamos com programas que tentam diminuir o uso das substâncias, assim como seus “danos” na tentativa de resgatar a “qualidade de vida” destes usuários para promover sua “reinserção social”.

Os modelos de prevenção encontram nos sujeitos e nos meios sociais, onde vivem os atores, inúmeros fatores de risco e ou proteção⁵³ capazes de influir diretamente nas suas condições de vida, incluindo a incidência de consumo ou abstenia de certas

⁵² Os modelos de prevenção primária vêm sendo criticados por não conseguirem atingir suas metas principais, tendo em vista o modelo pedagógico escolhido e tido criticamente como inadequado por, muitas vezes, utilizar-se de procedimentos inspirados na “pedagogia do terror”, procurando demonstrar o lado extremo do uso abusivo de psicoativos, apelando às tragédias sociais e pessoais, que possam vir a acometer os sujeitos, caso um dia cheguem ao estágio da dependência. Por muito tempo este modelo de prevenção teve como base norteadora os ideais da “guerra às drogas”, encarando esta temática como algo socialmente obscuro e marginal. Dentre tais procedimentos, determinadas substâncias e usuários são ainda mais demonizados e caricaturados, assim como divulgadas suas imagens deturpadas pela opinião pública. Tais procedimentos pedagógicos inadequados, além de tudo, tendem a aguçar a curiosidade e estimular, mesmo que involuntariamente, o abuso e a dependência em psicoativos. Outros pormenores estão disponíveis na dissertação de Petuco (2011).

⁵³ Sendo preciso ressaltar que um mesmo fator pode representar risco para uma pessoa e proteção para outra.

substâncias psicoativas. As medidas de prevenção buscam, em teoria, atuar diretamente na diminuição de incidências de fatores de risco numa determinada população, uma vez que pretendem enaltecer os fatores locais de proteção. Como fatores de proteção podemos identificar rapidamente a família, a comunidade, a escola, a religião, além das práticas de esportes, cultura e lazer.

Já os fatores de risco são tidos como circunstâncias individuais e sociais capazes de ampliar a possibilidade dos sujeitos consumirem psicoativos de forma abusiva e dependente, levando-os, muitas vezes, aos estágios da “vulnerabilidade social”⁵⁴. Dentre inúmeros fatores de risco podemos destacar o uso, abusivo ou não, de psicoativos por parte dos pais, familiares e amigos; os variados tipos de violência física, simbólica, institucional, doméstica, sexual e social; condições insalubres de moradia e existência; falta de oportunidades profissionais; baixo índice de escolaridade, dentre tantas outras mazelas comuns aos modernos processos urbano-industriais.

Foi a partir da década de 1980, que o termo dependência estendeu-se para além da temática do uso abusivo de psicoativos, no intuito de definir outros comportamentos tidos como desencadeadores de processos aditivos ou compulsivos, dentre os quais o sexo, os jogos de azar, compras, trabalho, exercícios físicos, comidas em excesso, a *internet* entre tantas outras modalidades possíveis em tempos contemporâneos. Apesar da amplitude do conceito, a essência de todas as questões envolvendo a adicção repousaria na incapacidade encontrada pelo sujeito de controlar sua vida em decorrência da relação turbulenta mantida com tais processos repetitivos.

É neste ponto, que os termos dependência e abuso precisam ser compreendidos; pelo prisma da relação disfuncional mantida entre o(s) usuário(s) e sua(s) substância(s) de preferência. Outros autores buscam definir sociologicamente a dependência, enquanto uma dentre várias modalidades de uso de psicoativos. Um padrão considerado patológico de utilização de substâncias, cuja busca pelo prazer quase sempre vem acompanhada da perda e do sofrimento por parte dos usuários:

(...) enquanto o uso controlado de tais substâncias proporciona relaxamento, prazer e cura, nos casos de dependência o indivíduo é *possuído* pela droga, sucumbindo a um ritual obsessivo que finda por conduzi-lo a uma condição de sofrimento que a próxima dose é incapaz de aliviar. No uso controlado, a dor é seguida de contentamento, enquanto no vício, o tênue prazer é seguido de dor (MOTA, 2008, p.222).

⁵⁴ O conceito de vulnerabilidade indica o fato de alguém ser mais sujeito a alguma coisa, podendo estar relacionado a determinadas circunstâncias e condições que podem ser revertidas e diminuídas pelos programas de prevenção ao levar em consideração tanto os aspectos sociais, institucionais e familiares, quanto os encadeamentos individuais. Outros detalhes sobre risco e vulnerabilidade consultar Ayres *et al.* (2009).

Helman (1994, p.182), ao lidar com o que ele denominou de “dependência psicológica em drogas” - um fenômeno caracterizado por uma forte compulsão sentida pelo “paciente” dos efeitos químicos e psicológicos fornecidos pelo consumo de psicoativos - refletiu que o adicto poderia usar “cronicamente” sua(s) substância(s) preferencial (is) por vários motivos, seja na tentativa de mudança repentina de humor (causando estados de euforia ou diminuição de tensões), mas também pode consumi-la para livrar-se dos sintomas advindos da síndrome de abstinência⁵⁵.

Helman (1994) conseguiu avançar nas análises quando sinalizou para o fato de que a personalidade dos sujeitos e os fatores socioculturais, nos quais estão imersos são tão importantes quanto a farmacologia das substâncias consumidas. Por outro lado, o significado da substância para o usuário seria um – se não o mais importante – elemento inerente ao processo da dependência. Mediante as premissas de Helman (1994), somos atinados a vislumbrar o movimento dos dependentes, que tendem a formar uma espécie de “subcultura”, oriunda de uma cultura maior, representada pela “cultura do uso de drogas”. Neste meio cultural determinadas regras pontuais e funcionais determinam - e chegam até mesmo a controlar e mediar - o consumo, definindo a participação de sujeitos, lugares e ações desenvolvidas antes, durante e após o uso de psicoativos, sejam os mesmos considerados “leves” ou “pesados” (ZINBERG, 1984; HELMAN, 1994).

“A subcultura dos adictos” surge como uma “subcultura marginal”, compartilhando uma visão de mundo própria e particular. Longe de também representarem focos de reciprocidade, proteção e saberes comuns a todos os processos intersubjetivos, a “subcultura adicta” é vista por Helman (1994) pelo viés da disseminação de doenças relativas ao “uso indevido” de psicoativos. Fora isso, ele ainda acredita na remota e utópica possibilidade de se conseguir interromper o fenômeno da “adição” diante da imediata “dissolução” de um grupo de usuários.

Curiosamente, ele cita - quase que se contradizendo - o exemplo de um grupo de heroínômanos, que passaram por um denso período de escassez da substância, substituindo-a pelo consumo da metanfetamina. Contudo, estes usuários continuaram comportando-se tal qual estivessem utilizando sua substância de preferência; a heroína. Mesmo ambos os psicoativos sendo compostos por elementos químicos distintos, gerando efeitos metabólicos e psicológicos diferentes em seus usuários, àquele grupo de

⁵⁵ Uma gama de reações orgânicas e psicológicas sentida pelo usuário dependente na ausência do(s) seu(s) psicoativo(s) de preferência. Tais crises parecem cessar apenas após o consumo da substância. Outros detalhes podem ser acessados nos trabalhos de Newcomb, *et al.* (1986), Noto; Galdurós (1999); Gigliotti; Bessa (2004), Schenker; Minayo (2005), dentre muitos outros.

heroinômanos que “substituíram” o psicoativo preferencial por metanfetamina mantiveram a “subcultura heroinômana”, agindo sob o metabolismo da metanfetamina. Helman (1994) atribuiu este fenômeno a uma espécie de “magia poderosa” imanente à subcultura dos adictos, porém bastante comum em outras subculturas afins.

As reflexões de Helman (1994) são construtivas, pois reconhecem na dependência um fenômeno não apenas químico, mas físico (biológico), psíquico e sociocultural. Ele apenas nos pareceu ter-se esquecido de desenvolver melhor a ideia relativa ao fato de que mesmo que a substância falte, a “magia da subcultura” tem o poder de alterar a propriedade das moléculas substituintes em consonância com o social, que direciona regras, efeitos e comportamentos (ZINBERG, 1984). Caso falte o grupo, a subcultura tende a se formar logo em seguida, com ou sem o psicoativo de preferência. Caso saia do grupo, o sujeito leva consigo símbolos, sentimentos e idiossincrasias compartilhadas intersubjetivamente, mediante uma contínua construção identitária premente nas subculturas dos dependentes (LIRA; ESCOBAR, 2011).

Pelo que sabemos, nos estágios da dependência, as sensações iniciais, devido à resistência adquirida pelo organismo ao psicoativo, recusam-se a repetir, tornando-se cada vez mais escassas ou inexistentes, independente da quantidade e da qualidade das doses consumidas. O que ficou, portanto, foi o sentimento nostálgico dos tempos de outrora, onde o humor era modificado de modo extasiante, capaz de até mesmo fazer “flutuar a alma”. Ao sujeito em condição de dependência resta uma posição liminar da “alma em tumulto” (ESPINHEIRA, 2009). Condição, inclusive, norteadas por uma necessidade, decorrente da compulsão, de buscar aquilo que não mais se sente.

A persistência, os significados e as motivações do uso nesta fase ambígua são compreendidos frente à busca de um escape e, até mesmo, alívio para uma vida vista pelo usuário, como insuportável, pois dela não se é mais capaz de obter prazer sem ser acometido pelo infortúnio do sofrimento. Nesta condição o sujeito vivencia a vida enquanto dilacerada, tendo em vista os sentimentos de culpa e inferioridade por tudo de “ruim” que lhe aconteceu e acontece, incluindo eventos patológicos ou criminosos decorrentes do consumo exagerado e que culminaram em perdas pessoais e sociais.

A rotulação pejorativa do hábito em excesso estipula uma identidade desviante premente, dentre tantas outras possíveis aos atores nos processos sociais. Agora, frente à opinião pública, o sujeito acometido pela dependência não é mais visto como um cidadão comum, ou seja, um pai, uma mãe, um(a) filho(a), profissional, homem ou mulher, mas um(a) viciado(a), alcoólatra, maconheiro(a), cocainômano(a),

heroinômano(a), drogado(a) ou noiado(a) ⁵⁶. Tais denominações estigmatizantes conduzem o dependente ao estágio marginal por excelência, pois tais sujeitos personificam o temor ocidental, no que tange às possíveis consequências promovidas pelo consumo abusivo de psicoativos. O dependente representa, para nossa sociedade, alguém que, por “mero capricho”, deixou-se levar pelo poder das substâncias, subordinando-se às mesmas, por intermédio da escravidão, ultrapassando fronteiras corporais, mentais e sociais interditas e tendo, assim, que pagar com a saúde – ou, melhor, com a falta dela – devido à sua inexorável displicência na quebra desse tabu.

Apesar de todo o conhecimento adquirido sobre a doença mental e a dependência em psicoativos, nos deparamos com a complexidade do fenômeno, ao constataremos a unicidade dos casos, que são passíveis de classificação e categorização, todavia o desafio do cientista social seja o da crítica assídua, evitando que determinadas categorias e enquadramentos biologizantes ofusquem ou “contaminem” seus objetos de estudo, que, para Espinheira (2009), representam “doenças da alma”, a persistirem na contemporaneidade, apesar da incapacidade de sua remoção cirúrgica.

O enfrentamento social e moral empreendido contra os psicoativos aparentam ser absurdamente equivocados do ponto de vista humano e político, pois sabemos que o verdadeiro problema contemporâneo das substâncias psicoativas repousa no preconceito erigido por filosofias moralistas advindas, principalmente, de religiões puritanas, da justiça e da medicina ocidentais. A intolerância para com substâncias e seus usuários (dependentes ou não) é fomentada nas agências tecnicistas socialmente legitimadas e encarregadas de disseminar mensagens e estratégias coadunadas com o medo e o terror fomentados pelas “cruzadas antidrogas”.

3.2. Um corpo desviante num mundo de corpos em corporeidade

Le Breton (2003; 2006; 2011) - seguindo os pressupostos de Douglas (1988; 2012) - também deixa transparecer a ideia da contínua relação existente entre a ordem biológica e a ordem social, estando a mesma em evidência mais objetiva nas aparências físicas, ou seja, corporais dos atores em sociedade. Aparência física, aliás, que parece adquirir conotação moral apenas na moderna civilização ocidental. Aqui, nos deparamos com uma natureza biológica imponente, sobre a qual o homem não possui poder algum de ação ou controle absoluto, pois a corporeidade não pode ser separada da

⁵⁶ Uma dentre várias denominações pejorativas utilizadas para se referir aos usuários de *crack*, também identificados enquanto “nóias” ou “sacizeiros”, a depender do contexto local, onde estão inseridos. Maiores detalhes acessar os escritos de Nappo (1996), Malheiro (2010), Petuco (2011) e Rui (2012).

organicidade, além do que, *“o corpo é o vetor de individuação, estabelece a fronteira da identidade pessoal. A igualdade do homem consigo mesmo, sua identidade própria, implica a igualdade com seu corpo”* (LE BRETON, 2003, p.86).

Assim, tomamos conhecimento que determinadas condutas comandadas aparentemente pela fisiologia corporal e que fogem ao domínio da consciência são também norteadas por fatores sociais, culturais e psicológicos. A própria atitude frente às sensações dolorosas ou prazerosas está relacionada ao tecido sociocultural, no qual os atores encontram-se inseridos a compartilhar de crenças e valores fomentados intersubjetivamente por ideologias religiosas, econômicas e políticas, que os fazem agir e situarem-se numa comunidade de pertencimento.

As relações face a face manifestam-se de forma especular, onde eu costumo me encontrar e me identificar através do outro no mundo. Quando, ao longo das interações sociais, a imagem corporificada do outro não mais reflete a minha imagem, ou vise versa, logo é identificada uma “anomalia”, pois esta relação deixou transparecer algumas falhas. Os corpos em correspondência “intercorpórea” não mais se corresponderiam fidedignamente devido ao desaparecimento dos sinais e dos símbolos familiares e inerentes ao estado corporificado dos seres humanos.

Os corpos deixam de corresponder-se na imagem fiel do outro, nessa espécie de bloco mágico onde os atores apagam sua corporeidade na familiaridade dos sinais e símbolos, ao mesmo tempo em que a colocam adequadamente em cena. Um desconforto emerge a cada ruptura das convenções de apagamento (LE BRETON 2006, p.50).

Das relações deste “bloco mágico” podemos constatar que sujeitos deficientes, ou melhor, portadores de alguma deficiência física (mas também mental, incluindo a dependência) sentem grande dificuldade para interagir num mundo, onde prevalece a condição corporal por excelência, privilegiando-se um corpo “sadio”, esbelto, comportado e dócil, pois seu portador precisa ser um fiel seguidor das prescrições e “dogmas” médicos inclusos nos modelos das prevenções (LAPLANTINE, 2010).

De acordo com Le Breton (2003; 2006; 2011), o Ocidente privilegiou, em seu processo civilizatório, uma etiqueta comportamental voltada ao “apagamento do corpo” no cotidiano, tendo em vista que sua demonstração pública - na forma de sentimentos (como alegria, tristeza, dores e prazeres), mas também através da explanação pública do corpo por intermédio de fluidos corporais como o sangue, a urina, o vômito, as fezes, além dos eventuais gemidos, choros, rizadas, arrotos e flatulências – passou a ser reservada à esfera da privacidade individual. Na nossa sociedade o corpo não pode falar

e ao proibirmos sua fala estimulamos o afastamento social da corporeidade, entendida aqui, pela vivência dos corpos em seus meios biopsicossociais.

(...) o homem ocidental, ao longo de sua vida cotidiana, manifesta implicitamente sua vontade de não sentir o corpo, de esquecê-lo, tanto quanto for possível (...) O corpo não transparece verdadeiramente à consciência do homem ocidental a não ser, exclusivamente, nos momentos de crise, de excesso: dor, fadiga, ferimento, impossibilidade física de cumprir determinado ato ou ainda a ternura, a sexualidade, o prazer (LE BRETON, 2011, p.195).

Atores que porventura fujam às normas comportamentais corporais, quebrando certos padrões básicos de etiqueta fazem seus corpos serem percebidos, o que pode ser capaz de romper com estes processos cotidianos de identificação face a face, instalando-se o desconforto a nível individual e grupal. Corpos estranhos, no entanto, costumam perturbar a regularidade desta comunicação intersubjetiva e, dependendo do grau da deformidade, da deficiência e da dependência, vemos emergir estigmas funcionais na tentativa de negar, ridicularizar, apagar e ou inferiorizar o corpo diferente. Aquele corpo que não foi apagado nos rituais sociais torna-se verdadeiro estorvo para o seu portador tomado por estados de deficiência e ou desordem de conduta, incluindo os casos envolvendo a dependência em psicoativos.

Ao que parece, *“em nossas sociedades ocidentais o ator, que sofre de uma deficiência, não é percebido enquanto homem inteiramente, mas a partir do prisma deformante da compaixão ou do distanciamento”* (LE BRETON, 2011, p. 231). Todavia, paradoxalmente, os suplicantes estigmatizados acabam por introjetarem as características apontadas pelo juízo social e a forma caricatural como o mesmo os caracteriza e apresenta publicamente. É na intersubjetividade – vivenciada no cenário da “trama social” – que o sujeito constrói uma imagem de si inspirada no aspecto corporal.

Quando quebrado este “espelho das relações sociais”, surgem – em longa e curta escala – processos de desordem ontológica, uma vez que seria esta seguridade do eu, que sustenta toda ordem simbólica ocidental, que precisa ser preservada e reatualizada, afastando-se o disforme de todas as relações sociais. A deficiência (física e ou mental) atrai olhares e comentários dos outros atores envolvidos nestas tramas, representando um efetivo operador de discursos e emoções. Para garantir esta seguridade do eu é que surgem as políticas impostas pela violência, coagindo e adestrando os destoantes. Ações que vão de encontro à integridade mental e corporal dos atores, alienando, atacando e impondo sob os mesmos uma dominação moral e física, frente ao uso social dos corpos.

Le Breton (2006) acredita que vivemos atualmente num mundo problemático e contraditório, tendo em vista que, ao mesmo tempo em que as sociedades procuram

promover o apagamento do corpo, desenvolvem meios químicos e tecnológicos, que tendem a ampliar a possibilidade de autonomia individual. Um mundo contemporâneo, que nos convida a empreendermos solitariamente a nossa própria existência, pois a experiência corpórea na contemporaneidade fornece um contato bruto e imediato do sujeito com o mundo; o que lhe permite vivenciar uma gama de potencialidades físicas, químicas, biológicas e culturais para o alcance de sua autonomia.

Para Csordas (2008) o paradigma da “antropologia da corporeidade” (*embodiment*) surge como complementar as elucubrações trazidas pelos ideais da antropologia simbólica e interpretativista norte-americana, enxergando o ser humano como possuidor de um corpo no mundo, sendo este corpo vislumbrado analiticamente como o *locus* da cultura. Esta linha de pensamento consegue estender-se para além das questões envolvendo as representações e os discursos sociais, porém encarando-os como complementares ao alargamento do conhecimento antropológico sobre a cultura, os sujeitos e seus corpos, mas também sobre questões relevantes, envolvendo os processos socioculturais, entre os quais, os fenômenos da doença, da saúde e da cura.

Csordas (2008) toma o corpo humano, não apenas como ferramenta biológica tida como historicamente dada ou inerte, mas como algo de ampla e contínua transmissão sógnica, mesmo porque o corpo (*locus*) é visto como meio de experimentação cultural, sendo, justamente, esta experiencição fomentadora do fazer-se humano no mundo em suas inúmeras possibilidades. “(...) *o corpo não é um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas é o sujeito da cultura: em outras palavras, a base existencial da cultura*” (CSORDAS, 2008, p.102).

Ao desenvolver suas reflexões sobre a corporeidade, Csordas (2008) debruça-se sobre o conceito de “*habitus*”, introduzido nas ciências sociais originalmente por Mauss (2003b) no seu texto clássico sobre as técnicas do corpo, que trouxe à tona a ideia de que todos os homens sabem servir-se de seus corpos a partir de uma tradição específica. Algumas técnicas corporais seriam singulares e variariam de acordo com sociedades, indivíduos, sexos e idades, tratando-se de um ensino técnico – desenvolvido pelos atores sociais – no qual há uma aprendizagem específica, aperfeiçoada ao longo dos tempos, ou seja, um “*hábitus*”. As técnicas seriam mecanismos de inibição de movimentos desordenados, pois Mauss (2003b) acreditava que graças à sociedade é que existia uma intervenção da consciência. Por isso encontraríamos segurança e destreza nos movimentos mediante um domínio consciente da emoção e do inconsciente.

O *hábitus* – para Csordas (2008, p.109) - seria a soma destes usos sociais do corpo, que são padronizados pelos agrupamentos humanos, mesmo porque o corpo representa, ao mesmo tempo, objeto germinal para a vivência e atuação na e da cultura e a ferramenta primeva, através da qual este trabalho cultural (de simbolismo ordenador) é concretizado. O conceito de *hábitus* foi reformulado por Bourdieu (1977; 1984), ampliando a concepção maussiana - de simples coleção de técnicas – ao determinar o *hábitus* como eficaz sistema global de disposições duráveis e perpetuáveis ao longo das gerações e das classes sociais. Disposições tais que seriam transmitidas e acionadas inconscientemente, por intermédio da estruturação de práticas e representações.

Perante Csordas (2008), esta concepção bourdieusiana do *habitus*, deixa transparecer os conteúdos psicológicos do comportamento socialmente internalizado, pois o *habitus* produz, antes de tudo, um corpo socialmente informado. Csordas (2008, pp.367-368) – ao apresentar os estudos clássicos sobre o corpo – afirma que foram os escritos de Bourdieu (1977; 1984) os responsáveis pela mudança na percepção social do corpo, enquanto mera fonte e meio de simbolismo, assumindo o corpo como fundamento da prática social. Aliás, é na prática que o corpo é socialmente informado.

Os pressupostos de Douglas (1988) e Csordas (2008) enxergam no corpo uma importância emblemática frente aos processos simbólicos e sociais, pois o mesmo é pensado, representado e utilizado conforme contextos específicos, perspectiva tal, que o transforma em objeto legítimo de estudo qualitativo. Por ser o corpo o reflexo da sociedade, é ali que são encontrados sentimentos, discursos e práticas comuns ao mundo social. Além de considerar relevante, mas não limitante, o poder das representações sociais, Csordas (2008) - instaurando novo campo epistemológico para entendimento do corpo; o paradigma da corporeidade – também se permitiu ao diálogo entre as teorias da “consciência perceptiva” (discutidas por Merleau-Ponty, 1942; 1962; 1964; 1968) e da prática coletiva (a partir dos pressupostos bourdieusianos, a respeito do corpo socialmente informado). O autor mudou o foco analítico, que encarava a percepção como um fenômeno estritamente corporal, elaborando o conceito de “modos somáticos de atenção”, eventos – que semelhantemente às reflexões de Le Breton (2003; 2006; 2011) – são visíveis no cotidiano, por meio de uma gama de possibilidades e práticas.

O conceito de modos somáticos de atenção traria implícita a concepção da vivência do corpo com outros corpos unidos socialmente pela intersubjetividade. Desta relação mantida entre o corpo de si e os corpos dos outros emerge uma percepção dupla e inconsciente dos sujeitos, assim como do comportamento de seus corpos em interação.

Os modos somáticos de atenção são maneiras culturalmente elaboradas de estar atento a e com o corpo em ambientes que incluem a presença corporificada de outros (...) Estar atento a uma sensação corpórea não é estar atento ao corpo como um objeto isolado, mas estar atento à situação do corpo no mundo (...) A atenção a uma sensação corporal pode então tornar-se um modo de estar atento ao meio intersubjetivo que ocasiona aquela sensação. Assim, a pessoa está prestando atenção com o próprio corpo. Estar atento com os olhos é, na verdade, uma parte desse fenômeno (CSORDAS, 2008, p.372).

A hipótese dos modos somáticos é capaz de ampliar nossas concepções sobre os fenômenos da percepção e da atenção fomentados intersubjetivamente, sugerindo que ao olharmos para o corpo utilizando-nos das lentes da corporeidade podemos analisar as qualidades do mundo e de seus agrupamentos. Partindo do pressuposto básico de que a nossa subjetividade não se encontra presa e isolada em nossos corpos, podemos considerar o fato de vivermos num meio intersubjetivo, onde parecemos prestar atenção não apenas aos nossos corpos, mas igualmente aos dos outros, tendo em vista que a atenção dada ao meu corpo (por intermédio de modos somáticos) passa, como também refletiu Le Breton (2003; 2006; 2011), pela atenção que eu dou aos outros corpos e vise versa, numa série de ações e reações especulares culturalmente determinadas.

O paradigma da corporeidade interessa-se por uma fenomenologia voltada às padronizações culturais das experiências corporais, além do que, mantém forte preocupação epistemológica perante a análise dos significados e das experiências oriundos destas constituições intersubjetivas. Aqui, o corpo é visto como ponto de partida efetivo para análise, ao mesmo tempo, da cultura e do sujeito. O corpo apresenta-se em sua forma meramente física, material e biológica, enquanto, a corporeidade pode, além de representar um campo metodológico indeterminado, ser entendida como reflexo da pura e simples experiência perceptiva dos sujeitos em suas vivências rotineiras, incluindo os sentidos de ser e viver no mundo. Os corpos podem ser fisicamente iguais, porém, o que parece variar são as estruturas da experiência envolvendo o corpo, sendo tais experiências o ponto de partida para o estudo da cultura.

Nas percepções indutoras de movimentos, comportamentos e sentimentos comuns à vida ordinária, isto é, direcionadas ao apagamento do corpo, eu não sinto em condições normais o meu corpo como um objeto, mas sempre como o sujeito da percepção. O indivíduo não percebe seu próprio corpo porque ele é o seu corpo por inteiro, tendo com ele uma relação íntima e familiar em sua função ferramental, embora *self* e corpo sejam indissociáveis na experiência corporificada dos atores. Para perceber o corpo é preciso ter desenvolvido um processo de abstração, por meio de alguma

“experiência impactante” advinda, por exemplo, de estados alterados de consciência, moléstias, êxtases, prazeres, dores, alegrias e temores capazes de “fazer o corpo falar”.

3.2.1. A ciência das doenças e suas representações

Assim como outros autores, Le Breton (2003) desenvolveu críticas ao modelo biomédico no sentido em que afirma que nossas práticas médicas, há tempos, deixaram de preocupar-se no acolher e no tratar dos suplicantes, ao justificarem seus sofrimentos e infortúnios, fragmentando corpos, ao mesmo tempo em que constantemente formam especialistas e identificam os males patológicos por denominações específicas, como parece ser o caso da dependência em psicoativos. A medicina adquire uma força maior aquém dos fenômenos de cuidar e tratar, preocupando-se em dominar a vida humana, medicalizando-a, conhecendo-a internamente e controlando-a ao nível dos genes e das moléculas. Na forma do biopoder foucaultiano a medicina é apresentada como uma maneira cruel, porém “racional” e “científica” no lidar com os males enumerados e, que possam vir a afetar os sujeitos no curso de suas vidas.

Este poder biológico na verdade, representaria, segundo Le Breton (2003, p.121), uma nova forma de colonização, posta em prática desde a época moderna, contudo bastante vigente nos tempos atuais, onde os corpos são assaltados em sua corporeidade, em prol de interesses de grupos específicos, num jogo excludente de saber e de poder, que tende a interferir em toda a saúde pública e coletiva, justificando a inacessibilidade aos serviços gratuitos de qualidade, os gastos com equipamentos, laboratórios, remédios e gente especializada, além da proposital distância mantida entre a classe médica e a dos pacientes, fomentando uma rede de desigualdades globais, mas que atingem ao mesmo tempo, e de forma heterogênea, continentes, países e regiões.

Le Breton (2003) debruça-se sobre o que lhe parece a grande contradição do modelo biomédico, na medida em que ao mesmo tempo em que cresce sua vontade de atuação relativa ao controle e domínio do destino humano, ele apresenta-se limitado, quando não ineficaz, em se tratando das “doenças graves” – dentre as quais o câncer, a AIDS e a própria dependência em psicoativos, patologias encaradas como “doenças da miséria” – muitas vezes vinculadas a contextos e situações sociais específicos, territórios invisíveis e completamente desconhecidos pela pragmática biomédica.

A impotência dos setores médicos - advinda de recorrentes fracassos - é raramente divulgada e debatida pela sociedade “*e a medicina contemporânea oferece muitas vezes a impressão de que é triunfante em todas as áreas, o que está longe de ser*

o caso” (LE BRETON 2003, p.131). Tirando como exemplo o fenômeno da dependência, podemos chegar a compreender a lógica da construção das patologias no Ocidente, no momento em que um hábito ou comportamento (como o de utilizar psicoativos em excesso) que antes não era prejudicial, conseqüentemente não dependia da medicina, uma vez que, ninguém parecia padecer com isso, pois não impedia os eventos corriqueiros da vida ordinária, não sendo sentido como doença. Para ele, certos hábitos e comportamentos transformaram-se em doenças ou deficiências devido à facilidade de atuação médica, o que faz expandir a noção de saúde a outros domínios.

Pensando sobre as doenças no geral é conveniente ressaltar que o portador de qualquer patologia – e isto se aplica a qualquer sociedade ou cultura– costuma empreender movimentos, pensamentos e ações sociais na busca por sentidos para sua condição. No caso ocidental, os fenômenos patológicos “graves” evidenciam os alicerces para a compreensão das crenças e dos valores mais amplos, estando tanto à doença, quanto à saúde em relação direta com a ordem social (DOUGLAS, 1988; 2012). Seguindo estas perspectivas, podemos entender como são “criadas” as representações sociais sobre certas doenças consideradas “graves”, que seguem um princípio de interpretação e orientação coletiva moralista em relação direta com as estruturas sociais, reforçando, regras, valores e visões de mundo. A representação que possuímos de qualquer uma das “patologias graves” manifesta nossa relação com a ordem social.

Desta relação conflituosa do sujeito (doente e também do sadio) com os valores englobantes surge uma linguagem peculiar e tecnicista para se falar em doenças, que não tem mais o corpo como foco de articulação e atenção, privilegiando-se, agora, a relação do sujeito com o social, tanto no tratar, quanto no cuidar e prevenir (ADAM; HERZLICH, 2011). Se assim pensarmos, teremos a possibilidade de enxergar o suplicante – em nosso caso o sujeito portador de uma dependência – a lutar contra sua doença categorizada socialmente de maneira pejorativa. Ele sente seu infortúnio como algo veridicamente destrutivo, especialmente, no caso de alteração nos rumos de sua vida, incluindo os movimentos rotineiros, que podem ser interrompidos bruscamente.

Neste processo, Adam e Herzlich (2011), mostram a possibilidade de perdas diversas, incluindo o rompimento de laços afetivos e sociais do sujeito seriamente doente, que aos poucos também vai perdendo suas capacidades e papéis profissionais, a ponto de não conseguir reconstruir sua identidade, que depende da interação social. Ameaçado de ser descoberto, pois teme as conseqüências provenientes da revelação de seu segredo, ele procurará negar ao máximo sua “deficiência” (ou dependência),

principalmente, se a mesma for carregada por uma representação moral. Estes autores demonstram o papel social dos suplicantes, assim como, a possibilidade dos infortúnios serem interpretados à luz de símbolos, conceitos e estruturas de referência interiorizados grupalmente, sempre variáveis ao longo da história de culturas e sociedades. *“Em certos casos de doenças muito presentes no imaginário coletivo, os conjuntos de sentidos assim formados adquirem uma força específica e impõem-se em particular às pessoas afetadas”* (ADAM; HERZLICH, 2011, p.82).

No que toca às “doenças graves” comuns ao mundo ocidental Sontag (1988; 2007) trouxe a concepção da doença enquanto metáfora social e moral capaz de vitimar ainda mais os desditosos, que passam a sentir-se enquanto prisioneiros das representações pejorativas construídas em torno das patologias⁵⁷. Em conformidade com a autora detectamos que qualquer patologia vista como “misteriosa” - por ser temida, e temida por ser “misteriosa” - traria em si o caráter do contágio biológico e moral, de modo que o simples contato com o infortunado passaria a ser visto como indevido e socialmente constrangedor, por se tratar de um radical rompimento de tabu.

O efeito mais devastador de certos tipos de doenças se apresenta ao nível do caráter dos sujeitos, pois a doença costuma revelar o pior – e às vezes o melhor – lado das pessoas, tendo forte poder de corrupção moral. *“Quanto mais brando é o preconceito de que a doença é um castigo pela maldade, mais provável é a ideia que acentua a corrupção moral manifesta diante da propagação da doença (...) que põe em movimento um inexorável colapso da moral e dos costumes”* (SONTAG, 2007, p.27).

A autora alerta para a nocividade destas interpretações psicológicas, pois as mesmas acabam deformando, caricaturando e chegando, até mesmo, a abalar a “verdadeira verdade” sobre as doenças, uma verdade que em sua existência exprime uma realidade, que precisa ser socialmente explicada. Diante das explicações dos infortúnios e representações - “criadas” por instituições, que alimentam o senso comum - surgem os significados moralistas das doenças mediados por ações punitivas e estigmatizantes. Nestas condições, Sontag observa que os objetos imaginativos de todos os medos são atrelados à doença e aos seus suplicantes. *“Os sentimentos relacionados com o mal são projetados numa doença. E a doença (assim enriquecida de*

⁵⁷ Em seu caso particular representadas pela AIDS e pelo câncer, mas que pode ser estendida sua descoberta ao domínio, que aqui nos interessa; o da dependência em substâncias psicoativas.

significados) é projetada no mundo” (SONTAG, 2007, p.38). Projetada, enquanto metáfora capaz de englobar toda espécie de mal existente no mundo⁵⁸.

O câncer aparece na atualidade como metáfora para tudo aquilo capaz de insultar a “ordem natural” das coisas. Uma forma de nomear o nosso “pior inimigo” explícito em substâncias, atitudes, agrupamentos *outsiders* e seus comportamentos “indevidos”. Contudo, estas metáforas precisam ser analisadas e revistas de maneira crítica, mesmo porque, além do eminente caráter grosseiro para com os sujeitos portadores de câncer, o ato de denominar um problema – em nosso caso, o uso e o abuso de psicoativos – como um “câncer social” justificaria a aplicação estatal de medidas para “extirpar” este problema da sociedade⁵⁹, tal qual procede à medicina em seus ataques cirúrgicos, rádio e quimioterápicos frente ao extermínio do “tumor vilão” carregado de malignidade.

Laplangtine (2010) encara a doença como um fenômeno social universal, cujo domínio do saber, no Ocidente, não pertence apenas aos especialistas em saúde, mesmo sua clientela sendo oficialmente concebida e tratada enquanto formada por sujeitos leigos, passivos e “ignorantes”, por não compactuarem dos códigos, símbolos e padrões científicos vigentes. Para ele, a doença está longe de ser reduzida à lógica médica, mesmo porque os procedimentos de nossa medicina tecnicista estariam centrados na doença, esquecendo-se prontamente do sujeito suplicante em seu meio sociocultural.

Claramente assumindo a perspectiva teórica da intersubjetividade – e, por consequência, aceitando as premissas epistemológicas que levam em conta a experiência dos atores no processo social, envolvendo o adoecer, o tratar e o curar– Laplangtine (2010) afirma que *“a doença é franca e explicitamente social: ela se liga à educação, à política ou à cultura (...) a origem da doença não se situa a nível do indivíduo (...) mas a nível da relação social”* (LAPLANGTINE, 2010, p.72).

Desta feita, conseguimos vislumbrar que todas as culturas costumam privilegiar certo número de representações para suas doenças, assim como para suas causas, consequências e, é claro, para seus portadores. Por muito tempo nossa sociedade delegou os estados patológicos mais crônicos observáveis, por exemplo, aos índices epidemiológicos relativos ao alcoolismo, à falta de saneamento básico e à subnutrição, enquanto que hoje encontramos uma vasta lista de “fatores exógenos”; inimigos designados pelos nomes, dentre os quais o consumo excessivo de álcool, tabaco, sal,

⁵⁸ Assim veríamos certos “males sociais” (como a corrupção política, o capitalismo tardio, as mazelas decorrentes da urbanização e até mesmo o uso e o abuso de certos psicoativos) serem comparados ao câncer, em seu poder de deterioração, agressividade e anomia persistentes nos corpos humanos e sociais.

⁵⁹ Fatalismo que foi apresentado no capítulo anterior, quando nos debruçamos sobre as políticas proibicionistas.

gorduras e carboidratos, associado ao sedentarismo inerente à vida urbana e que é tido como principal vilão da “existência saudável” do homem contemporâneo.

No passado, o pensamento circundante relativo às patologias costumava girar em torno da falta – de alimentos, de higiene, de trabalho, de educação e de razão – enquanto que na contemporaneidade, em seu capitalismo tardio, observamos emergir doenças promovidas pelo excesso (dentre as quais a dependência), devido aos estímulos fetichistas do consumismo capitalista. Laplantine (2010) desafia os antropólogos a “desmedicalizarem” as doenças estudadas ao mesmo tempo em que eles precisam relativizar determinados comportamentos – incluindo o uso, o abuso e a dependência em psicoativos – que foram por muito tempo condenados pela moral política e religiosa. Este autor não nos faz esquecer de que os conceitos de doença e saúde são comandados por juízos de valor, de modo que todo valor mantém uma forte relação com o social, uma vez que, toda sociedade fundamenta-se em torno de noções e conceitos de normalidade, ordem e condicionamento dos comportamentos.

O elemento “doença” neste jogo da ordem social é visto como ameaçador e nocivo, precisando ser evitado, por meio de crenças, tabus ou normas técnicas envolvendo dietas e profilaxia, a depender da civilização, porém, quando adquirido, necessita ser extirpado por se tratar de uma anomalia que precisa - no caso ocidental - ser combatida física e ou psicologicamente. Como desvio biológico e social, a doença faz o suplicante “ser vivido pelos outros” nos processos sociais intersubjetivos face a face, os quais é refletida a imagem desvalorizada do sujeito em estado de infortúnio.

Como resultado desta trama surge, segundo Laplantine (2010), um sujeito alienado, que vive uma eminente contradição entre sua intimidade e o mundo que o cerca, apreendido de modo caótico, desordenado ou até mesmo coerente, a depender da forma como o infortúnio é encarado. Todavia os indivíduos e seus pares, nesta situação, costumam ir à busca de sentidos para um mundo, a priori, desprovido de certezas e significados, onde não encontram valores e motivos aos quais possam se apegar.

A doença entre nós não deixa de ser vista como uma forma de punição relativa às nossas supostas transgressões alimentares, “vícios” e demais “pecados sociais”. Diante deste modelo etiológico de causa e consequência, àquele sujeito que atinge o almejado e romântico estado da saúde plena – notavelmente cada vez mais escasso, se é que um dia alguém o tenha alcançado – aparentemente está sendo recompensado e salvo em relação a determinadas doenças, devido à sua “obediência” e “fidelidade” às prescrições médicas, que trazem em seu bojo a moral da prevenção.

Este seria um sujeito que além de submeter-se com constância a exames médicos, não compactua de “hábitos de risco”, como, por exemplo, fumar, ingerir bebidas alcoólicas, consumir outros psicoativos, gorduras e carboidratos, procurando fazer exercícios físicos, dormir e acordar cedo, dentre outras atividades tidas enquanto “saúdáveis”. Isto daria ao sujeito “obediente” uma impressão ilusória, porém aparentemente segura, de que está livre de ser acometido pelos males modernos mais temidos, representados pelo câncer, enfarte e dependência. A longevidade e o bem-estar em nossa civilização dar-se-iam por meio da obediência e submissão aos padrões médicos, estando os membros da sociedade treinados inconscientemente para alertar os transgressores “infiéis” - que porventura venham a desobedecer aos “mandamentos” das leis médicas - não perdendo a oportunidade de corrigir os “erros” e reforçar as consequências dos sujeitos viverem em “estado de pecado” para com a sua saúde.

Muitos daqueles que não se submetem à moral médica (como usuários e dependentes) costumam sofrer intervenções clínicas e hospitalares invasivas, mediante um esforço de socialização forçada, privando os sujeitos de seus direitos mais básicos, entre eles a autonomia e a liberdade individual. A relação da doença com o social é revelada com maior vigor, quando o suplicante passa a ser culpado por seu estado de moribundo, pois assim é entendido que - por sua teimosia, desobediência e ignorância - ele provocou a enfermidade, muitas vezes, sendo sua própria morte anunciada e explicada pelo viés da culpa e do medo, como exemplo a não ser seguido.

3.2.2. Doença vista e doença sentida. O processo social dos infortúnios

Verificamos que saúde e doença são conceitos socialmente construídos, pois o sujeito só é considerado doente (ou sadio) devido aos valores culturais fomentados pela sociedade onde está inserido e que fixa os critérios e as modalidades normativas ao longo do tempo e do espaço. A antropologia da saúde vem fornecendo subsídios para os setores biomédicos ao contextualizar culturalmente os modelos etiológico-terapêuticos. As atuais análises antropológicas na área da saúde contribuem para a redefinição de paradigmas e desenvolvimento de abordagens mais abrangentes “*da saúde e da doença*”. *As questões culturais, cognitivas e subjetivas são observadas e tornam-se fatores significativos na análise da situação de saúde das populações*” (BASTOS *et al.*, 2007, p.285). O corpo é considerado pelos vieses biológicos, psicológicos e sociais, destacando-se a percepção individual e grupal dos problemas de saúde, assim como as estratégias construídas pelos atores, envolvendo processos de alívio e cura.

Este ramo antropológico – em conformidade com Medeiros (2002) e Fleischer *et al* (2010) - relativiza os fenômenos, criticando os pressupostos biocêntricos e hospitalocêntricos no tratar do sujeito doente, porém amplia os conceitos de saúde para além das patologias e dos saberes dos especialistas. Uma antropologia que frisa a dimensão popular, incluindo em seus estudos práticas e conhecimentos, vistos como modelos terapêuticos extraoficiais, dando-lhes visibilidade e voz ativa aos atores que deles compartilham por encontrar, em seus meios, práticas sutis imersas em eficácia física e simbólica. Modelos de terapia, que se estendem para além dos subalternos.

Hegenberg (1998) alenta para o fenômeno do adoecer, distinguindo – ao seguir os princípios de Cassell (1976) - duas formas de sentir e lidar com as doenças: “*disease*” e “*illness*”. Na *disease*, o infortúnio é visto (pelo médico) como evento biológico e individual, sendo explicado pelo mau funcionamento das estruturas orgânicas, estando associado a uma “entidade-doença”. A *illness* representa (para o paciente) o evento humano, cujos infortúnios são sentidos intersubjetivamente, por meio de desajustes, que rompem com o “bem-estar” dos afetados.

O “estado enfermo” da *disease* seria caracterizado, pela equipe médica, como um desvio patológico dos valores orgânicos “normais”. Seus sinais são apresentados fisicamente na forma de anomalias e ou no mau funcionamento dos sistemas e órgãos biológicos. A *disease* permite que a medicina reduza a pessoa a parâmetros fisiológicos apresentados em escalas de normalidade e anormalidade, ignorando o suplicante e sua vida em sociedade, no intento de reduzi-lo a padrões e categorias. Já o “estado doentio” da *illness* seria representado por aquilo que o paciente traria consigo, incluindo sua angústia, tramas, diálogos e demais movimentos sociais – por ele e por outrem articulados - na tentativa de amenizar ou remediar sua situação. Os autores vêm demonstrando, que é no “estado doentio” da *illness*, que conseguimos acompanhar a fluência de significados atribuídos às doenças pelos próprios pacientes, no condizente às suas experiências pessoais e intersubjetivas. Inclusive, a definição de qualquer ator enquanto doente depende de uma série de relações concretizadas entre pares.

Boltanski (1989) revelou como os infortúnios e suas formas de sentimento e representação variam conforme as classes sociais, pois detectou que os queixumes relativos às dores como “doenças graves” apareciam com maior incidência nos grupos sociais “mais abastados”, do que nas “classes populares”, pois o uso do corpo costuma também variar dentre extratos sociais. A percepção da dor e da doença seria distinta, tangencialmente, em relação à possibilidade de continuidade ou não das atividades

rotineiras do trabalho, assim como em relação à busca por alívio e cura. O corpo, nesta lógica, apresentar-se-ia como o mais importante, dentre os vários instrumentos técnicos, que representam sinais de *status*, cuja posse, estado e aparência distinguem e reforçam o lugar dos sujeitos na hierarquia social. Assim, somos capazes de observar os atores diferindo-se entre si por suas características corporais expressas na forma de cor, volume, odor e da capacidade, ou incapacidade, de deslocamento no tempo e no espaço.

Diante dos procedimentos biomédicos para o tratamento das enfermidades (*diseases*), o corpo do suplicante, em qualquer classe social, costuma ser entregue à manipulação de médicos e especialistas; procedimento tal que fomenta no paciente - em especial naqueles oriundos de classes subalternas - um constante sentimento de insegurança e ansiedade, complicando o seu estado *illness*. O subalterno não compactua do *hábitus* da classe médica; representada por atores pertencentes às camadas superiores da sociedade e, por isto, possuidores de linguagens, visões de mundo e simbologias próprias capazes de expressar códigos e esquemas ancorados nos padrões técnicos e científicos, muitas vezes inacessíveis à compreensão deste tipo especial de infortunado.

O autor acredita que os subalternos convivem com um universo estranho, quando se deparam com a doença e o seu “tratamento” concretizado por uma equipe médica; procedimento, aliás, buscado apenas quando receitas, práticas e ritos da medicina popular não foram capazes de aliviar ou sanar os males. Ao desapropriar-se de seu corpo, doença e emoções, o paciente reconhece a legitimidade médica, pois esta, agora, é a única agência especializada na definição de estratégias, envolvendo a localização do mal, no corpo e ou na mente, e os posteriores ataques ao distúrbio para alcance de “normalidade”. Boltanski (1989) demonstra a relação mantida entre o corpo biológico, a cultura e a sociedade, esmiuçando sua análise ao nível das classes sociais francesas, buscando a lógica do fomento e da aplicabilidade de seus respectivos *hábitus*.

Ele chega a conclusões construtivas ao perceber que, assim como as sensações e as percepções, os cuidados com o corpo e a saúde também oscilam conforme os extratos sociais, de modo que as regras corporais não são idênticas dentre agrupamentos humanos de uma mesma sociedade. As ideias de força e de fraqueza surgem como constantes específicas nas regras corporais das classes subalternas. Nestes termos, a doença é vista como fraqueza ou “falta de força”, pois influi na vida normal, impedindo a atividade trabalhista dos “pobres”. Assumir ser portador de patologias, nestes contextos, é debilitar-se socialmente, pois, mediante tal concepção instrumental do corpo e da saúde, um corpo doente é um “corpo imprestável” ao mercado de trabalho.

O conceito de experiência, acompanhado pela noção de ação social, pode ser capaz de nos remeter a questões essencialmente humanas, envolvendo, entre muitas coisas, a condição de estar no mundo a partir de um corpo biológico e social. Assim, o corpo nada mais seria do que o vetor, que insere o sujeito no mundo, ao mesmo tempo em que ele torna capaz a interação nos espaços, perante a manipulação de coisas e objetos, ou seja, ações sociais que por intermédio do corpo adquirem sentido.

Nesta perspectiva, nada mais seríamos do que “seres em situação”, sendo o corpo nossa principal dimensão, além de ser o *locus* primordial diante das dimensões da vida, que se integram aos esquemas corporais capazes de explicitar as modalidades do ser humano (ALVES *et al.*, 2003). Porém, não estaríamos estagnados neste processo de situação, pois os sujeitos apresentam tendências de transcender a situação, orientando-se para o futuro, pois toda situação é histórica e socialmente construída. Um corpo que vive é um corpo que age. A partir desta premissa compreendemos a relevância das abordagens preocupadas com a experiência dos atores em seus ambientes, pois tal experiência revela importantes dimensões das patologias e de seus tratamentos.

O adoecer envolve relações intersubjetivas, desde a identificação da patologia por intermédio da emergência de seus sintomas, até os complexos processos do cuidar e do tratar. É verdade que o social está nos corpos, devido ao fato de que os corpos – e as percepções que o acompanham – serem originalmente sociais. Eu e os outros compartilhamos de esquemas comuns de conduta e intencionalidade. É neste sentido, que os autores vêm demonstrando que a subjetividade representa um processo posterior à intersubjetividade, sendo o *self* um produto direto da experiência. Conceber o caráter intersubjetivo nos eventos de aflição e cura nos fornece uma percepção apurada da realidade cotidiana, pois o mundo rotineiro é o espaço da práxis, sendo os códigos adquiridos em nossa rotina diretamente atrelados aos interesses e às ações práticas.

O sentido patológico intersubjetivo não deixa de associar-se ao estado vivido do corpo, obviamente, indissociável de nossa subjetividade. Os estudos antropológicos na área da saúde tendem a mostrar que toda doença traz consigo representações, valores e julgamentos – em grande medida morais – num constante processo de produção sócio-cultural, sendo conveniente ressaltar, que estados patológicos não se resumem aos sentidos e às percepções individuais, pois, como vimos, toda enfermidade passa por mecanismos intersubjetivos cercados por ações comunicativas e interpretativas de realidades.

A missão dos antropólogos comprometidos com os fenômenos envolvendo a saúde e a doença seria, justamente, a de buscar compreensões voltadas às patologias,

porém partindo, como ponto de vista teórico e etnográfico, das vivências subjetivas dos suplicantes em seus estados de aflição. As mais variadas situações de infortúnio, assim como as experiências que as mesmas acarretam, seriam de amplo valor analítico, uma vez que representariam realidades repletas de significação. Experiências que, neste sentido, são legitimadas socialmente e, até certo ponto, padronizadas na vivência dos atores, que costumam interpretar e narrar suas experiências a partir da rememoração de casos e eventos, envolvendo situações funestas, as quais foram ou não acometidos.

3.3. O infortúnio da mente no “*descompasso da alma*”. A dependência enquanto “doença mental”

As concepções sobre doenças e distúrbios mentais surgiram na modernidade (ao longo dos séculos XIX e XX), devido à confluência do paradigma dualista ocidental erguido entre corpo e mente. Durante o século XX surgiram reações intelectuais, criticando os reducionismos biomédicos, que lidavam com a temática da saúde mental a partir de modelos organicistas. Deste contexto emergiram duas posturas científicas paralelas e, a priori, não complementares ao lidar com o problema: o “psicologismo” e o “sociologismo”. Apenas no final do século XX é que percebemos essas duas vertentes se coadunarem perante a locução contra o reducionismo biomédico.

Os estudos vêm demonstrando a relação entre condicionamentos sociais, contextos e representações fomentadas pelas relações intersubjetivas e as próprias dinâmicas psicológicas dos sujeitos em suas vivências no mundo. Este viés fenomenológico favorece uma nova forma de analisar o que seriam perturbações advindas do mundo moderno. A própria estrutura subjetiva que permeia o significado dos discursos dos sujeitos sobre saúde e doença tem sua origem no meio social, sendo proveniente do contato entre os atores, inclusive, os próprios modelos interpretativos (capazes de reconhecer, mobilizar, acolher e tratar suplicantes) a respeito das doenças físicas e mentais manifestam-se de modo processual e resultantes dos contatos e debates entre os atores sobre as enfermidades, especialmente, as de caráter mental.

Eventos patológicos levam à reflexão por parte dos sujeitos acometidos ou não pelo infortúnio, além de influenciarem os papéis dos atores no mundo social. O desconforto é transmitido física e simbolicamente na forma padronizada de sintomas de aflição e, no que toca ao “problema mental”, a enfermidade não pode ser reduzida às “certezas” de modelos explicativos, até porque “os processos fundamentais de

interpretar a enfermidade não ocorrem simplesmente por asserções lógicas ou por juízos teóricos estruturados em modelos cognitivos” (ALVES, 1994, p.98).

As experiências compartilhadas misturam-se - num movimento processual e relacional - com as representações e demais formas padronizadas de interpretação e sentido sobre as enfermidades da mente. Os modelos explicativos podem ser estudados, levando-se em consideração sua plasticidade e demais capacidades de adaptação e reestruturação frente a situações inusitadas, que os estimulam a superar novos desafios, onde é testada sua capacidade ou não de responder a estas novas demandas.

Rabelo *et al.* (2003) verificam, que os símbolos e os significados, envoltos no rótulo estigmatizante da doença mental, também se apresentam como construções culturais utilizadas em situações de aflição. A maneira de exprimir qualquer uma dessas patologias torna-se o reflexo daquilo que os agrupamentos humanos esperam das atitudes dos sujeitos “afetados”. Rabelo (2003), por sua vez, argumenta que nos estágios da doença mental, o *self* e a enfermidade correm o risco de fundir-se de modo irreversível, pois “*mais do que adição de um atributo negativo, a doença surge como subtração de uma qualidade moral do eu* (RABELO, 2003, p.81)”.

O conceito de doença mental traz em seu âmago uma atuação contraditória frente aos processos da ação social. Por um lado, o sujeito acometido (em nosso caso o dependente em psicoativos) é merecedor de “cuidados especiais”, porém este mesmo sujeito fica à mercê das desqualificações e rebaixamentos morais comuns à sua condição isolada de desamparo. O surgimento de um problema mental pode ser capaz de promover continuas destruições, construções e reconstruções de redes sociais em torno de episódios de aflição, na busca por alívio e solução (SOUZA, 2003). Tais patologias mudam a vida do suplicante, mas também dos atores que a eles estão ligados direta ou indiretamente, como: a família, a vizinhança, os amigos e conhecidos.

A relevância dos estudos sobre “redes sociais” mobilizadas em torno do problema mental surge como fator primordial diante do entendimento da construção social das “patologias da mente”. Para tal, é preciso demonstrar como os distúrbios trazem em si, ao mesmo tempo, fenômenos individuais e coletivos expressos por meio de redes sociais representadas por extensos mecanismos de interações existentes em torno do sujeito afetado e atuando em várias frentes, incluindo desde a descoberta individual e grupal dos sintomas patológicos, até os procedimentos tomados na busca por auxílio – incluindo a avaliação sobre eficácia ou ineficácia - das agências especializadas no cuidado e no tratamento dos infortúnios psíquicos.

Redes sociais, portanto, ao mesmo tempo induzem e constroem a ação dos atores; o que os faz tomar determinadas decisões padronizadas na busca por alívio e cura dos infortúnios, fora o fato de que são sumariamente importantes para a identificação da doença nos outros, *“pois ser doente não é apenas uma condição biológica ou psicologicamente dada, mas um produto constituído com base nas definições e reações dos outros”* (SOUZA, 2003, p. 123). Não apenas a doença mental, mas também os tratamentos para a mesma – como afirma Rabelo (1993; 1994; 2004) – representam experiências construídas intersubjetivamente, envolvendo os atores e suas redes sociais na contínua negociação e busca por significados.

Verificamos que o tratamento para dependência fornecido pelos sistemas públicos de saúde e assistência social - incluindo o caso brasileiro⁶⁰ - ainda apresenta graves problemas associados tanto às estruturas físicas e burocráticas, quanto ao pessoal especializado no lidar com a problemática (LIRA; ESCOBAR, 2011). Outro fator importante apontado pelos autores, e que contribui para o “funcionamento inadequado” das estruturas estatais destinadas à promoção da saúde e da assistência, é o de que o abuso e a dependência são vistos aqui por lentes moralistas, onde o fenômeno ainda é tido como distúrbio de personalidade, cuja origem seria orgânica. Como cada representação requer uma ação - por ser vista como uma patologia orgânica - para o imaginário biomédico a dependência ainda requer isolamento e medicalização.

Se o sistema público de saúde apresenta falhas e precariedades no tratar dos suplicantes acometidos por patologias tidas “normais”; o que esperar do atendimento destinado às doenças “amorais”, como é o caso da dependência? Os usuários são negligenciados pelo sistema, pois muitos profissionais ainda enxergam na incumbência do acolher e do tratar destes pacientes uma tarefa ingrata, desumana e inviável.

O que percebemos é a existência de várias instituições oficiais voltadas à recuperação deste tipo de paciente, mas que ainda operam isoladamente e desarticuladamente. O custo do tratamento oficial costuma ser elevado para o Estado e sua metodologia e eficácia sempre questionadas, apesar da detecção de alguns casos de recuperação total de dependentes nos sistemas públicos de saúde e assistência social, onde também podemos encontrar uma minoria de profissionais habilitados, capacitados e empenhados em seus serviços (MOTA, 2008; LIRA; ESCOBAR, 2011).

⁶⁰ Apesar dos posteriores avanços humanísticos alçados nas últimas décadas em decorrência das críticas contundentes da militância antcarcerária e antimanicomial.

O ponto crítico do tratamento oficial é que o mesmo seria desproporcional ao modo de produção capitalista, “segundo o qual predomina a lógica do fazer cada vez mais, com cada vez menos. Um procedimento caro, demorado e de resultados duvidosos afronta toda uma corrente de valores calcada na eficácia e na racionalização de recursos” (MOTA, 2008, p.224). Para a ciência ocidental o que importa seria a obtenção de resultados precisos em menos tempo, gastando-se o mínimo possível, lógica completamente inversa se pretendermos agir humanamente sobre o fenômeno do abuso e da dependência em substâncias psicoativas.

É conveniente ressaltar que nenhum tratamento para a dependência é cem por cento eficaz, além do que, na condição de dependente, o sujeito não se cura por completo. Ele apenas deixa de usar seu(s) psicoativo(s) de preferência. Para o suplicante a vida abstêmia chega a ser insuportável, gerando um vazio existencial, sendo bastante comum que indivíduos em abstinência desenvolvam outras formas de dependência, incluindo - no rol de atividades compulsivas - o trabalho, o sexo, a comida, jogos, religiões, esportes e o consumo de outros psicoativos; o que nos leva a crer que o problema da dependência não reside na dependência em si, mas na compulsividade.

Estudar a dependência nos faz observar as redes públicas como de extrema importância para as classes populares. Em se tratando do tratamento oficial notamos que a sobrecarga nos serviços estatais de saúde dá-se pelo fato da demanda ser superior à capacidade de atendimento destas estruturas, uma vez que são impossibilitadas de alcançar toda uma população desassistida. Devido a esta limitação, não resta outra solução à população, que encontra outras formas de aliviar dores e sofrimentos.

O uso, o abuso e a dependência em substâncias psicoativas são fenômenos comuns em todas as classes sociais, conquanto as pesquisas venham demonstrando, que são as camadas populares o setor que mais tende a sofrer com a desassistência em relação a estas e outras doenças. Desta feita, surgem inúmeras demandas psicossociais envolvidas no adoecer e no tratar, basicamente, no que tange às crenças e práticas de caráter mágico-religioso. Relevantes objetos de análise se fazem prementes ao verificarmos as estratégias desenvolvidas no enfretamento extraoficial de infortúnios; fenômeno que levanta questões pertinentes e que precisam ser respondidas. Sendo assim - ao longo das próximas partes que compõem nossa tese- entraremos em contato com algumas destas estratégias populares envolvidas do cuidar e no tratar, quando serão apresentadas determinadas esferas espiritualistas brasileiras, tendo como foco de análise os sistemas simbólicos e terapêuticos que fazem uso ritualístico da bebida ayahuasca.

SEGUNDA PARTE:
TERAPIAS XAMANÍSTICAS E CORPOREIDADES ENTEOGÊNICAS. O
CASO DA AYAHUASCA E SEUS MODELOS TERAPÊUTICOS

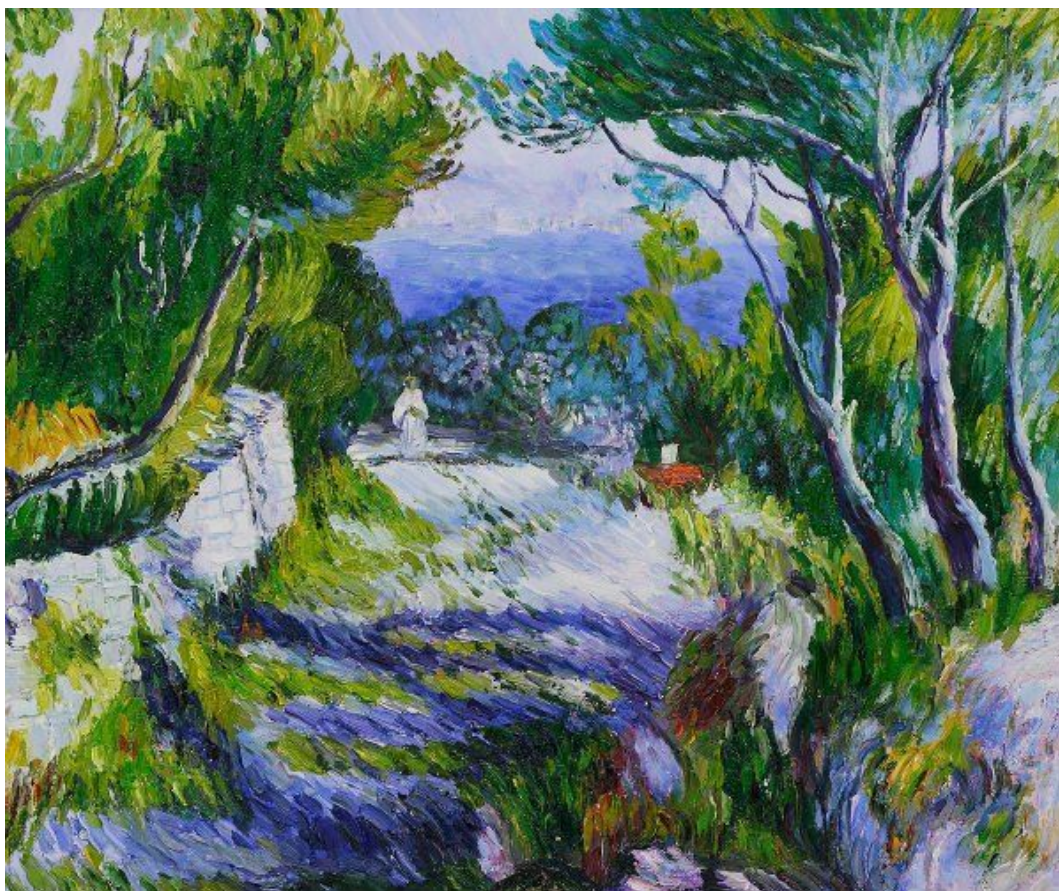


Figura 03. *L'Estaque*. Artista: Pierre Auguste Renoir (1882).

O Jardim

(Antônio Ramos Rosa)

Consideremos o jardim, mundo de pequenas coisas,
 calhaus, pétalas, folhas, dedos, línguas, sementes.

Sequências de convergências e divergências,
 ordem e dispersões, transparência de estruturas,
 pausas de areia e de água, fábulas minúsculas.

Geometria que respira errante e ritmada,
 varandas verdes, direções de primavera,
 ramos em que se regressa ao espaço azul,
 curvas vagarosas, pulsações de uma ordem
 composta pelo vento em sinuosas palmas.

Um murmúrio de omissões, um cântico do ócio.
 Eu vou contigo, voz silenciosa, voz serena.
 Sou uma pequena folha na felicidade do ar.
 Durmo desperto, sigo estes meandros volúveis.
 É aqui, é aqui que se renova a luz.

ABERTURA DA SEGUNDA PARTE

As substâncias psicoativas e as religiões

Alguns estudos nas áreas de epidemiologia, sociologia, antropologia e saúde coletiva vêm indicando a religião e a espiritualidade como agentes relacionados à diminuição na incidência do uso, do abuso e da dependência, manifestando-se como meios efetivos frente à recuperação de dependentes na busca por tratamentos diversos, quase sempre, nutridos por modelos de terapia religiosa e espiritualista (CUNNINGHAM, 2000; DALGALARRONDO, 2006; SANCHEZ; NAPPO, 2007; TUGUIMOTO *et al.*, 2011; ZANELATTO, 2011; MOREIRA-ALMEIDA, 2013). De acordo com Sullivan (1993), a espiritualidade pode ser vista como um sentimento capaz de alcançar o âmago do sujeito, podendo ou não incluir crenças, rituais, doutrinas, teorias, deidades e divindades. A espiritualidade seria primordial diante do processo da religação (*religere*) do homem com o cosmos e com os outros seres (humanos e não humanos) que o rodeiam. Um sentimento que se volta ao reencontro do humano com aquilo que é considerado como bem-estar gerador de “qualidade de vida”.

As pesquisas indicam que práticas religiosas se propendem a retardar o possível início no uso de psicoativos, diminuindo a prevalência do consumo, especialmente, entre jovens e adolescentes (PARFREY, 1976; ADLAF; SMART, 1985; BAHR *et al.*, 1998; MARSIGLIA *et al.*, 2006; REW; WONG, 2006). Tais análises apontam para o fato de que tanto a religião, quanto a espiritualidade ensejam uma transmutação na existência dos sujeitos, especialmente, àqueles que foram acometidos pela dependência em psicoativos. Seu *modus operandi* consiste no fornecimento de uma nova rede social hábil à reinserção do sujeito no mundo ordinário, despertando sentimentos espirituais no suplicante, a partir da convicção na existência de um poder superior e divino.

Sanchez e Nappo (2007) alentam para as potencialidades religiosas - e de seus eventuais conceitos de espiritualidade - como possibilidades singulares e complementares às práticas de cuidados com a saúde, principalmente, quando o assunto é voltado ao âmbito das prevenções do uso e do abuso de psicoativos. Sanchez, Nappo (2007) e Tuguimoto *et al.*, (2011) aludem para as vicissitudes envolvendo a integração entre práticas religiosas e tratamentos de saúde, dado que, esta interpelação tende a facilitar o recobro do enfermo, considerado em suas várias condições existenciais.

Práticas fomentadas por modelos religiosos seriam mais bem-sucedidas em seus resultados, quando comparados com os índices encontrados nos tratamentos das agências oficiais e que desconsideram os recursos terapêuticos intrínsecos à fé humana.

Nestes termos, é contestada a positividade terapêutica das religiões, cuja existência na vida dos adeptos interfere positivamente nos seus tratamentos, sejam os mesmos voltados à dependência, mas também a qualquer outro tipo de patologia.

A “prevenção religiosa” repousa nos princípios de sociabilização – primária e secundária - de cunho espiritualista, onde os adeptos conciliam e compactuam de valores éticos e morais destinados ao apreço e à salvaguarda da vida material e espiritual (MILLER, 1998; MILLER *et al.*, 2000; DALGALARRONDO *et al.*, 2004; MILLER;BOGENSCHUTZ, 2007; SILVA-JÚNIOR, 2008; MOTA, 2008). Valores que incutem na mente do crente certos procedimentos de precaução, precipuamente, no tocante aos possíveis danos corpóreos e ou espirituais causados pelo uso de psicoativos.

O fomento grupal de certas crenças influi na eficácia terapêutica, pois servem como modelos operativos para os mais variados tipos de prevenção, atuando desde o retardamento do primeiro uso, promovendo – mesmo que involuntariamente - uma redução nos danos recorrentes do uso abusivo, quase sempre no intuito de se atingir um total estado de abstinência, além de serem responsáveis pela prevenção das recaídas e das mudanças nos padrões pretéritos de consumo (PULLEN *et al.*, 1999; SANCHEZ; NAPPO, 2007; MOTA, 2008; TUGUIMOTO *et al.*, 2011).

“Modelos nativos” que, no raciocínio de Zanelatto (2011), denotam uma gama de possibilidades e predileções sociais existentes frente ao enfrentamento das problemáticas referentes à saúde mental. Algumas religiões mundialmente⁶¹ inclinam-se ao acolhimento de usuários de psicoativos (e demais suplicantes) nas mais variadas condições, motivações e padrões de consumo (GALENTER, 2005; MOTA, 2008).

Em conformidade com os achados de Brown (1973), podemos afirmar que o movimento religioso para o tratamento da dependência teve origem a partir de doutrinas luteranas, já no século XX em meio ao cenário deixado após a Segunda Guerra. As primeiras tentativas de recuperação dos dependentes nas Igrejas Evangélicas ocorreram nas cidades norte-americanas de Chicago e Nova York. Na década de 1960 correntes vinculadas à Igreja Católica inclinaram-se ao tratamento deste tipo de suplicante.

Tratamentos religiosos trazem promessas de mudança na vida dos usuários, inserindo-os em nova rede social alavancada por sujeitos abstêmios. Uma eficácia que repousa nas vicissitudes perceptivas do sujeito, incluindo a fé estimulada pelo grupo

⁶¹ Dentre as quais destacamos evangélicas e católicas, embora também seja verificado o fenômeno da prevenção e do tratamento da dependência em outras doutrinas como, por exemplo, Centros e Casas espíritas, xamanísticas, umbandistas e espiritualistas como será devidamente apresentado no decorrer desta tese.

frente à manutenção da abstinência e elevação da autoestima. Os exemplos mais estudados pela literatura – em se tratando da prevenção e do tratamento para a dependência– nos remetem aos grupos de ajuda-mútua (Alcoólicos Anônimos e Narcóticos Anônimos), às Comunidades Terapêuticas⁶² (evangélicas, católicas e espíritas) e às Igrejas e demais locais de culto e oração. Nestes recintos, permeia a possibilidade do sujeito adquirir nova identidade impulsionada intersubjetivamente por reciprocidade e solidariedade⁶³ propiciadas por vínculos sociais estabelecidos em rede para amparo e resolução de súplicas e conflitos pessoais (PULLEN *et al.*, 1999; DEMARTIS *et al.*, 2001; GALENTER, 2005; 2008; ATKINS; HAWDON, 2007).

Modelos, cuja pragmática é direcionada ao ego do suplicante, que parece ser constantemente reestruturado, objetivando-se a consecução de padrões éticos de conduta, vistos como ideais e que são introjetados nos atores a partir do alcance do autoconhecimento; estado de espírito estimulado por todas as práticas mágicas e religiosas. Os pesquisadores afirmam que a “cura para a dependência” alçada nos tratamentos espiritualistas pode ser considerada como consequência da conversão do sujeito ao credo professado, mesmo quando a instituição não oferece ingerência ou tratamento formal para recuperação de dependentes. O fato é que alguns estudos vêm demonstrando as motivações dos sujeitos afetados pela dependência que, como outros suplicantes, trafegam por entre as possíveis agências oficiais e extraoficiais, ao se depararem com momentos de crises existenciais.

Situações limite, nas quais os estabelecimentos religiosos, pelo menos em teoria, encarregam-se do acolhimento humanizado do enfermo, tratando, ao mesmo tempo, de suas mazelas materiais e imateriais, dando-lhe significado aos seus queixumes e inserindo-o numa nova ordem sagrada e social. Os devotos firmados num sistema religioso específico estão propensos a mudanças constantes, adotando um estado de transmutação que os fazem manter distância de suas pretéritas substâncias problema.

Ao longo dos primeiros momentos deste acolhimento o fenômeno da fé dificilmente é estabelecido de imediato, embora o mesmo também seja considerado como promotor da cura. Nestes termos, a fé e a conversão costumam ser fomentadas a partir da continuidade do sujeito nos encontros ritualísticos promovidos por seu grupo

⁶² Alguns destes estabelecimentos dispõem de tratamentos rigorosos e prolongados, no intento de isolar os dependentes do mundo exterior, chegando a manter o usuário sob seus cuidados durante um ano consecutivo.

⁶³ Maiores informações e debates envolvendo rituais religiosos - diretamente envolvidos no tratamento da dependência em psicoativos - e seus posteriores sistemas de dádiva e reciprocidade encontram-se presentes nos trabalhos de Godbout (1999) e Caillé (2002a, 2002b).

de culto, que precisa está motivado frente à legitimidade de suas eficácias (DEMARTIS *et al.*, 2001). O êxtase religioso representa outro indicador para a mudança dos devotos. Sanchez e Nappo (2008) associam-no a uma “alternativa ao prazer”, emergente à remissão de culpas e “*pecados*”. Fora isso, no “espaço sagrado” chega a ser impensável o consumo de qualquer tipo de “*psicoativo profano*”⁶⁴, sendo o uso dos mesmos tido com “*pecado*” cometido contra a criação de Deus, além de representarem hábitos imorais e até mesmo ilegais, quando é o caso de substâncias ilícitas.

Os “modelos nativos” tendem à elaboração de contextos socioculturais absortos em padrões de caráter moralista, nos quais determinadas condutas estão em desacordo com a visão de mundo vigente, sendo cercados por dogmas, tabus e interditos por significarem elementos “poluidores”. Embora preconizando a conversão dogmática como método eficaz de reestruturação psicossocial daquele acometido pela dependência, as religiões, principalmente as de origem cristã, tendem a considerá-lo culpado e pecador, por representar alguém que chegou ao limite de consumir - abusivamente ou não - psicoativos, representando indivíduo desventuroso, pois se desvirtuou do “caminho” e dos “desígnios” traçados pelo divino, elegendo os trâmites do “pecado” e da “deterioração”, afetando sua espiritualidade e os essenciais contatos intersubjetivos, visto que seu ato fere o corpo considerado como projetado e arquitetado por Deus para a prática da caridade (SILVA; GARCIA, 2004).

Por outro lado, Mota (2008) observa que mediante o afã da secularização no Ocidente, diante do poderio explicativo e racional promulgado pela ciência cartesiana, ainda persistem representações reducionistas advindas do universo religioso cristão e suas premissas morais também retroalimentadas pelo senso comum que, conseqüentemente, retroalimentam a justiça, a medicina e novamente as religiões e o senso comum num complexo e curioso “ciclo vicioso”, envolvendo as representações sobre a dependência e a mobilização de atores engajados em suas respectivas agências.

No caso do uso e dependência em psicoativos, os principais agentes envolvidos são os operadores do direito, policiais, médicos, enfermeiros, psicólogos, assistentes

⁶⁴ Nos capítulos procedentes observaremos a existência de variados cultos religiosos, que se utilizam de “*substâncias psicoativas sacramentais*”, além do que, muitas das religiões conhecidas fundaram-se na sacramentação de substâncias. No rol de *psicoativos sacramentais* encontramos desde o vinho católico (tido como o “*sangue de Cristo*”), até cultos xamanísticos de viés enteogênico com o consumo da ayahuasca, do peyote, da jurema, da *Cannabis sativa*, da iboga, dentre outros. Também verificamos, noutras práticas, o uso sacramental da cachaça, do tabaco e de outras substâncias extasiantes encontradas nos ritos da Pajelança, do Catimbó, do Xangô, da Umbanda e do Candomblé. Inclusive, em se tratando de substâncias enteogênicas, veremos como estas substâncias especiais são capazes de atuar no tratamento da dependência e do abuso em substâncias psicoativas legais ou ilegais.

sociais, sacerdotes, curandeiros, publicitários, jornalistas e a própria família ou demais sujeitos mais próximos do paciente. Mídia e publicidade encarregam-se de “lubrificar a engrenagem” deste ciclo vicioso específico ao divulgar mensagens alarmistas e moralistas, mesclando todas essas representações que são absorvidas não apenas pelo senso comum, mas por todas as agências envolvidas no acolhimento e no tratamento de dependentes. Não seria estranho encontrarmos, por exemplo, representações médicas, jurídicas e morais em sistemas religiosos, do mesmo modo que não seria absurdo o fomento de representações religiosas e jurídicas nas agências biomédicas.

Esta seria uma observação indicadora de que a dependência não representa apenas uma incumbência médica, estando às doenças mentais do Ocidente ao arbítrio de explicações morais, médicas, psíquicas, jurídicas e religiosas que pleiteiam o fomento de ações pontuais. No tocante às concepções cristãs, quando elas delegam o hábito do uso e da dependência ao âmbito do pecado mobilizam e facultam inúmeros alvitre para o afastamento dos fiéis desta “*nefasta*” e “*impura*” condição. Primordialmente, por intermédio da conversão dos “*infiéis*” e dos posteriores surgimentos de “*espaços sagrados*” representados nas formas de “*clínicas*” ou “*prontos-socorros espirituais*” existentes para a recuperação e o tratamento dos casos “*mais graves*”.

Mesmo englobando representações advindas da sociedade abrangente a respeito do uso de psicoativos e da dependência, as práticas religiosas tendem ao alívio e extirpação dos estigmas que assolam a figura do usuário. Alguns destes estabelecimentos chegam a delegar o consumo de psicoativos às tentações demoníacas ou advindas da “*vibração maligna*” de outros “*seres inferiores*”, porém hábeis à prática da “*sedução*” e da “*possessão*”, que vem acompanhada da desídia moral⁶⁵.

Segundo Berger e Luckman (1985), o fato de sentir-se tomado por uma experiência mística, acompanhada por revelações espirituais de caráter moralista e conversivo, não possui eficácia plena, caso o sujeito não seja hábil a exercitá-la através da convicção e da perpetuação de sua legitimidade para si e os outros. Experiências místicas iniciam os processos de tratamento, não representando razões únicas para o alcance da cura nos modelos extraoficiais. A permanência do sujeito no seu grupo de culto representa papel inequívoco para a eficácia dos tratamentos, de modo que a rede social fomentada nos “*espaços sagrados*” representa significativa salvaguarda dos encadeamentos que podem levar às recaídas e retornos aos estágios da dependência.

⁶⁵ Cabendo ao sistema religioso expurgar as entidades motivadoras dos “*comportamentos indevidos*”.

Recuperar-se aqui é previamente conseguir reinserção nas estruturas sociais, tangencialmente, por meio de passagens contínuas, envolvendo novos e velhos estados de existência. O recobro dos enfermos é sentido quando o indivíduo é reajustado em sua posição social, o que parece, a Turner (1988), o resultado de uma “performance de eficácia” habilmente talentosa no traslado dos sujeitos, antes situados nas margens da sociedade, mas que, agora, podem retornar às suas posições e papéis sociais a partir do auxílio de crenças, ritos e valores morais (TURNER 1974; 2005).

Estes tipos específicos de performances passam a ser compreendidas como procedimentos passageiros e inacabados, posto que os suplicantes - em seus trajetos pelos itinerários terapêuticos - vivenciam inúmeros dramas sociais, ao longo dos atendimentos nas agências (oficiais e ou extraoficiais) destinadas ao acolhimento dos infortúnios, estando à reabilitação a depender do grau de motivação do sujeito para com a mudança, assim como a perpetuação do autopoliciamento no cotidiano, ao enfrentar as inclemências da vida sem carecer de nenhum “*subterfúgio indevido*”, que o distancie dos credos partilhados por uma comunidade moral.

Modelos extraoficiais que instigam e até mesmo contradizem as instruções eruditas, quando demonstram publicamente seus resultados tidos como “impossíveis de serem curados”, cuja lógica misteriosa extrapola a secular sapiência científica, pois afinal, falando em termos excludentes, estes atores nada mais representariam do que sujeitos “imperitos”, “esquizofrênicos” e, na melhor das hipóteses, “ignorantes” a assistirem “sérios casos de saúde”, cuja alçada é remetida à incumbência biomédica.

Nos capítulos procedentes demonstraremos os modelos religiosos e terapêuticos envoltos do uso da bebida ayahuasca no Brasil e no mundo. Durante o quarto capítulo, veremos como esta tradição é compactuada por alguns povos indígenas amazônicos, que utilizam o chá num perspectivismo peculiar, no qual coisas cósmicas e humanas estão em interação simbólica, metafísica e existencial. Nas tradições ameríndias detectamos a bebida como veículo expensor de consciência por ser agregador de cosmologias e visões de mundo, onde é tido como “medicina universal”. Nesta oportunidade demonstraremos como estes saberes indígenas são reinterpretados por “*mestiços*” e “*caboclos vegetalistas*”, assim como a emergência de modelos de tratamento, em países sul americanos, voltados à dependência e outras patologias, que se permitem ao diálogo entre conhecimentos das medicinas tradicionais, biomédicas e psicológicas.

Antes de tratarmos dos modelos brasileiros da ayahuasca, julgamos necessário trazer no quinto capítulo alguns processos históricos e antropológicos, que permeiam os

conceitos de “sincretismo” e “ecletismo”, bastante comuns nas práticas e nos discursos de atores e autores imersos nas religiões ayahuasqueiras. Nesta oportunidade revisitaremos rapidamente o campo das religiões espiritualistas populares no Brasil, iniciando nossa explanação com os encadeamentos envoltos dos processos de legitimidade pelos quais passaram – e ainda passam – os cultos de matrizes africanas no Brasil, incluindo o Candomblé baiano, o Xangô alagoano e pernambucano, o Catimbó nordestino, a Macumba e a Umbanda nas Regiões Sul e Sudeste, assim como a influência exercida pelo Kardecismo em *terras brasilis*, no início do século XX.

Neste capítulo também discorreremos sobre as legislações nacionais, cujas bases jurídicas vêm sendo utilizadas para perseguir as práticas das culturas populares destinadas à cura tradicional, quando as mesmas são enquadradas em crimes como o de “curandeirismo”, “charlatanismo” e “exercício ilegal da medicina”. Discutiremos sobre os atuais processos de “desincretização” emergentes em algumas irmandades de matriz africana, assim como iniciaremos os leitores no universo “afro-amazônico”; um cenário cultural peculiar, do qual as religiões ayahuasqueiras parecem ter emergido.

Dentre as religiões brasileiras da ayahuasca destacamos o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, cujo histórico dos respectivos fundadores e instituições será revelado em nosso sexto capítulo, que se dedicará exclusivamente à biografia destes líderes espirituais, assim como seus legados deixados na forma de doutrinas, rituais e demais saberes mágicos e simbólicos, direta ou indiretamente, voltados ao recobro da saúde. Finalizando esta parte, no sétimo capítulo buscaremos descrever os modelos de tratamento emergentes no campo religioso da ayahuasca no Brasil, assim como seus transcurso históricos e legais relativos à legitimidade, porém sem nos esquecer do surgimento das “novas unidades” e seus modelos terapêuticos, que buscam assistir, não apenas atores dependentes e abusadores de psicoativos, mas todas as patologias que assolam o mundo contemporâneo.

Capítulo 04

Enteogenia ameríndia na prevenção e no tratamento de patologias físicas e mentais. A ayahuasca e suas “terapias depurativas” sul-americanas

“Muchas terapias se limitan a restaurar cierto grado de limpieza física con una desintoxicación del cuerpo. Otras van más allá, intentando abarcar los aspectos síquicos, los bloqueos emocionales y mentales. Son muy pocas las terapias modernas que toman en consideración la dimensión espiritual casi siempre reducida al nivel mental. La ignorancia de la dimensión espiritual, mística, se debe básicamente a la evacuación de lo sagrado en la sociedad occidental” (JACQUES MABIT, 1995, p.15).

4. Perspectivas e ontologias ameríndias. Conhecendo “o berço da ayahuasca”

Em suas reflexões sobre a vida e o pensamento das populações ameríndias, Viveiros de Castro (1996) desenvolveu a hipótese do “perspectivismo ameríndio”, no intento de melhor compreender os “povos autóctones” habitantes da Amazônia desde tempos imemoráveis. Para ele, o modo de pensar destes agrupamentos tradicionais apresenta-se na qualidade de perspectiva, ou melhor, por intermédio de um ponto de vista em comum aos “nativos” do continente sul-americano, tendo em vista a ideia de que o mundo e o universo seriam estanciados por atores humanos e não humanos capazes de vivenciar o mundo através de perspectivas próprias e distintas.

O aspecto crucial condizente ao ponto de vista ameríndio repousaria na noção da unidade espiritual dos seres, mesmo com a verificável multiplicidade de corpos e morfologias a povoar o mundo dos vivos, mas também dos não vivos. Nesta ótica, o pensamento do ameríndio vislumbra os âmbitos relacionais da existência, sempre a justificar a mobilidade das coisas da natureza, do cosmos e da cultura. O perspectivismo, como teoria indígena, demonstraria como humanos enxergam outros humanos, mas também animais, plantas, espíritos, coisas e fenômenos naturais, que também possuem seu perspectivismo próprio, ou seja, enxergam os humanos e a si mesmo à sua forma (perspectiva) num animado universo cósmico e relacional.

Neste universo animado, as couraças e extremidades dos corpos animais - incluindo garras, bicos, penugens, máscaras e pelugens - adquirem fundamental relevância, servindo como ornamentos cruciais às culturas e sociedades humanas. Ao mesmo tempo, as “sociedades” dos animais, das plantas e dos seres astrais organizar-se-iam de maneira semelhante às sociedades dos homens, existindo, no universo do ameríndio a recorrência de um fenômeno, que Viveiros de Castro (1996) identificou por “perspectivas cruzadas”. Aqui, repousa os méritos da arte xamânica impulsionada por agentes humanos aptos a interligarem perspectivas de mundos distintos para tornar cognoscíveis os intentos e conceitos de outros panoramas não humanos.

O perspectivismo humaniza outros seres, especialmente, animais, que se enxergam enquanto gente. Os caracteres morfológicos dos corpos seriam “roupas” a camuflar nos bichos, e em outros seres, sua humana e verdadeira essência interior, que só pode ser vislumbrada pelos entes da mesma espécie, ou por agentes “transespecíficos”, como é o caso dos xamãs. “Roupas” que são tidas como trocáveis e descartáveis, pois o valor do organismo repousa em sua essência humana interior.

O perspectivismo não integra todas as espécies de animais viventes, uma vez que as cosmologias ressaltam os seres que manifestam importância prática e ou simbólica aos povos da floresta, como parece ser o exemplo dos predadores felinos, das serpentes, de alguns primatas e aves de rapina com quem os humanos mantêm, segundo as mitologias, uma identificação primeva ao ponto de terem nutrido com os mesmos o sentimento da “indiferenciação”. As mitologias trazem estes seres especiais com nomes, morfologias e comportamentos similares às pessoas, de modo que características humanas e animais coexistem num panorama inseparável.

As mitologias ameríndias trazem em seu conteúdo temáticas primordiais, quase sempre referentes à perda da humanidade por parte dos bichos, estando os esforços dos mitos voltados à demonstração de que apenas humanos conseguiram ao longo da história manter-se iguais em sua essência e aparência. Partindo dessa premissa o autor chegou a conclusões de que o pensamento ameríndio tinha os animais como entes “ex-humanos”, não sendo o sujeito humano representante de uma evolutiva ontologia “ex-animal”. A condição humana se faz presente como uma categoria divina, mantendo-se resguardada pelos “homens da floresta” devido ao seguimento de tabus, sansões e demais restrições, singularmente, no nível alimentar, onde a cultura, ao mesmo tempo em que conclama àquilo que pode ou não ser ingerido nutricionalmente, ainda vindica a “dessubjetivação” de certos animais, antes do consumo, por meio de ritos xamanísticos, no propósito de anular seu espírito, originalmente humano, e transformar sua carne em vegetal, que pode, agora, ser ingerida sem danos ou preocupações.

Desta feita, podemos elucubrar sobre a íntima relação preservada entre o perspectivismo ameríndio e o xamanismo, cujas noções estimam o valor da caça e do consumo protéico das carnes dos animais, sejam os mesmos presas ou predadores de topo. O ato de caçar adquire importância cosmológica num universo encantado por subjetividades e intencionalidades para além das humanas, estando cada uma destas subjetividades munida de pontos de vista particulares.

Viveiros de Castro (1996) indicou que, paralelo ao mundo dos caçadores ameríndios coexistiam ideologias e práxis xamanísticas, pois são os xamãs os agentes intermediadores entre todos os seres do mundo e suas perspectivas descontínuas. Em estado de êxtase, o xamã consegue adentrar nas variadas perspectivas extra-humanas, penetrando na carne e na mente dos outros seres, porém retornando ao plano ordinário, no intento de narrar suas experiências noutras realidades e ontologias. O animismo ameríndio representa uma “fenomenologia nativa” voltada à significância dos processos sociais, que seriam estendidos aos domínios sobre-humanos da existência cósmica. Devido ao fato de bichos, espíritos, plantas e pessoas conviverem num mesmo patamar sociocósmico, as divergências entre a cultura e a natureza afloram de dentro dos esquemas sociais, sendo a natureza considerada agente amalgamador da sociedade.

Dito de outro modo, o animismo do perspectivismo ameríndio propender-se-ia à concepção da sociedade dos homens como fenômenos naturais, tais quais as sociedades dos bichos, as sociedades das plantas, as sociedades dos espíritos da floresta, mas também às dos demais elementos e entes naturais ou sobrenaturais, sejam os mesmos visíveis ou não. Um sistema prático unificador, no qual categorias e relações sociais seriam utilizadas, antes de tudo, para mapear xamanisticamente o mundo e o universo

O “pensamento selvagem” – como constatou Lévi-Strauss (1976) – creditava os limites da humanidade às fronteiras étnicas e geográficas dos povos tradicionais, condição que lhes permitia identificar e delimitar o elemento estrangeiro interpretado pelas vias extra-humanas, não sendo o fundamento etnocêntrico exclusivo ao Ocidente. Lévi-Strauss (1976) auxiliou na compreensão de Viveiros de Castro (1996) em face do entendimento de parte dos aspectos da mente do homem ameríndio, que, assim como nós ocidentais, também desenvolve distinções entre cultura e natureza, conquanto eles fossem capazes de universalizar a cultura como fazendo parte da natureza do ser humano, contrariando nossos pressupostos frente à oposição entre humanos, animais, vegetais e seres encantados, que para eles fazem parte de um mesmo universo sociocósmico. Ele alude para o fato de que os povos ameríndios e suas ideias cósmicas da sociedade estariam muito adiantados em relação a certos fenômenos e conceitos hoje tateados pelas ciências cartesianas, dentre as quais a ecologia, a química e a física.

Viveiros de Castro (1996) concluiu que a afirmação ameríndia de que animais, plantas e espíritos são também pessoas abre margem para várias interpretações e atuações sistemáticas. Uma delas é a outorga de capacidades e finalidades próprias aos elementos extra-humanos, dando-lhes faculdades para tornarem-se agenciadores do

fazer social. A objetificação destes outros seres repousa nas suas realidades espirituais, mesmo porque bichos, espíritos e plantas são agentes ativos e portadores de almas, porém, toda alma tornar-se hábil a formular uma perspectiva.

Todo ser possuidor de um ponto de vista é considerado pelos ameríndios enquanto uma subjetividade em potencial. Se for sujeito possui consciência de si e se tem consciência de si tem um espírito, que é agenciado por este mesmo ponto de vista, sendo a perspectiva o fator crucial à criação de todos os sujeitos. Àquilo estrangeiro e extra-humano enxerga e age como a gente, tal qual explicitado pelos xamãs, nos transe de exorporação e incorporação; personagens capitais perante o processo de “hominização” e “culturalização” destas coisas, destes corpos e subjetividades em constante movimento, que culminam na essência divina e universal da humanidade.

Aqui, a cultura humana representa uma extensão da natureza dos homens, de modo que ela é vivida integralmente, quando os atores experienciam sua própria natureza interior. Por sua vez, animais também compactuam das mesmas categorias, distinções e valores da gente. O mundo dos humanos e dos entes naturais estaria repleto de ações cotidianas, como a caça, a pesca, a cozinha, a manufatura de remédios e o fermento de bebidas. Fora isso, estes dois mundos, dentre tantos outros possíveis, também compactuam de casamentos, guerras contra inimigos, ritos iniciáticos, xamanizações, subserviência às chefias e a coexistência de um domínio espiritual.

A civilização ocidental distinguiu o plano físico do metafísico, além de opor humanos a animais e demais seres da natureza. A condição espiritual, ou seja, a posse de uma consciência seria o que distingue atores humanos de agentes naturais, reservando-nos exclusivamente à humanidade hábil a nos isolar da cadeia bioecológica, no intento de explorarmos e dominarmos a natureza, pondo em evidência o fomento de uma cultura material e imaterial, que acreditamos se sobressair à natureza. Por outro lado, nosso corpo orgânico e material, nos interliga aos outros seres animados desta mesma cadeia vital, uma vez que os compostos químicos carbonados, a exemplo da molécula do DNA, nos atam aos outros entes, em face de laços e substratos em comum.

Fenômeno completamente oposto ao observado na ideologia ameríndia, pois existiria – no que toca à relação entre os seres vivos e não vivos – uma contiguidade espiritual e metafísica, ao passo em que nos depararíamos com uma intercadência orgânica, pois, aqui, corpos diferentes representam roupagens diferentes e descartáveis, mesmo porque – como já demonstramos - a condição humana parece ser interiormente

preservada, sendo a couraça o fator delimitador e o espírito (humano por natureza) princípio amalgamador das relações dos agentes no universo.

O autor sinaliza para a relevância da corporeidade nas civilizações ameríndias, devido a este seu aspecto cosmológico, no tocante às relações intersubjetivas inerentes à construção de identidades, sempre aludidas às performances e demais expressões corporais, basicamente expressas nas comidas e demais substâncias ingeridas, além da riqueza estética manifesta na forma de adornos, musicalidade e marcas corporais. Este semiótico uso social do corpo delimita as identidades neste mundo animado de fluxos de agências e agentes tangenciados por perspectivas e valores socioculturais próprios.

Nestes contextos, diferir o corpo humano de outros corpos produzidos por outros agrupamentos aparece como garantia de aquiescência identitária, pois particularizada esta couraça, mesmo descartável do ponto de vista cosmológico, passa a ser fator de destaque e, ao mesmo tempo, de dessemelhança dentre outros grupos da espécie humana. O corpo passa a ser visto como locus conflituoso no duelo entre humanidade e animalidade, manifestando-se enquanto ferramenta primordial frente à exibição social do indivíduo, porém também representando objeto pleno de observação, estando à práxis estética da ritualística a representar o auge da animalização.

Quando o homem veste-se de animal ele abandona momentaneamente sua couraça humana, assumindo caráter semelhante aos seres naturais e extranaturais da floresta. A singularização do corpo favorece a objetivação do sujeito perante si e os outros, porém a subjetivação do objeto (corpo) advém do contato interacional com os outros planos da existência, para além da materialidade das couraças, estando o homem ameríndio a se permitir à culturalização pelas vias da natureza. Neste “perspectivismo somático” – como fora sinalizado por Viveiros de Castro (1979; 1992) noutros textos - há uma forte exaltação na produção de corpos, onde a memória do universo e dos grupos parece standardizar-se na carne e na mente. Toda e qualquer mudança metafísica requer uma transformação ao nível corporal, desde a passagem de estados patológicos para condições sadias, até mesmo, no que tange à aquiescência ou perda de dons e demais capacidades corporais advindas de transformações espirituais.

Os espíritos dos antepassados também ocupam o universo animicamente, mesmo porque são tidos como criaturas materiais, repletas de subjetividades, intenções e propriedades específicas, quase sempre votadas às curas de infortúnios, mas também podem estar atrelados às manifestações patológicas nos corpos dos homens. Viveiros de Castro (1996) concluiu que a diferenciação mantida pela mente ameríndia entre o corpo

e o espírito não é estimulada pela ausência ou presença de substancialidades, pois o perspectivismo atua a partir de uma “epistemologia ontologizada”.

Almas e corpos, assim como natureza e cultura, não seriam aqui substanciáveis ou quantificáveis, contudo não se apresentariam enquanto substantivos e sim como complexos “pronomes cosmológicos” em face da existência – independentemente dos seres humanos - de múltiplas “províncias ontológicas”, estando os corpos, ao mesmo tempo, em contínua diferenciação, movimento e mutações. A distinção ameríndia sustentada entre vivos e não vivos gira em torno da condição corporal e não espiritual das criaturas. Eventos funestos seriam vistos pelo prisma de profundas catástrofes corporais a afetar, justamente o corpo, que representa mecanismo único de animação, ou seja, de diferenciação entre humanos e não humanos.

Os mitos ameríndios trazem várias passagens referentes ao perspectivismo daqueles que já morreram, quando comparados à recorrência das retóricas explicativas de como os animais veem o mundo. Um dado significativo, que fez com que o autor refletisse sobre a diferenciação existente ao nível orgânico, pois a materialidade parece prevalecer diante das diferenças entre o que é animado (vivo) e inanimado (morto). Por terem se desprendido de seus corpos, os mortos não são mais humanos, porém suas almas costumam ser atraídas pela couraça de outros entes, particularmente, animais e vegetais, adquirindo nova perspectiva perante o fenômeno da possessão espiritual.

É por isto que a morte, para o homem ameríndio, significa plena metamorfose do falecido em animais (ou vegetais) cuja alma – não mais humana, após o desencarne – propende-se à humanidade, apenas na posterior possessão de uma couraça, cuja essência ontológica volta-se novamente a se tornar humana, adquirindo perspectiva humana, mesmo estando no domínio dos corpos de outros entes animados da natureza. O animismo ameríndio justifica, nestes termos, os encadeamentos sociais, cosmológicos e subjetivos das vidas metafísicas e espirituais, reforçando a essência somática de sua atuação, ao estabelecer firmes intercadências entre humanos vivos e humanos mortos.

Não só animais e plantas ficariam a mercê deste “ataque” promovido pelos espíritos desencarnados em sua busca por humanidade. Nos âmbitos fenomênicos e sobrenaturais do pensamento ameríndio, o encontro entre estas diversas subjetividades pode gerar desvios e anomalias, nas quais seres humanos também podem ser dominados e até mesmo terem espíritos e corpos “capturados” por perspectivas, que lhes são alheias. Ao ser submetido a uma ontologia espiritual o ator despreparado pode assumir, temporária ou eternamente, a perspectiva destes desencarnados.

Apenas xamãs e feiticeiros seriam hábeis - por serem agentes “multinaturais” - a trafegar nos transmutados universos interligados à existência humana, assumindo perspectivas alheias e conhecendo-as melhor, por se deixarem possuir e serem afetados por realidades não ordinárias, porém sem perder sua condição de pessoa. Lembrando que boa parte dos protagonistas trazidos pelas mitologias ameríndias remete-nos à figura de xamãs e suas aventuras e descobertas em série, sempre ao alcançar estados místicos de êxtase, momentos cruciais, que explicitariam um estado de consciência ampliado, no qual seria possível adentrar neste influxo de corpos, espíritos, nomes, pronomes, doenças, pessoas, substâncias, plantas, curas, animais e demais elementos naturais imersos numa mesma perspectiva cosmológica e social. Porém como é possível aos xamãs auferirem este profundo e ontológico estado de êxtase?

4.1. Ayahuasca. A medicina ameríndia do êxtase

A ayahuasca vem sendo referenciada em seu uso milenar devido à relevância que ocupa em torno de mitos e ritos comuns a determinados povos tradicionais, especialmente, àqueles situados no vasto espaçamento geográfico e cultural, que chega a interligar parte do território de seis países sul-americanos, entre os quais o Peru, o Equador, a Colômbia, a Venezuela, o Brasil e a Bolívia; unidos desde as nascentes do rio *Ucayali* - situado na Cordilheira dos Andes – até as extensões do Rio Negro (na Colômbia, na Venezuela e no Brasil), representando um importante “arco” geográfico, histórico e sociocultural, habitado por agrupamentos que compactuam de semelhantes cosmologias (ALMEIDA, 2002; KEIFENHEIM, 2002; LANGDON, 2002; LUZ, 2002).

Luna (1986) indicou a possibilidade da existência de cerca de 72 grupos indígenas usuários milenares da ayahuasca na Amazônia Ocidental, enquanto Naranjo (1983) revelou, ao longo de suas descobertas arqueológicas, que o consumo ameríndio do chá provavelmente teve início por volta do século VI a.C. Do imaginário destes povos somos capazes de observarmos a emergência de práticas, mitologias e cerimoniais voltados à ingestão da ayahuasca, quase sempre com finalidades terapêuticas e curativas, mas também como forma de alçar disciplina e controle, tanto do corpo, quanto do espírito e das sociedades. Grande parte das civilizações tradicionais que compactuam destes saberes está inserida num tipo de religiosidade peculiar, identificada por Andrade (1995), pela característica agrária e andina imersa na concepção de “*Pacha Mama*” (Mãe Terra), que englobaria três grandes troncos linguísticos locais: *Quíchua*, *Purina* e *Aimará*, estando à tradição de *Pacha Mama* a se

estender por um vasto território amazônico – antes habitado pelos Incas – em terras colombianas, equatorianas, peruanas, bolivianas, chilenas e argentinas.

Aqui plantas e animais são considerados antepassados desencarnados e possuidores de almas humanas, apesar das aparentes distinções corporais. É desta relação diferenciada com a natureza, que os povos da floresta conseguem alcançar a cura, perante o afastamento da doença, sobretudo, a partir de ritos envolvendo o chá, sempre conduzidos por xamãs historicamente atuantes enquanto médicos e sacerdotes populares, trabalhando na intenção de curar o corpo e a alma dos suplicantes.

Por ser uma “*planta mestra*”, o chá, além de seu cunho sacro, é considerado um remédio (“*la medicina*”), ou até mesmo “*la madre de todas las plantas*”, sendo recorrido nos processos de cura indígena apenas nos “*casos impossíveis*”; situações nas quais as receitas e os fármacos caseiros não obtiveram resultado. O uso do chá, nestes contextos, parece ir além da cura de patologias meramente físicas, sendo utilizado como fator defensor contra ameaças e ataques do plano metafísico.

Ao nos debruçarmos sobre a tônica da cura ayahuasqueira ameríndia, nos deparamos com uma ampla similaridade simbólica, ritualística e mitológica dentre civilizações locais. Apesar das divergências étnicas e culturais, o âmago das práticas xamanísticas procede, não apenas na restauração do equilíbrio dos processos orgânicos, mas na atenção ampliada aos fatores englobantes da vida, incluindo a psique e tudo àquilo considerado transcendente à condição humana. Saez (2008) observou as várias finalidades do uso do chá dentre indígenas, onde o mesmo adquire função de agente curador, surtindo efeito benéfico nos organismos adoentados, embora os xamãs consagrem a substância isoladamente e – durante sua viagem astral – consigam diagnosticar as patologias nos corpos, assim como extraí-las da “matéria” do paciente, mediante batalhas performáticas e negociações com as entidades espirituais.

O preparo do chá também nos reporta a uma técnica milenar, sendo reconhecido - e legitimado grupalmente - o poder do xamã curador, a partir da sua capacidade de produzir a própria bebida visionária. O “*vinho das almas*”, normalmente é preparado a partir da decocção de duas espécies vegetais distintas; o cipó *Banisteriopsis Caapi* pertencente à família taxonômica das Malpighiaceae, junto com as folhas da Rubiaceae *Psychotria*, sobretudo, a *Psychotria viridis*⁶⁶.

⁶⁶ Pesquisadores, entre eles: Schultes; Hoffmann (1992) e Luna (1986) demonstraram o acréscimo de várias outras espécies de plantas utilizadas como aditivas nos extratos indígenas, entre as quais o *Ají* (*Capsicum frutescens*), a *Catahua* (*Hura crepitans*), a *Kana* (*Sabicea amazonensis*), a *Pulma* (*Calathea veitchiana*), o *Sananco* (*Tabernaemontana sananho*), o tabaco (*Nicotiana rustica*), a folha de coca (*Erythroxylum coca*), o *Rami*

Esta bebida tradicional – devido às suas propriedades ampliadoras de consciência – foi, por muito tempo, enquadrada cientificamente na categoria dos “alucinógenos”. Em 1851, o cipó foi pioneiramente identificado e classificado pelo botânico Richard Spruce, inicialmente denominando-o de *Banisteria caapi*,⁶⁷ ao longo de suas expedições pelas áreas amazônicas brasileira, equatoriana e venezuelana, durante a segunda metade do século XVII, dentre os anos de 1849 e 1864 (MACRAE, 1992; GROB *et al.*, 1996; 2002; MCKENNA, 1992; LABATE, 2004a).

Os autores afirmam que Spruce teria empreendido grande parte de suas coletas e observações mediante convívio com os grupos étnicos do tronco linguístico *Tukano*, que habitavam a área geográfica conhecida por *Ipanoré*, situado no baixo Rio *Uapés*. A priori, conforme McKeena (1992), o alcaloide identificado no cipó *caapi* foi denominado de telepatina, embora também tenha sido epitetado ao longo dos tempos por yageína, banisterina e mais recentemente harmina, contendo também harmalinas e outros metabólitos secundários (ESCOBAR, 2012).

Foi apenas no ano de 1970, que o botânico inglês Ghilleen Tolmie Prance categorizou taxonomicamente a outra planta que compõe a beberagem, ou seja, as folhas advindas do arbusto *Psychotria viridis*, ao mesmo tempo em que isolou laboratorialmente das mesmas o alcaloide 4-Metoxi-dimetiltriptamina (a DMT); substância considerada por ele um potente psicoativo⁶⁸. Envoltos desta temática, logo nos deparamos com a obsolescência de determinados termos científicos, como parece ser o caso das categorias “alucinógeno” e “psicodélico”, pois tais denominações estariam equivocadas, especialmente, no que toca às experiências dos atores com estas e outras plantas e substâncias vistas pelo prisma do sagrado.

Ao falarmos em alucinógenos estamos nos referindo às substâncias que propiciam aos usuários estados desordenados, que, na maioria das vezes, fogem ao controle dos sujeitos, remetendo-os aos planos da consciência semelhantes aos sonhos, delírios, psicoses e devaneios alcançados por uma drástica mudança na percepção da realidade ordinária. Este termo surgiu ao longo das décadas de 1930 e 1950, no intento de enquadrar uma gama de substâncias alteradoras da consciência. Ele resulta da área psicopatológica e seu conceito de “alucinação”; identificado por disfuncionais estados de

(*Lygodium venustum*), dentre muitos outros vegetais acrescentados ao chá, no intuito de manifestarem propriedades específicas almejadas pelos xamãs, como, por exemplo, cantar melhor, fortalecer o corpo, reduzir ou aumentar visões, promover desintoxicações, servir como estimulante e outros fins.

⁶⁷ Porém a planta foi reclassificada posteriormente, chegando-se à nomenclatura atual *Banisteriopsis Caapi*.

⁶⁸ É conveniente ressaltar que este alcaloide – de acordo com as investigações de Prance e de outros botânicos e farmacólogos – encontra-se presente como metabólito natural noutras espécies vegetais.

perturbação mental, que fazem com que o paciente enxergue a “realidade” de forma distorcida. Em se tratando de substâncias sacramentais utilizadas para fins religiosos esta conceituação vem sendo criticada por seu cunho moralizante e reducionista.

Gordon-Wason *et al.* (1980) propuseram a denominação “enteógeno” para designar substâncias psicoativas visionárias ingeridas pelos atores com o propósito de experienciarem contatos com o “plano divino”, atingindo uma complexa percepção das coisas em contínua relação no mundo e no universo. Em grego arcaico o prefixo “*entheos*” pode ser interpretado como alguma coisa (neste caso um corpo) inspirado ou incorporado por um deus ou entidade extra-humana, enquanto a desinência “*geno*” remeter-nos, em português, às expressões: gestação e produção de alguma coisa, de modo que enteógeno reporta-nos à expressão “*deus dentro de si*”. Aplicando-se o termo enteógeno, acreditam os autores, seria possível positivar as sensações compactuadas pelos sujeitos antes, durante e após o consumo de certas plantas e substâncias especiais.

Além da DMT, das harminas e harmalinas (presentes na ayahuasca⁶⁹) encontramos por todo o mundo variadas espécies vegetais e animais ricas em metabólitos secundários (quase sempre alcaloides, flavonoides e terpenoides) que, quando administrados, tendem a propiciar sensações místicas, tidas como visionárias e transformadoras de consciência, até mesmo de vida, dos sujeitos, que as consagram.

Dentre tais “substâncias especiais”, podemos listar rapidamente: a mescalina, encontrada em algumas espécies da família Cactaceae entre elas, o *peioté* (*Lophophora williamsii*, ministrado por etnias e religiosidades na América do Norte e América Central⁷⁰) e o *watchuma* (*Echinopsis pachanoi*, também conhecido por *San Pedro*, planta utilizada milenarmente por civilizações tradicionais da América do Sul⁷¹); a ibogaína, substância psicoativa presente na planta *Tabernanthe iboga* (da família Apocynaceae consumida em cerimoniais da religiosidade *Buiti*, em continente africano, especialmente, por etnias do Gabão⁷²); a psilocibina presente nos fungos do gênero *Psilocybe* (principalmente a espécie *Psilocybe cubensis*, ancestralmente venerada por

⁶⁹ A DMT também é encontrada na planta Jurema, pertencente à família Leguminosae, basicamente, a *Jurema hostilis*, que há tempos vem sendo consagrada ritualisticamente por índios e caboclos no Nordeste brasileiro. Maiores informações constam nos escritos de Grunewald (2005), Motta (2005) e Mota (2007).

⁷⁰ Informações sobre o cacto *peyote* e sua utilização em ritos de cura do povo *Navajo* e nos rituais da *Native American Church* (NAC) podem ser obtidas nos trabalhos de Perrine (2001), Halpern *et al.* (2005), Castañeda (2006), Montenegro (2006) e Csordas (2008).

⁷¹ Dados sobre o *wachuma* são encontrados em Labate (2004b), Henman (2005) e Montenegro (2006).

⁷² Referências à *iboga* estão disponíveis em Fernandez (1982), Samorini (2005), Ravalec e Paicheler (2007).

civilizações tradicionais das Américas do Sul e Central⁷³); a planta trombeta, datura ou “erva do diabo” (*Datura metel* e *Datura stramonium*), comum aos indígenas mexicanos⁷⁴; o muscimol, comum aos espécimes do gênero *Amanita* (singularmente o cogumelo *Amanita muscaria*, antigamente ingerido pelos Vedas e demais xamãs em território europeu e siberiano⁷⁵); o tetrahydrocannabinol ou THC comum aos vegetais da família Cannabaceae (particularmente a espécie *Cannabis sativa* historicamente utilizada por hindus, islâmicos, antigos zoroastros, africanos, japoneses e chineses⁷⁶); os rapés amazônicos à base de virola (princípio ativo encontrado em vegetais da família Myristicaceae, precipuamente, a *Virola Calophylla*) e yopo (comum às plantas da família Fabaceae, principalmente, a espécie *Anadenanthera colubrina*⁷⁷), além das secreções extraídas do sapo *Phyllomedusa bicolor*, conhecido pelas civilizações ameríndias como Kambô ou “vacina do sapo”⁷⁸.

Já o termo psicodélico ganhou amplitude por volta da década de 1960, no intento de classificar estas substâncias *sui generis*, cujo consumo adquiriu grande significância frente aos movimentos contraculturais emergentes nesta época. Porém, tal denominação foi estipulada no ano de 1953 a partir dos estudos do psiquiatra Humphry Osmond denominando àquilo capaz de revelar potências metafísicas e espirituais. Uma expressão também estipulada a partir de duas palavras do vocábulo grego, onde “*psyche*” representa o espírito ou a alma, enquanto o étimo “*delic*” designa, em português, algo ou coisa, que se torna explícito e manifesto.

Contudo, ao tratarem de substâncias sacramentais - como é o caso da ayahuasca consumida não apenas por povos tradicionais, mas por religiões e grupos místicos inseridos em diversos centros urbanos – a laicidade e amplitude do termo psicodélico o inviabiliza frente às análises qualitativas, estando grande parte dos pesquisadores propensa à utilização da terminologia enteógeno, por considerarem-na mais oportuna e respeitosa, no que tange às experiências místicas narradas unanimemente, tanto pelos homens da floresta, mas também por caboclos ribeirinhos e habitantes das megalópoles contemporâneas (LABATE, 2004a). Outros autores não abrem mão das expressões “*plantas de poder*” ou “*plantas professoras*” por considerarem-nas eficazes, mediante

⁷³ Os vários tipos de “cogumelos mágicos” foram amplamente estudados por Singer; Smith (1958), Gordon-Watson (1968), Heim (1972), Schultes (1998) e Escobar (2008).

⁷⁴ Informações relativas à datura estão disponíveis em Castañeda (2006).

⁷⁵ Como mencionado no primeiro capítulo e discorrido por Gordon-Watson (1968) e Lévi-Strauss (1976c.).

⁷⁶ Pormenores referentes aos usos ancestrais e contemporâneos do cânhamo consultar Robinson (1999).

⁷⁷ Dados relativos aos rapés amazônicos estão disponíveis em Wright (2005).

⁷⁸ Detalhes sobre a vacina do sapo Kambô - atualmente interdita pela ANVISA no Brasil - estão acessíveis nos trabalhos de Martins; Machado (2007) e Lima; Labate (2008).

uma maior aproximação das “categorias nativas”, assim como dos significados atribuídos pelos atores pesquisados às substâncias cultuadas e experienciadas em seus efeitos visionários (LUNA, 1986; MOURE, 2005; CASTAÑEDA, 2006; LIRA, 2009a).

As tradições dos povos ameríndios de língua *Pano*, *Aruák* e *Tukano* foram estudadas por alguns etnógrafos e etnólogos, que chegaram a conclusões fortuitas, no que tange às semelhanças compactuadas por estes agrupamentos étnicos, especialmente, em relação às suas perspectivas e concepções de mundo. O uso da ayahuasca - e a importância da bebida na vida destes povos - parece surgir como elo crucial de interação simbólica referente às mitologias, filosofias e visões de mundo direcionadas ao convívio do humano com a natureza (ALMEIDA, 2002).

Aqui os atores veem à natureza e seus elementos como algo animado, repleto de espíritos antropomorfizados a vagarem pelo mundo dos vivos, na intenção de incorporarem-se em plantas, animais ou pessoas. Os xamãs ayahuasqueiros figuram hábeis personagens, mediante o vislumbre e a posterior negociação com estas almas extra-humanas, sendo, muitas vezes, capazes de – após o consumo da bebida – transformarem-se em diferentes seres da floresta, assumindo a perspectiva dos mesmos.

Autores como Weiss (1969), Siskind (1978), Arhem (1981), Towsley (1988), Lagrou (1991), Mendes (1991), Olschewsk (1992), Langdon (1994), Ott (1994) e Luz (2002) nos revelam o mérito sociocultural assumido pela bebida nos povos dos troncos linguísticos *Pano*, *Aruák* e *Tukano*, onde o cipó *Banisteriopsis caapi* mostra-se presente em praticamente todos os mitos, ritos e cosmologias, fomentando, ao mesmo tempo, o dinamismo inerente a estas culturas tradicionais, que trazem consigo uma teoria plausível sobre a natureza, o homem, o mundo, o cosmos e a cultura.

Lagrou (1991, p.28) e Luz (2002, p.38), por exemplo, nos mostram que dentre os *Kaxinawá* de língua *Pano* – onde a bebida é denominada *nixi pae* – a concepção de natureza chega a ser semelhante ao conceito grego de *physis*, posto que os elementos naturais seriam possuidores de vidas e intenções próprias, sendo a cultura uma extensão da natureza e de suas ordens imperativas, refletidas na vida e nas sociedades dos humanos, das plantas e dos animais. Assim procedendo, o homem *Kaxinawá* consegue vislumbrar naturalmente um tipo de “força vital”, sempre a unir e fazer-se circular em todo e qualquer fenômeno vivo, incluindo, o homem na categoria natureza.

Nos planos não ordinários da consciência alcançados pela ingestão do *nixi pae* o homem comum - em especial o xamã *Kaxinawá* - adentra nos encantos “do outro lado”, interagindo com os *yuxins*, entidades incorporadas em animais e plantas, que logo

passam a serem identificadas como *huni kuin*, ou seja, “gente como a gente” (LAGROU, 1991; LUZ, 2002). Nos instantes do êxtase místico, é possível compactuar na prática o sentimento de igualdade entre criaturas vivas e não vivas, estando às visões provocadas pelo *nixi pae* relacionadas aos sonhos, que na mente do homem *Kaxinawá* representam formas não ordinárias de relacionar-se com o plano metafísico e natural.

A purgação vomitória provocada pelo *nixi pae*, conforme observado por Keifenheim (2002), adquire formas diferenciadas, de modo que o bebedor pode vislumbrar em sua vomição insetos, sangue, excrementos, fogo, vísceras e penas. Ao serem surpreendidos pela *purga* – e suas visões imagéticas – os sujeitos têm a sensação de serem remetidos para dentro destas imagens, assim como tais imagens adentram no corpo do indivíduo, havendo uma espécie de fusão sinestésica entre imagens e corpos, considerada um estado momentâneo de falecimento ou morte simbólica.

Entre os *Yaminawá* – também de língua *Pano* – a ayahuasca, ou *shori*, permite que entidades extra-humanas manifestem-se nos corpos dos xamãs, fazendo-os cantar e dançar (TOWSLEY, 1988). A melodia é promotora de cura, pois o próprio *shori* e a música dos *Encantados* estão associados ao recobro da saúde física e espiritual. Aqui, cantos, incorporações, danças, doenças, saúde e visões mantêm relações dialógicas, pois as visões promovidas pelo *shori* estão relacionadas à dinâmica do mundo espiritual, esfera da existência constantemente visitada e vigiada pelos xamãs.

Atinando-se à origem dos infortúnios – remetida ao plano metafísico – o xamã *Yaminawá* precisa exercitar um tipo de visão seletiva do plano espiritual, no intento de enxergar certas coisas em detrimento de outras. Daí a importância crucial dada às canções, sempre essenciais ao assegurar as visões e guiar os feiticeiros por certos caminhos específicos na busca por recobro. O êxtase representa o momento ideal para aquisição de sabedoria para a diagnose terapêutica, momento no qual se obtêm conhecimento sobre o funcionamento de corpos e espíritos. Ação que permite ao xamã *Yaminawá* fornecer aos seus *pacientes* remédios precisos e dietas específicas.

Siskind (1978), Schultes; Hoffmann (1992), Ott (1994) e Luz (2002) constataram o papel da ayahuasca (*ondi*) nas cosmologias *Sharanawá*, também pertencente ao tronco linguístico *Pano*, onde os ritos de cura têm o poder de sintonizar as visões dos xamãs com os elementos advindos dos sonhos dos *pacientes*, estando também os cantos relacionados com as terapias indicadas pelos feiticeiros.

Weiss (1969), Gow (1991; 1996) e Mendes (1991) ratificam a relevância da bebida *kamarampi* – como o chá é conhecido entre o povo *Ashaninka* de língua *Aruák* –

cujas propriedades vomitórias apresentam-se como características cruciais aos processos de cura dos corpos, que expõem secreções referentes ao resto de alimentos de caças, provocando no infortunado moléstias e demais patologias. Parece existir entre os *Ashaninka* uma relação direta entre consumir ayahuasca e reter-se moralmente no continuar de suas vidas ordinárias, havendo aversões ao abuso de fermentados alcoólicos. Os *Machiguenga* de língua *Aruák* nutrem a concepção de que os estados de consciência induzidos pelo chá promovem a secessão entre corpo e espírito, contudo tal fenômeno também possa ocorrer nos estados patológicos e nas situações de falecimento.

Olschewsk (1992) certifica-se de que a cultura do povo *Airo-pai* de língua *Tukano* propende-se ao consumo ritualizado da ayahuasca (*yagé*) acompanhado pelo vislumbre das plantas enquanto possuidoras de espíritos animados, com características antropomorfizadas, cujas realidades só podem ser acessadas por meio do *yagé*. Entre os *Makuna*, também do tronco linguístico *Tukano*, percebemos o uso da ayahuasca (denominada aqui de *kahi ide*) coadunar-se com “concepções nativas” sobre o corpo, a saúde e a doença (ARHEM, 1981). Inebriados pelo *kahi ide*, os xamãs conseguem proceder em suas diagnoses e curas místicas, porém também são capazes de açodar o fadário pós-morte dos humanos desencarnados, pois acreditam que as visões remetem aos planos espirituais percorridos pela alma dos sujeitos após suas mortes.

Langdon (1994) verifica que o uso da ayahuasca (*iko*) dentre o povo *Siona* de língua *Tukano* interfere na vida e na organização agrupamentos influenciados pelos entes “do outro lado”. Assim, os planos metafísicos e materiais se complementam, apresentando-se como imagens especulares, de modo que todas as coisas que acontecem aqui deste lado repercutem no plano astral e vice-versa. Há forte ênfase no tocante ao poder das forças sobrenaturais capazes de interferir no funcionamento de organismos e sociedades, podendo trazer discórdias, doenças, falecimentos, catástrofes naturais, anomalias, escassez alimentar e demais fenômenos “anormais”. Consagrar o *iko* representa um ato ritual, que auxilia o xamã *Siona* frente à suas visões, sempre hábeis a evocar os poderes da cura, assim como a manufatura de remédios e poções singulares.

Segundo Luz (2002, p.63), outro aspecto semelhante relativo ao uso da ayahuasca dentre estas populações apresenta-se no caráter pedagógico conferido à bebida tida como possuidora e transmissora de conhecimentos e saberes fundamentais à vida destes povos ameríndios, especialmente, no tocante às questões morais e comportamentais dos atores frente às relações sociais mantidas com outros sujeitos, mas também com os ancestrais, os seres da natureza e os espíritos. Aqui,

parece existir uma forte convicção nos propósitos terapêuticos do chá, sendo o mesmo evocado como um agente ativo frente ao auxílio xamanístico da diagnose dos males e infortúnios, além de representar um potente remédio prescrito para o alcance do recobro da saúde em praticamente todos os grupos étnicos acima citados.

Langdon (1994), Wright (1998), Almeida (2002) e Keifenheim (2002) observam que o consumo terapêutico da bebida - *nixi pae*, *yagé*, *kamarampi* ou *caapi* - não se restringe enquanto algo exclusivo aos xamãs, posto que atores não xamãs também costumam entrar em contato com os mistérios da ayahuasca, cujas propriedades teriam o poder de atuar sobre corpos, mentes e espíritos, facilitando a circulação dos sujeitos entre planos sobrenaturais e realidades ordinárias, porém deixando bem claro que a “verdadeira realidade” repousa no plano metafísico, onde habitam os entes extra-humanos. As visões da ayahuasca são tidas como semelhantes aos estados de sonho e morte, contudo – contrariamente ao sonho – as alterações perceptivas sejam controláveis pelo bebedor, que mantém-se continuamente consciente. Neste sentido, os psicoativos ameríndios, ou melhor, os enteógenos, assim como os cantos, os sonhos, as danças e demais nuances performáticas configuram técnicas hábeis à modificação corporal e mental, devido à sua capacidade de transmutar os indivíduos aos variados tempos, espaços e dimensões de uma possível “*existência universal*”.

Zuluaga (1994; 2002) verificou a relevância da bebida para as populações indígenas situadas na área geográfica e cultural denominada Piemonte Amazônico, localizada nas imediações do Rio *Napo* - flúmen que se estende desde a Região Norte peruana até o Sul colombiano – onde todas as populações apresentam-se semelhantes em suas cosmologias e modos de vida, tendo em comum o uso ritualizado do *yagé*, embora também compactuem de um portentoso conhecimento a respeito de outras plantas medicinais, estando os xamãs a atuar historicamente como médicos tradicionais.

A bebida no Piemonte também é tida como um purgante, cujo conceito de *purgação* remete-nos a outra concepção grega; a de *kartasis*, pois os bebedores costumam passar por pungentes limpezas, que abarcam o organismo, mas também a mente, os pensamentos e as lembranças, por meio de vivências extraordinárias, sendo a ayahuasca um condutor sagrado a garantir a inserção nas esferas espirituais, porém é preciso “limpar” os viajantes para que os mesmos possam adentrar sem impurezas no mundo encantado e de lá consigam retornar, trazendo novas experiências e informações referentes aos corpos, aos espíritos e às sociedades.

4.2. A magia ayahuasqueira dos vegetalistas

A população mestiça em territórios peruvianos e colombianos, assim como a prática de seus curandeiros ao longo de ritos mágicos de cura – na floresta e nas metrópoles - a partir do uso da ayahuasca e de outras *plantas de poder* foram investigados por Dobkin de Rios (1972; 1973), Luna (1986; 2004), MacRae (1992) e Labate (2011), que demonstraram ser o vegetalismo um tipo característico de medicina popular, tendo como base os saberes adquiridos das plantas, incluindo a arte de cantar e curar, além da noção de ataque ou proteção contra malefícios espirituais, a prática de dietas e tabus e a comunicação do curador com os planos metafísicos da existência.

Como foi sinalizado por MacRae (1992), dentre esta população mestiça encontramos diversos práticos identificados como curandeiros, sendo os vegetalistas ayahuasqueiros agentes representantes de um subgrupo dessa categoria mais abrangente, amiúde, intitulados de “*mestres*”, “*doutores*”, “*velhinhos*”, “*bancos*”⁷⁹ e “*vovozinhos*”. Práticas vegetalistas podem ser encontradas dentre as populações interioranas e citadinas do Peru e da Colômbia, estando em contínuos processos de reinterpretações de tradições indígenas, cristãs, místicas e esotéricas (LABATE, 2011, p.19).

Em conformidade com os achados de MacRae (1992, p.30), Luna (2004, p.183) e Labate (2011, p, 23), podemos constatar que a prática vegetalista ayahuasqueira surgiu em território amazônico do final do século XIX para o início do XX, período histórico, no qual observamos o contato dos seringueiros advindos do Peru - e de outros países - com as populações indígenas e caboclas ribeirinhas locais, que, diga-se de passagem, já haviam passado por densos processos de catequização e colonização.

O xamanismo ayahuasqueiro vegetalista voltado para a cura – de acordo com Gow (1991; 1996) e Labate (2011) – teve origem há pelo menos 300 anos, sendo identificado como um produto cultural relativo aos contatos interétnicos e fluxos migracionais da cidade para a floresta e vice versa. Macrae (1992) observa, que mesmo diante das mudanças socioculturais inerentes aos processos extrativistas amazônicos de colonização, catequização, exploração da borracha e migrações – inicialmente da floresta para a cidade e conseqüentemente da cidade para a floresta – alguns elementos xamanísticos “permaneceram” dentre os saberes vegetalistas, embora tenham passado por influências de outros sistemas simbólicos e culturais, especialmente, vertentes do catolicismo rural e do esoterismo europeu. Segundo este autor, os saberes indígenas

⁷⁹ De acordo com MacRae (1992), o termo “*banco*” costuma ser empregado aos práticos vegetalistas, que possuem amplo conhecimento, figurando verdadeiros bancos para o assentamento dos poderes sobrenaturais.

sobre as plantas foram “preservados” por tais curandeiros mestiços, assim como àquela concepção de mundo (e dos corpos) em relação com o cosmos e o plano espiritual.

O termo vegetalista passou a ser designado aos sujeitos curadores, que, de alguma forma, obtiveram seus conhecimentos práticos e teóricos (sobre o corpo, as doenças e o recobro da saúde) dos espíritos de determinados “*vegetais professores*”, hábeis ao ensinamento dos xamãs em prol da cura, mas também do desvelo referente aos diversos segredos do universo. Vegetais também designados localmente por “*doutores*”, uma vez que aos seus espíritos são outorgados os princípios da primal sabedoria- fenomenicamente unificada numa complexa e abrangente sapiência médica, religiosa e mágica- transmitida por meio de cantos e demais sonoridades; pela performática salivação, quase sempre acompanhada da ejeção de “*corpos patológicos*” (*setas* e *virotos*) do organismo do infortunado, além dos eventuais estados ampliados de consciência, que representam elementos centrais às terapêuticas vegetalistas.

Embora o mais importante destes professores seja a ayahuasca, aqui nós encontramos, tal qual no contexto indígena ameríndio, a presença de outras “plantas aditivas” inseridas pelos vegetalistas à bebida - feita à base do cozimento das tradicionais folhas da *Psychotria viridis*, junto com lascas do cipó *Banisteriopsis caapi* – tendo em vista, que os mesmos compactuam da crença de que outros *vegetais de poder*, quando acrescentados à “*planta mãe*”, além de tornarem-na mais potente, facilitaria o contato do curandeiro e dos doentes com o espírito destas outras plantas aditivas, hierarquicamente inferiores, mas que nem por isso deixam de ser possuidoras de almas, perspectivas e autonomias próprias, acessadas durante as Sessões da ayahuasca; “*planta mater*” que permite a manifestação fenomênica de outros espíritos vegetais a ela misturados, auxiliando curadores e enfermos na busca por recobro.

Os pesquisadores observaram a importância dos conceitos de bruxaria e feitiçaria para o mundo dos vegetalistas, onde as concepções do “*xamanismo branco*” relacionado às práticas de cura seriam menos frequentes nas áreas periféricas e marginais não alcançadas pelos pretéritos ciclos gumíferos andinos, ou menos influenciadas pelo cristianismo. A noção de “*Encanto*” é bastante cara à prática vegetalista, adquirindo – segundo Chavez, Polia (2002) e Labate (2011) – múltiplos significados. O *Encanto*, ou “*Encantado*”, pode representar uma alma, ou qualquer ente repleto de consciência extra-humana; hábil a estipular inter-relações com os curandeiros e seus *pacientes*, mas também a denominação *Encanto* pode nos remeter a

territórios metafísicos onde habitam as entidades, aos objetos mágicos “*benignos*” ou “*malignos*”, desde que a coisa em si tenha uma perspectiva e uma autonomia espiritual.

Vegetalistas podem ser denominados pejorativamente enquanto feiticeiros ou bruxos. Neste sentido, estas categorias são utilizadas para definir sujeitos supostamente envolvidos com a magia voltada para o “*mal*”, existindo uma constante batalha no mundo dos vegetalistas a pelejar contra as forças do mal para a cura de seus clientes. A doença pode ser inserida no corpo por um “*brujo*” mal intencionado, sendo capaz de ser sanada perante atuação de um curandeiro poderoso (*banco*). No universo dos feiticeiros, podem existir “*bancos do bem*” e “*bancos do mal*”, a depender das formações iniciáticas, condutas e escolhas do vegetalista no decorrer de sua trajetória de vida.

Contam muitos vegetalistas sobre os fatos ocorridos no íterim de suas iniciações na arte xamânica, momento no qual entraram em contato com diversos tipos de espíritos a ofertá-los dons e presentes de vários tipos – “*benignos*” ou “*malignos*” – e com finalidades distintas (LUNA 1986; 2002; MACRAE, 1992). O neófito, em processo de passagem, tem o arbítrio para escolher as dádivas ofertadas, apesar da narrativa dos vegetalistas trazer a concepção da maior facilidade em se tornar um *brujo* do que um *banco* curador, uma vez que para testar a índole e o potencial mágico do sujeito, as entidades tendem a obsequiar os neófitos com poderes e presentes impressionantes, capazes de fomentar o *mal*. Caso o sujeito se impressione com a magnitude mágica do *mal* - recebendo-a e acatando-a - tornar-se-á um *brujo*.

Apenas no desenrolar dos processos iniciáticos é que os presentes “*benignos*” representados por instrumentos e ações voltados ao alcance do recobro da saúde, do sucesso profissional e do amor são ofertados por entidades extra-humanas aos neófitos, que, agora, dispõem de um amplo conhecimento, pois - ao chegarem nesta etapa da iniciação – passam a compreender e a lidar com as duas forças a eles apresentadas e ofertadas, no intuito do vegetalista curador saber proteger seus clientes e a si mesmo, contra os ataques de espíritos mal intencionados e a serviço de *brujos*.

Conquanto, reforça Macrae (1992), a distinção categórica entre *brujos* e vegetalistas curadores esteja presente nos territórios, onde a influência cristã foi historicamente mais marcante. Noutras localidades mais distantes das cidades e da herança católica, essa dualidade parece inexistir, estando o sujeito à mercê de intenções e decisões relativas à sua personalidade. Em ambos os casos, o ímpeto para adesão do lado “negativo” aparece como uma constante, considerando-se, que o acúmulo dos poderes por parte do feiticeiro tende a influenciá-lo às práticas vistas como

“*incorretas*”. De acordo com Macrae (1992), o fomento de alguns hábitos moralmente condenáveis – como o consumo de psicoativos ilícitos e bebidas alcoólicas – ainda são suscetíveis a conduzir os feiticeiros para o “*lado negativo da força*”, sendo comuns histórias de vegetalistas, que ao longo da vida prestaram serviços às “*forças do bem*”, mesmo tornando-se *brujos* com o tempo, devido às tentações dos “*poderes do mal*”.

Histórias tais, que – apesar das particularidades ontológicas – trazem padrões conteudísticos semelhantes às vivências também experienciadas pelos agentes da cura ayahuasqueira em contexto indígena. Os feiticeiros iniciam sua carreira no xamanismo vegetalista devido, normalmente, ao acometimento de uma patologia na maioria das vezes desacreditada pela medicina. Não conseguindo cura para o infortúnio, o futuro curandeiro costuma procurar os serviços de vegetalistas renomados ou então ingere a beberagem por conta própria. O fato é que, entrando em contato com os mistérios da ayahuasca e de outras *plantas de poder*, os antigos infortunados, quando conseguem se curar, narram o ganho de um gradativo dom de curar e tratar outras pessoas.

Os procedimentos da cura vegetalista giram em torno de dietas repletas de abstinências, interditos e tabus alimentares. Há, por parte de curadores e enfermos, a ingestão de “*plantas purgativas*” – anterior ao consumo de *plantas de poder* – com o objetivo de “*limpar*” os corpos, para que os *vegetais doutores* possam atuar nos organismos. Esta ação propende-se à precaução, no tocante aos efeitos adversos, que possam vir a acometer o sujeito durante o ritual, devido ao possível consumo de alimentos e “*toxinas indevidas*”, cujos restos são expelidos – na forma de vômito e fezes – com o auxílio dos vegetais eméticos, antes da administração das plantas visionárias.

O cumprimento das dietas, ainda leva os *bancos* ao caminho da sabedoria, tornando seus corpos mais poderosos e resistentes, sem contar na atribuição dada aos procedimentos dietéticos frente ao melhor funcionamento da mente e do espírito, aguçando os sentidos e a capacidade de memorização dos ensinamentos dos enteógenos.

Praticando a dieta, o conteúdo de sonhos e visões ficaria mais “*puro*”, ou melhor, mais nítido, pedagogicamente falando, mesmo porque a comunicação com os “*verdadeiros*” espíritos curativos não sofreria interferência de outras “*forças*” não condizentes à ordem terapêutica (DOBKIN DE RIOS, 1972, 1973; LUNA, 1986, 2004; MACRAE, 1992; LABATE, 2011). No contexto vegetalista, dietas são seguidas, tanto por curandeiros, quanto por *pacientes*, antes da consagração da ayahuasca, uma vez que a transgressão destes preceitos pode interferir no efeito da beberagem nos organismos, chegando até mesmo à inviabilização da força terapêutica do chá e de seus aditivos.

Fora o fato de que os espíritos encarnados nos *vegetais doutores* são tidos enquanto seres revestidos de sentimentos antropomorfizados, dentre os quais o ciúme e a mágoa, sendo capazes de punir os desviantes, por meio de enfermidades.

Os procedimentos ritualísticos dos vegetalistas em torno da cura incluem, preferencialmente, uma manipulação prática e performática de cunho conciliador frente às forças espirituais, quase sempre, no intuito de aliviarem os queixumes dos sujeitos (clientes), sejam os mesmos de ordem orgânica, psíquica, espiritual, emocional, financeira ou moral. Apesar dos ritos com ayahuasca apresentarem variações consideráveis de curandeiros para curandeiros, o universo cultural vegetalista se volta à manutenção de certas matrizes rituais e místicas em comum, assim como, determinados símbolos trazidos cerimonialmente no rezar, na contação de histórias, no consumir a ayahuasca e cantar para as forças naturais e extranaturais (LABATE, 2011).

Após a consagração do enteógeno, os curandeiros costumam adentrar em processos de incorporação propiciados pelas entidades evocadas. Os males orgânicos, que assolam o paciente são expressos em objetos mágicos (*setas* e *virotos*) ou animais peçonhentos (cobras, aranhas e escorpiões), estando o curador atento à manutenção de sua própria proteção, mas também à de seus *pacientes*. Acredita-se que a fumaça do tabaco fomenta uma armadura mágica; a *arkana*, reconhecida por ser um instrumento de defesa, bloqueando os corpos e impedindo o ataque destes “*vetoires malignos*”.

A *arkana*, em consonância com Luna (1986) e MacRae (1992), adquire variadas formas - vislumbradas pelos vegetalistas - na figura de animais, arcanjos ou soldados a guerrear contra as *forças do mal*, protegendo suplicantes e curandeiros. No meio desta peleja, os curadores seriam também socorridos por entidades antropomórficas (animais e vegetais), assim como pelas almas dos antepassados (antigos mestres e pajés da cura), embora também possam ser auxiliados por médicos, pensadores ocidentais desencarnados e até mesmo entidades extraplanetárias. O curador, no desenrolar do processo ritual, pode ou não incorporar tais entidades, quando não, eles simplesmente dialogam com as mesmas, recebendo conselhos, mas também cânticos e melodias mágicas (*ícaros*) e outros presentes como a saliva (*yachay*) e os *virotos* para proteção.

Estes elementos técnicos são cruciais à arte vegetalista e acompanham o curador desde os tempos de sua iniciação, período no qual realizou dietas afastado da sociedade. Momentos especiais, onde ele se permitiu aos ensinamentos das *plantas professoras*, basicamente transmitidos na forma de visões e *ícaros* a comprovar a força e o poder da natureza, que pode ser utilizado tanto para a proteção e a defesa, quanto para a causa do

mal. Os *ícaros* (*yakaray*⁸⁰), aliás, acompanham toda e qualquer ação xamanística, estando ou não a prática destinada ao consumo de substâncias enteogênicas.

De acordo com MacRae (1992), a qualidade do Trabalho de um bom curador ayahuasqueiro repousa na sua habilidade perante a entoação de cânticos e melodias próprios capazes de fomentar visões nos participantes caracterizadas pelo grau impactante e visionário promovido ao longo das Sessões. Um saber adquirido conforme o trilhar de cada curador e que os diferencia, chegando, muitas vezes, a criar rivalidades no campo das práticas vegetalistas, sejam nos planos místicos e rituais (quando alguns tentam interferir ou atacar e roubar os poderes dos outros), seja no cotidiano destes atores a disputar continuamente por espaço e clientes “nativos” ou estrangeiros.

Para Labate (2011) o vegetalismo encontrado na contemporaneidade, principalmente nas urbes peruvianas, enaltece as práticas de cura a partir de concepções psicológicas, cristãs e ocidentalizadas de “autoconhecimento” e “desenvolvimento pessoal”, deixando-se aparentemente de lado as concepções advindas da magia e da feitiçaria, apesar de serem temáticas recorrentes nos relatos de novos e antigos curandeiros. Os *bancos* mais antigos ocasionalmente faziam referências ao universo e símbolos cristãos, estando mais próximos das concepções ameríndias, enquanto outros mais jovens iniciam as Sessões pronunciando o nome de Jesus Cristo e da Virgem Maria, em torno da “*Cruz de Caravaca*”⁸¹, emitindo preces e orações comuns ao catolicismo rural. Os curandeiros mais jovens ainda tenderiam à inclinação esotérica, inspirados pela Ordem Rosa Cruz e outras correntes místicas europeias.

4.2.1. Saberes médicos e vegetalistas no tratamento da dependência em psicoativos

Na atualidade, o conhecimento de xamãs e vegetalistas ayahuasqueiros vem sendo “aproveitado” diante do estabelecimento de modelos terapêuticos fomentados por algumas instituições situadas em países sul-americanos, encarregadas no acolher e no tratar de sujeitos acometidos pela dependência em psicoativos⁸². Os pesquisadores vêm demonstrado interesse nas características destas medicinas tradicionais capazes de manifestarem nos sujeitos estados de consciência ampliados e controlados hábeis à cura

⁸⁰ Segundo Luna (1986) e MacRae (1992) esta expressão em quíchua significa “*assoprar fumaça para curar*”.

⁸¹ Trata-se de uma cruz com dois braços transversais; o de baixo mais comprido do que o de cima (MACRAE, 1992). O símbolo é comum entre as populações camponesas da América Latina, assim como o livro “*La Santa Cruz de Caravaca*”, contendo preces medievais espanholas (LUNA, 1986).

⁸² Veremos nos próximos capítulos a existência de alguns centros e comunidades terapêuticas brasileiras ayahuasqueiras, tendo em vista que os mesmos, preliminarmente, vieram das religiões ayahuasqueiras e seus modelos curativos, que também serão apresentados com mais detalhes nos capítulos procedentes, onde também entraremos em contato com a legalidade do chá em território nacional e os procedimentos que fazem com que muitos Centros e Igrejas desenvolvam seus Trabalhos de cura revestidos de uma atmosfera mística e religiosa.

das modernas adições. Em contexto peruano, Chiappe *et al.* (1985), há tempos, constataram a ocorrência de tratamentos relativos à recuperação de alcoolistas - que vêm sendo desenvolvidos por grupos da Costa Norte peruana - inspirados no uso da mescalina encontrada *in natura* no cacto *San Pedro (wachuma)*.

Em solo peruano detectamos comunidades terapêuticas diversas, em especial os Centros: *Takiwasi*⁸³, *Sonccowasi* e *Situlli*⁸⁴ – que também se utilizam das práticas vegetalistas para o recobro de sujeitos dependentes da pasta base de cocaína e de outros psicoativos, associando estes saberes com os procedimentos da psicologia e da medicina contemporâneas (MABIT, 1995; BÖSCHEMEIER, 2012; RICCIARDI, 2013). Estas terapêuticas específicas estendem-se por outros países da América Latina. Palma (2010, p.48) indicou a existência do Centro *Ayllu Tinkuy* – dirigido pelo psicólogo Sacha Domenech em terras argentinas – cujos procedimentos terapêuticos também giram em torno do tratamento de toxicomanias, através do consumo ritualizado do *wachuma*.

Em se tratando de comunidades terapêuticas sul-americanas e seus “trabalhos de desintoxicação” concretizados mediante uso da ayahuasca, Volcof *et al.* (2012) aludem para a existência da *Fundación El Emílio*⁸⁵ (situada na cidade argentina de Rosário), a *Fundación Mesa Verde*⁸⁶ (localizada também na Argentina; na cidade de Córdoba) e o *Instituto Espiritual Chamánico Sol de La Nueva Aurora*⁸⁷ (em Montevideu no Uruguai).

Entidades, onde há forte relação entre práticas xamanísticas e oficiais, principalmente, das áreas de saúde, da psicologia e da terapia ocupacional. Os pesquisadores vêm dando ampla atenção ao Centro *Takiwasi* – situado na cidade peruana de Terapoto – fundado pelo médico francês Dr. Jaques Michel Mabit no ano de 1992, após longo período de iniciação e aprendizado junto aos curandeiros locais, onde elaborou um modelo capaz de incluir em sua pragmática múltiplas práticas de cura. Pouco tempo após sua fundação, a *Takiwasi* passou a receber apoio financeiro dos órgãos responsáveis pela saúde coletiva local. Inicialmente obteve subsídios da União Europeia e do governo Vasco, sendo até os dias atuais auxiliado pelo Ministério de Educação do Peru e do *Centro de Información y Educación para la Prevención Del Abuso de Drogas*.

O modelo *Takiwasi*, em conformidade com os autores, figura um meio psicoterápico singular, tendo em vista que esta agregação de elementos advindos da

⁸³ Maiores detalhes encontram-se disponíveis em: <http://www.takiwasi.com/> Acesso 21 out. 2015.

⁸⁴ Sobre o Centro *Situlli* consultar: <http://www.centrositulli.com/index.php/es/>. Acesso 22 Out. 2015.

⁸⁵ Para obter outras informações acessar: <http://fundacionelemilio.com.ar/> Acesso 21 Out. 2015.

⁸⁶ Outros detalhes podem ser acessados em: <http://www.fundacionmesaverde.org/> Acesso 23 Out. 2015

⁸⁷ Maiores informações no link: <http://ayahuascamedicina.blogspot.com.br/> Acesso 23 Out. 2015.

medicina mestiça peruana com os conceitos biomédicos e psicológicos - no tocante ao tratamento de dependências - traz implícita a concepção de que o uso, o abuso e a própria dependência em psicoativos representariam problemas secundários, sendo suas raízes detectadas nos casos envolvendo caos e turbulências nas “esferas espirituais”, condições, aliás, levadas seriamente em consideração no desenrolar dos tratamentos.

Em *quíchua*, a palavra *Takiwasi* pode ser traduzida para o português como a expressão “*casa que canta*”. O paradigma desta comunidade repousa num tripé, cujas bases estão ancoradas nas dietas (isolamento e manutenção de jejuns), nas *purgações* (propiciadas pela ingestão de plantas depurativas) e nas consagrações paulatinas da ayahuasca. O cotidiano da “clínica” é repleto de dinâmicas de grupo, oficinas e sessões psicanalíticas grupais ou individuais (RICCIARDI, 2013). Os *pacientes* ficam internados durante 09 meses seguidos, em parcial estado de reclusão, onde há ingestão controlada da ayahuasca e de outras plantas depurativas, como é o caso da *Yawa panga* (*Aristolochia didyma*). Os Trabalhos feitos com estes *vegetais de poder* complementam-se às psicoterapias, oficinas e à própria rotina dos internos.

A ingestão inicial de plantas vomitórias – dias antes da consagração da ayahuasca - por parte dos *pacientes* tem como objetivo a *limpeza* do corpo do sujeito devido ao anterior uso de psicoativos, cujas toxinas são expelidas quase que instantaneamente. A função secundária dos vegetais eméticos estaria ainda – conforme os terapeutas da *Takiwasi* – relacionada à redução, ou, até mesmo, extinção dos sintomas das síndromes de abstinência, pois, após as *purgações*, os sujeitos afirmam sentirem-se aliviados no tocante aos quadros de ansiedade, irritação, compulsão e depressão devido à ausência de sua(s) substância(s) problema.

Os *vegetais professores* podem ser administrados individualmente ou em grupos, porém sempre sob a condução e o acompanhamento de uma equipe de médicos, curandeiros, enfermeiros, psicólogos e terapeutas ocupacionais, sem contar com o fato de que outros saberes e práticas também se coadunam com o tratamento, dentre os quais se destacam a ergoterapia, o *yoga*, a biodança, certas terapias transpessoais, oficinas artísticas e esportivas, além da concretização de ritos e preces católicas⁸⁸ (BÖSCHEMEIER, 2012; RICCIARDI, 2013). A atuação dos vegetelistas durante as Sessões de cura com ayahuasca ocorre de maneira performática, por meio da entoação

⁸⁸ Böschemeier (2012) reflete sobre a importância do imaginário católico para os membros da comunidade, tendo em vista a existência de uma Igreja nas suas imediações, onde ocorrem missas, orações, confissões, penitências e até mesmo exorcismos.

de *ícaros*, *sopladas* (sopradas) de fumaça de tabaco ou de essências aromáticas nos corpos dos pacientes, além das *chupadas* (retiradas) dos *corpos patológicos*, que porventura estejam atormentando os organismos infortunados (LABATE *et al.*, 2009).

Böschemeier (2012) e Ricciardi (2013) sinalizam para a relevância do modelo *Takiwasi* frente à ampliação do imaginário antropológico, especialmente, no que se refere à relação mantida entre pacientes e xamãs, uma vez que aqui encontramos vários agentes - incluindo os pacientes e as próprias plantas - atuando nos processos curativos. Quando se permite ao diálogo com outras áreas, conhecimentos e profissionais, o modelo elabora uma crítica contundente ao *modus operandi* das instituições destinadas ao tratamento oficial de dependentes e outras patologias mentais, nas quais os sujeitos – como vimos no terceiro capítulo – seriam excluídos da participação terapêutica, estando passivos e dependentes dos terapeutas e das suas instituições e psicofármacos prescritos.

Os terapeutas desta instituição fomentam uma representação específica a respeito dos usuários de psicoativos, uma vez que delegam o consumo e o abuso de substâncias, por parte dos indivíduos, a um suposto vazio por eles experienciado no decorrer de suas vidas. Na verdade, há uma concordância dentre estes atores da cura, principalmente os psicólogos, de que todos os seres humanos sentem naturalmente uma forte necessidade de “alterar” suas consciências, buscando noutros psicoativos “*indevidos*” o alcance de um êxtase “*ilusório*” e “*descontrolado*”.

Em seu estado de uso problemático de psicoativos, o dependente buscaria, antes de tudo, auferir uma ordem e um comando - na maioria das vezes - inexistente no decorrer de suas vidas, tendo em vista a suposta ausência de uma ordem familiar, sobretudo, de cunho paterno. Ao ter acesso aos tratamentos propiciados pela *casa que canta* e suas *plantas mágicas* - afirmam os terapeutas - os internos conseguem acessar uma “*ordem universal*” encontrada dentro do próprio sujeito e que passa a norteá-lo, fazendo com que o mesmo assuma uma nova identidade por meio do acesso a outras perspectivas para além do abuso de substâncias. Ao atingir o “*verdadeiro êxtase*”, por meio dos enteógenos de forma controlada, o antigo abuso de substâncias, na lógica de pacientes e terapeutas, inclinar-se-ia a uma profunda perda de sentido.

Böschemeier (2012) e Ricciardi (2013) afirmam ser o *Takiwasi*, e outros modelos semelhantes, a representação de um movimento de hibridismo cultural, que desafia concepções médicas, psicológicas, antropológicas, além da imaginação do senso comum. Atualmente a Casa funciona como um albergue exclusivo aos sujeitos do sexo masculino, cuja faixa etária varia dos 20 aos 40 anos. A maioria dos *pacientes* – cerca

de 77% – vem de países da América Latina, enquanto 13% são estrangeiros europeus e norte-americanos. 10% dos *pacientes* vêm de outros países e continentes.

Além do tratamento direcionado aos dependentes, a *Takiwasi* oferece alguns serviços - destinados aos sujeitos não acometidos por esta patologia e que não precisam de uma internação prolongada - como parecem ser os casos das dietas e dos seminários propostos aos atores na busca de outras curas, por meio da medicina ameríndia. As dietas isoladas, ou seja, não destinadas aos “toxicodependentes”, costumam custar cerca de US\$ 1.000, ficando o sujeito resguardado por 10 dias consecutivos, praticando jejuns e ingerindo *Yawa Panga* e ayahuasca. Já os seminários são voltados ao público composto desde *pacientes* da clínica até cientistas europeus, sendo realizados em média cinco vezes ao ano, aonde, em cada encontro, os participantes se reúnem por 12 dias seguidos, chegando o evento ao custo de cerca de US\$ 1.500 por pessoa.

O tratamento para dependentes representa o eixo crucial da comunidade, onde permanecem os *pacientes* em recuperação ao longo de 09 meses considerados como período de gestação fetal, uma vez que passados os processos individuais, os sujeitos afirmam terem adquirido uma nova vida como se estivessem encubados dentro da *casa que canta*. O tratamento completo gira em torno de US\$ 900,00 mensais, porém existam chances de a instituição propiciar tratamentos gratuitos, especialmente, em se tratando de atores “menos favorecidos” e de nacionalidade peruana.

O *modus operandi* desta “clínica enteogênica” baseia-se no diálogo promovido entre os *vegetais professores* com os próprios *pacientes* absortos em estados ampliados de consciência. Neste contexto terapêutico, a ayahuasca favorece uma experiência unificadora, que gradualmente vai conduzindo os *pacientes* a ensinamentos e conhecimentos sobre si mesmos, posicionando-os numa realidade mais ampla para além da materialidade física. Ao longo das experiências não ordinárias o chá não é meramente consumido, posto que suas propriedades visionárias e curativas são integralmente sentidas no corpo, que deixa a “*sabedoria da natureza entrar*”, até porque – como em todo contexto ameríndio – a bebida é vista como uma entidade norteadora por uma agência, ou seja, uma perspectiva e um ponto de vista próprio.

O modelo *Takiwasi* tende à mudança na concepção de pessoa, sentida não mais pelo prisma reducionista da organicidade, onde o corpo antes era visto como mero objeto instrumental pertencente ao homem, mas, justamente o contrário; o sujeito (alma ou consciência) passa a ver-se como possuído num corpo material, que, em seu âmago encarna uma espiritualidade iminente. Daí a relevância dos procedimentos condutores

de transcendência, na tentativa de dissolução do ego e ajustamento do sujeito a um todo mais amplo, que lhe é apresentado ao longo das Sessões com o chá (MABIT *et al.*, 1992; MABIT, 1995; 2002; BÖSCHEMEIER, 2012; MERCANTE, 2013; RICCIARDI, 2013).

O preparado extraído pelo cozimento de folhas e cipós nativos – de acordo com Mabit (1995) – visa atingir uma concentração máxima de potência visionária, de modo que possam ser visíveis, no sobrenadante das infusões, coloides ou cristais dos alcaloides especiais. O objetivo dos potentes preparados é o de fazer com que o sujeito chegue ao êxtase mais rapidamente, acessando seus corpos físicos, mas também psíquicos e espirituais. Momentos de extrema importância terapêutica, nos quais lhe é possível localizar a origem de seus infortúnios, e que fazem com que os *pacientes* tomem decisões importantes sobre o rumo e o sentido de suas vidas.

É desta maneira que o Centro *Takiwasi* vem trabalhando há mais de 22 anos na recuperação de dependentes, propiciando contínuas vivências de dissolução do eu, onde os sujeitos dizem-se renovados ao enxergarem a vida por outro prisma com o auxílio de plantas, curandeiros, psicólogos, padres e médicos, que atendem suplicantes a vagar por diversos itinerários terapêuticos na busca por transformação, alívio e cura, encontrando na terapia como um todo e, mais especificamente, na experiência com a ayahuasca uma harmonia entre os planos astrais, físicos, psíquicos e sociais.

O uso controlado e ritualizado da bebida, de acordo com os terapeutas da *Takiwasi*, não seria capaz de provocar nenhum tipo de dependência, já que, no decorrer do tratamento, os *pacientes* tendem a consumir doses menores do enteógeno, além do fato de que eles não sentem compulsão pela ausência da substância, ao saírem recuperados do Centro. Este fenômeno, para muitos especialistas, é visto pelo prisma da “tolerância cruzada”, propiciada pelo consumo de substâncias enteogênicas ou psicodélicas. Halpern (2007, p.07) e Labate *et al.* (2009, p.26) aludem para a suposição de que estes “psicoativos especiais” teriam propriedades “anti-aditivas”, sendo a ayahuasca considerada, por muitos, como uma “*anti-droga*”.

Contudo, nunca é demais ter em mente a importância de fatores como o pertencimento dos atores a grupos religiosos e comunidades terapêuticas, assim como o grau de motivação, adesão e compromisso dos *pacientes* e dos terapeutas para com o tratamento. A adesão a uma comunidade religiosa ayahuasqueira, como veremos nos capítulos procedentes, garante uma forma eficaz de terapia, mesmo que tal instituição não promova Trabalhos voltados aos dependentes, como parece acontecer em muitos grupos e religiões ayahuasqueiros espalhados pelo Brasil e parte do mundo.

Capítulo 05

A espiritualidade popular brasileira e seus processos de sincretismo e ecletismo

"Este povo tão importante na nossa formação e que tem sua inegável marca em nossa constituição cultural e identitária, na maioria das obras a que a eles se referem, são vistos e observados somente no contexto religioso" (IVAN DA SILVA POLI, 2011 p.02).

5. As origens do sincretismo brasileiro

Ao partimos para nossa rápida revisão sobre o sincretismo religioso africano no Brasil percebemos como este conceito veio, ao longo dos tempos, sofrendo influências e modificações referentes ao pensamento intelectual dedicado às análises que envolvem o campo religioso espiritualista brasileiro. De início detectamos os estudos advindos da “escola brasileira evolucionista”, cujo principal representante é o médico baiano Nina Rodrigues (1977), para quem os grupos africanos de origem *jeje-nagô*⁸⁹ deviam ser considerados como “verdadeiras religiões” dos negros brasileiros.

As premissas de Nina acabaram por consentir os pressupostos evolucionistas e racistas – vigentes na época de suas investigações (final do século XIX e início do XX) – acreditando na suposta superioridade ou inferioridade de raças e culturas humanas. Embora não tivesse desenvolvido um conceito mais elaborado de sincretismo, Nina sinalizou para os seus discípulos, que os cultos africanos no Brasil operavam por intermédio de uma “ilusão de catequese”⁹⁰; conceito caro ao seu raciocínio e que estimulou futuras investigações sobre o sincretismo neste campo religioso específico.

Alguns seguidores de Nina, entre eles Artur Ramos, foram responsáveis por promulgar as perspectivas do mentor, com o passar das décadas de seu falecimento. Ramos (1942) inspirou-se nas ideias culturalistas norte-americanas – em voga nas décadas de 1930 e 1940 – apesar de já antever algumas falibilidades técnicas deste

⁸⁹ Nomenclatura empregada para qualificar a amalgamação existente no território brasileiro entre as culturas dos povos africanos de língua *Jeje* (*fon, ewe, mina, fanti e ashanti*) e *Nagô* (*ioruba*). Os escravos de língua *ioruba* trazidos da África para a Bahia eram denominados de *nagôs*, cuja categorização nos remete aos colonizadores franceses, que assim também classificavam os africanos da Costa da Mina. Os *jejes*, por sua vez, eram denominados pelos franceses de *éwes*, cuja origem nos remete ao Reino do *Dahomey*, incorporado à África Ocidental após a colonização francesa no ano de 1900. No plano religioso africano brasileiro, de acordo com os pesquisadores, teria ocorrido a junção dos sistemas simbólicos *jeje* e *ioruba*, formando a cultura *jeje-nagô*. Esta junção de línguas e culturas - segundo Nei Lopes e Vivaldo da Costa Lima (1989) - no panteão das matrizes africanas brasileiras estaria a venerar tanto os *Voduns*, ou seja, entidades do plano místico personificadas na forma de espíritos ancestrais, mas também *Orixás*, que representam entidades não humanas referentes aos elementos da natureza e do cosmos.

⁹⁰ Rodrigues (1977) nutria a ideia de que a mestiçagem brasileira alcançava os planos físicos, intelectuais e afetivos, estendendo-se às manifestações religiosas. A ilusão de catequese do negro brasileiro significava uma correspondência entre divindades do plano católico e africano propiciada por um “harmônico sentimento religioso”. Esta simplista perspectiva de “dupla adoração” fez com que Nina classificasse o sincretismo africano no Brasil pelas vias da ilusão, quando o assunto era a conversão católica dos negros, que, em contrapartida, não rejeitavam seus *Voduns* e *Orixás*. Rodrigues (1977) via a devoção do negro baiano aos santos católicos pela ótica do afeto arraigado a beirar o fanatismo e o sacrifício; atitudes, por ele, classificadas de “fetichistas” e “animistas”. Maiores detalhes sobre este conceito consultar o texto de Andrade (2012).

paradigma. Neste sentido, Ramos (1942) representa o primeiro pesquisador nacional a dedicar-se ao estudo do sincretismo, assim denominando-o para substituir o termo ilusão de catequese, cunhado décadas atrás por seu instrutor.

Como efeito da íntima proximidade de Ramos das premissas culturalistas, detectamos a emergência da concepção de “aculturação”⁹¹ frente à explicação do sincretismo proposta pelo autor num estudo, que, aliás, foi incapaz de diferenciar o sincretismo da aculturação, quiçá, vislumbrar a resistência cultural premente nos processos sincréticos. Ramos (1942) se ateve às classificações e enquadramentos categóricos da pluralidade cultural, por ele encontrada, nos cultos populares de matrizes indígenas, africanas, caboclas e espíritas.

Outra geração de intelectuais interessada nos fenômenos das “culturas subalternas” emergentes do universo africano brasileiro fez-se presente no decorrer dos trabalhos da “Escola Recifense de Estudos Afro-Brasileiros” criada, na década de 1930, pelo psiquiatra Ulysses Pernambucano e pelo antropólogo Gilberto Freyre. Ferretti (1995) cita a relevância das pesquisas desta geração, identificando sua essência nos trabalhos dos médicos Gonçalves Fernandes (1941) e Waldemar Valente (1976).

Fernandes (1941) escreveu muitas obras sobre o fenômeno sincrético no Brasil, preocupando-se em descrever (aproximando-se, muitas vezes, do estilo jornalístico) as particularidades estéticas e simbólicas do Xangô⁹², do Catimbó⁹³ e dos demais cultos

⁹¹ A terminologia aculturação, de acordo com Cuche (2004), foi cunhada em 1880, pelo antropólogo John Wesley Powell, no intento de qualificar os fenômenos de mudança e transformação emergentes na vida dos “nativos” e imigrantes nas cidades norte-americanas no final do século XIX e início do XX. Posteriormente este conceito foi expandido aos contatos entre povos e civilizações distintos. Acreditava-se na existência de um princípio de fusão dos sistemas simbólicos, especialmente, em condições de dominação militar, política e colonial. Aculturação, neste sentido, seria um processo de imposição cultural, onde duas ou mais culturas seriam “absorvidas”, fundindo-se e formando uma cultura diferente. Ao longo deste processo, acreditavam os teóricos da aculturação, as culturas em contato estariam perdendo seu referencial simbólico, absorvendo pequenas porções dos elementos culturais em suspensão, prevalecendo à identificação cultural do “dominador”.

⁹² No Nordeste brasileiro, os grupos africanos de matriz *jeje-nagô* foram classificados por Xangôs ou Candomblés, a depender do contexto geográfico do qual emergiram. Os estudos apontam para o fato de que nos Estados do Nordeste – da Paraíba até a Bahia – a cultura *ioruba* sobrepujou-se aos elementos *daometanos*, numa região de grande prevalência de religiões tradicionais africanas; o que serviu de base para várias pesquisas envoltas da matriz *nagô*, intitulada na Paraíba, Pernambuco, Sergipe e Alagoas de Xangô, enquanto que na Bahia - e nos Estados do Sul e do Sudeste - os cultos são denominados de Candomblé. Estas designações não foram originadas de “categorizações nativas”, sendo promulgadas dentre os intelectuais brancos, que constatarem a importância do Orixá Xangô na área geográfica acima citada. Em contrapartida, o Candomblé, assim teria sido designado para definir todas as danças africanas, tanto sagradas, quanto profanas. Rios (2000) destaca que a terminologia *nagô* seria mais comum nas regiões nordestinas de domínio dos Xangôs, não sendo uma constante no território candomblecista baiano, mesmo estando ambas as tradições – o Xangô e o Candomblé – a compactuar do modelo *jeje-nagô*. Em Recife, as matrizes africanas são subdivididas em Nações, no intuito de distinguir o nagô baiano do nagô pernambucano. Maiores detalhes sobre as distinções e proximidades entre o Xangô e o Candomblé consultar Motta (1991; 1997) e Rios (2000).

⁹³ O Catimbó representaria um fenômeno mágico-religioso exclusivo dos agrestes e sertões da Região Nordeste, cuja origem nos remete ao século XVII. Os pesquisadores – entre eles Motta (1977; 2005; 2006), Oliveira (1991), Ribeiro (1992), Moura (1994), Prandi (2001), Brandão e Rios (2004), Assunção (2006) e Sales (2010) -

africanos, indígenas e caboclos despontados no território nordestino, mas também buscou relatar a existência de outras religiosidades populares sincréticas em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. Fernandes (1941) identificou, inclusive, no Rio de Janeiro, já na década de 1930, algumas nuances pragmáticas e estéticas advindas do universo da Macumba⁹⁴, dentre as quais, a Macumba feita para dar sorte ou azar aos times de futebol e uma espécie de Macumba feita exclusivamente para agradar turistas.

Desta feita, vislumbramos as inspeções de Valente (1976), que, ao analisar cultos populares, aceitou a premissa de que o sincretismo religioso - encontrado nas tradições africanas, indígenas, caboclas e espiritualistas - no Brasil representava uma eficaz forma de resolução de conflitos culturais frente aos contextos coloniais e pós-coloniais vivenciados ao longo do histórico de nossa nação.

5.1. O sincretismo reinterpretado à luz dos processos coloniais

As premissas do antropólogo norte-americano Herskovits (1969) estimularam debates dentre os intelectuais brasileiros, agora, conduzidos por uma nova ótica ao lidar com religiões sincréticas, através de seu conceito de “reinterpretação”, além do que, estes estudiosos viram-se obrigados ao exercício da relativização ao observarem a ocorrência de transe de possessão, tidos por muito tempo como eventos “anormais” e relacionados aos sintomas alusivos às “patologias mentais”. Assim, os conceitos de

acreditam ser o Catimbó fruto de intensas interações mantidas entre elementos simbólicos e ritualísticos provenientes das culturas: indígena, negra e católica rural, estando determinados agrupamentos interioranos a reunir-se historicamente em cultos sincréticos realizados em Terreiros, muitas vezes, debaixo de árvores da caatinga, especialmente, a “*Jurema Sagrada*” (*Mimosa hostilis*). Apresentando mitos, dogmas, ritos e liturgias peculiares, o Catimbó foi influenciado pelo catolicismo – num processo de sincretismo - devido às proibições e demais perseguições sofridas pelas religiões populares durante o fim do século XIX e início do XX, de modo que muitos adeptos do “*Catimbó Jurema*” foram presos ou assassinados devido à prática de seus credos. Sendo assim, parte do universo católico, principalmente as rezas, foi acoplada às práticas do Catimbó, no intuito de mimetizar as práticas e saberes dos catimbozeiros juremeiros. Das cascas da *Mimosa hostilis*, os Mestres juremeiros elaboram o “*vinho da Jurema*”; bebida psicoativa, cujo princípio ativo é a dimetiltriptamina (DMT), composto químico também presente na beberagem ayahuasca. Voltando-nos a práxis ritualística da jurema, após a ingestão do vinho, os catimbozeiros costumam tocar tambores e cantar para os *Encantados*, alcançando um estado místico de transe de incorporação. As entidades que “*baixam*” são tidas como antigos Mestres a habitar um plano divino identificado como o “*Juremá*”. Este plano é povoado por espíritos de juremeiros ancestrais, que após o desencarne “*encantaram-se*”. Descendo do *Juremá*, os *Encantados* auxiliam os vivos durante os Trabalhos de cura, dando-lhes conselhos e passes por intermédio dos médiuns incorporados.

⁹⁴ A palavra Macumba traz em si uma etimologia ambígua e controversa. De acordo com Lapassade e Luz (1972), Prandi (1991), Negrão (1996), Pordeus (2000) e Amorim (2013), oras a origem da denominação é remetida a um arcaico instrumento percussivo africano, semelhante a um Canzá - outrora empregado em rituais de matrizes africanas no Brasil – oras refere-se genericamente a todos os cultos de matriz *nagô*, que sofreram influências de outras tradições africanas (angolanas e congolesas), mas também indígenas, católicas, espíritas kardecistas e outras filosofias esotéricas e ocultistas. Em Bastide (1989), a palavra Macumba é utilizada para designar o encontro de sujeitos em determinados rituais africanos, que teriam perdido sua “essência original”, sendo vistos como deturpações do Candomblé baiano. Tamanha distinção da matriz *jeje-nagô* fez com que os intelectuais distinguíssem os macumbeiros, dos xangozeiros, dos candomblecistas e dos umbandistas. Macumbeiros e umbandistas estariam, portanto, mais distantes da “África mítica”, devido à “mistura simbólica” que apresentavam, especialmente, no que toca à aproximação do espiritismo kardecista.

sincretismo e de reinterpretação foram esclarecidos à luz da interação cultural, envolvendo velhos e novos significados contraídos de uma intensa relação sógnica hábil a propiciar novos valores e alterar os princípios daquilo considerado antigo ou tradicional. Um procedimento propulsor de conexões dialógicas entre o velho e o novo.

No que toca ao transe de possessão, em contexto africano, Herkovits (1969, pp.89-90) atestou a “normalidade” destes eventos para os povos estudados, não abrindo mão do relativismo necessário à compreensão dialógica entre velhos e novos elementos culturais. Ele constatou – também como o fez Lewis (1977) – ser o transe modelado pelo contexto sociocultural, sendo atingido por intermédio de uma tradição a demandar dos atores disciplina, aprendizado e comprometimento para seu alcance.

Uma revolução nas ciências sociais brasileiras foi à crítica das premissas da aculturação, tendo a figura de Cardoso de Oliveira (1978; 1979) como precursora. Os questionamentos voltavam-se às pesquisas que não consideravam a particularidade sistemática da cultura, ignorando sociedades e estruturas sociais. O culturalismo e a teoria da aculturação, além de serem inviáveis teoricamente, eram inadequados às realidades dos “países subdesenvolvidos”, que seriam formados por “colônias internas”, estando à aculturação a valorizar a cultura em detrimento da sociedade.

No intento de ultrapassar o culturalismo, Cardoso de Oliveira (1978; 1979) propôs o conceito de “fricção interétnica”, em contraposição ao de aculturação, obtendo êxito ao observar que nas áreas de fricção, ou seja, nos interstícios das estruturas sociais em contato - em tempos de colonização e neocolonização - ocorrem fluxos contingenciais, reinterpretações e reconfigurações simbólicas não apenas por parte do “dominador”, mas também por parte do “dominado”. Na área de fricção existiria movimento, contato e ao mesmo tempo conflito, todavia, nem “dominante”, nem “dominado” perdessem cultura alguma, como imaginavam os teóricos da aculturação.

Ao seguir o caminho dos estudos sobre o sincretismo no Brasil, constatamos a relevância dos trabalhos de Moura (1988) e Pereira (1983; 1984), no que tange à reformulação de determinados conceitos capazes de não mais fomentar o processo neocolonizador, posto que a antropologia – nos tempos coloniais e até mesmo pós-coloniais – parecia ainda representar função de ciência a auxílio do imperialismo. Moura (1988) e Pereira (1983; 1984) delegaram às incursões sobre o sincretismo feitas até então, ao etnocentrismo, sempre ancoradas em juízos de valor, reduzindo a religião e toda a humanidade dos “dominados”, além do que, no caso do culturalismo, propendia-se à exclusão da historicidade dos contatos interculturais. Pereira (1983; 1984) alertou

para o fato de que os estudos sobre a religião e a cultura do povo negro no Brasil estavam ideologicamente desatentos aos aspectos da vida cotidiana dos atores, favorecendo o exotismo e a criação da imagem do “negro espetáculo”⁹⁵.

5.1.2. Cisões, convergências e divergências

Bastide (1971; 1973; 1974) buscou elucidar o sincretismo mantido entre os santos da Igreja Católica e os Orixás cultuados pela cultura africana. Nestes termos, foi que o sincretismo foi visto a partir da suposta relevância do catolicismo no Brasil, que serviria como meio simbólico para o “disfarce” e a “permanência” das práticas religiosas do oprimido, ressaltando àquilo que Rodrigues (1997) já havia intitulado de ilusão de catequese. Por outro lado, Bastide (1971; 1973; 1974) procurou uma explicação psicanalítica para o sincretismo africano, uma vez que julgava o mesmo como representante da proeminência do “complexo de inferioridade” imposto ao negro durante e após a opressão escravista, estando a “religião oficial” do homem branco (católica) em escala hierarquicamente “superior” aos demais credos tradicionais.

Também criticando os teóricos da aculturação, Bastide (1971; 1973; 1974) lidou com a questão dos contatos culturais, tendo em mente que não eram apenas os agrupamentos sociais e suas instituições os agentes envolvidos nos processos de interação, mas seres humanos reais a encontrar-se, eventualmente ou propositalmente, no decorrer da história, por múltiplas relações cruciais promotoras de intercâmbios simbólicos. Bastide (1971; 1972; 1974), aliás, enaltecia a relevância dessas situações de contato, especialmente, entre povos e civilizações, tentando substituir à obsoleta “antropologia colonial” pelo que designou de “sociologia em profundidade”.

Ele apontou para as falibilidades teóricas e práticas da aculturação, tendo em vista que as inspeções relativas à mesma teriam sido feitas em áreas geográficas diminutas e à luz das teorias culturalistas, embora ele tenha desconsiderado a perspectiva da reinterpretação estipulada por Herkovits (1969), posto que a mesma, para ele, seria incapaz de abarcar a complexa dimensão da vida do negro no continente americano (BASTIDE, 1974). Verificamos que a proposta inicial de Bastide (1974) era

⁹⁵ Noção ressaltada por Holanda (1936) e alusiva à exotização destinada às culturas do negro no Brasil. Como os elementos africanos precisaram adequar-se às conjunturas da identidade nacional, algumas particularidades das culturas africanas foram enalticidas em detrimento de outras características da vida comum dos negros. Foram evidenciados princípios concernentes à religiosidade, danças, músicas, roupas, línguas e culinária. Ao enaltecerem princípios estéticos os etnógrafos haviam contribuído para erguer a imagem do “negro espetáculo”, tido como um ser exótico e ao mesmo tempo familiar e banalizado. Em outras palavras um sujeito dessemelhante do “nós coletivo”, mas que despontaria exoticamente, ao se pleitear assuntos pertinentes à identidade nacional. Maiores detalhes estão à disposição nos trabalhos de Pinto (1952); Holanda (1936); Ortiz (1985), Schwarcz (1993) e Pinho (2008).

a de substituir a conceituação de Herkovits (1969) de reinterpretação por sua noção de “convergência”⁹⁶; uma definição – que para ele parecia - mais aprimorada no lidar com as situações de contatos interculturais.

Inspirado por Lévy-Bruhl (1947), Durkheim (1989) e Mauss (2003a), Bastide (1973) elaborou suas inspeções sobre o sincretismo africano brasileiro, chegando àquilo que identificou como “princípio da cisão”, que, delegava o pensamento do subalterno aos cânones a-rationais e “não europeizados”, pois a cognição do negro propendia a oscilar no plano das analogias e correspondências, estimuladas pela participação dos sujeitos em seus ambientes históricos, ecológicos, sociais, políticos e culturais.

No raciocínio de Lévy-Bruhl (1947) a lógica dos “povos primitivos” repousava nos princípios da participação social dos atores, sempre a pensar e refletir sobre suas vidas utilizando-se de associações e similaridades. Este seria o alicerce do “pensamento selvagem”, hábil a construir classificações e categorias próprias. Foi a partir destes pressupostos, que Bastide (1971) desenvolveu – para explicar o sincretismo africano brasileiro - o “princípio da cisão”, buscando instaurar uma “sociologia das interpenetrações de civilizações”, tentando chegar a conclusões sobre a sociedade brasileira. Ele compactuava com as premissas de Lévi-Bruhl (1947), no tocante à suposta subdivisão compartimentada do universo dos povos tradicionais, cujas participações tendiam a ocorrer no interior destes múltiplos compartimentos.

No pensar de Bastide (1971), o sincretismo representava restolhos desta “arcaica” qualidade cognitiva, não evidenciando fusões ou separações, pois o “verdadeiro sincretismo” propendia-se ao pensamento analógico motivado por semelhanças, convergências e demais paridades, porém, jamais operando pelo princípio da identificação ou da mistura, como parecia clamar o pensamento teórico vigente, ao refletir sobre a relação entre Orixás africanos e santos católicos. Para ele, o sincretismo não passava de um “jogo de analogias”, estimulado pela participação dos atores, raciocinando mediante princípios de correspondência.

Demonstrando preocupação com os contatos entre civilizações, Bastide (1971; 1973; 1974) procurou desviar-se das situações anômicas advindas dos processos de sincretismo derivados dos intercâmbios culturais, enfatizando princípios de cisão,

⁹⁶ Convergência daquilo que era culturalmente divergente antes do contato. No caso da cultura negra no Brasil em contato com outras raças, principalmente a raça branca dominante em tempos de situação colonial, a convergência, para Bastide (1974), teria ocorrido no plano simbólico das associações, tendo como referencial balizador da religiosidade africana os elementos católicos, antes divergentes à realidade do negro, que precisou adequar-se ao contexto da opressão, convergindo-se sincreticamente aos padrões vigentes. Para um melhor aprofundamento deste conceito bastidiano averiguar os escritos de Bastide (1974) e Leal (2011).

separação e continuidade de uma utópica pureza inerente à tradição candomblecista, que havia “sobrevivido” a partir da preservação de seus componentes “originais”, não se permitindo à mistura sincrética na manutenção de sua matriz *jeje-nagô*. Neste sentido, Bastide (1971; 1973; 1974) criticou outras variações desta matriz vistas enquanto “deturpadas”, inclusive a própria Macumba carioca, que estaria em dissonância com a tradição, por se permitir ao sincretismo, afastando-se da matriz utopicamente pura.

Ferretti (1995) ratifica as posteriores críticas e discordâncias emitidas por alguns intelectuais brasileiros no tocante a certas premissas de Bastide. Ribeiro (1956) açodou para a não validade de sua tese condizente à existência, no Brasil colonial e neocolonial, de dois tipos de catolicismos. Mediante Bastide (1971), a religião oficial brasileira, nestas épocas, estaria subdividida em duas “confrarias”, sendo uma destinada aos brancos e outra aos negros, tendo a religião do escravo surgido como uma subcultura da classe dominante em contexto social escravocrata. Ribeiro (1956) foi de encontro a esta perspectiva, considerando-a reducionista por subestimar os preceitos do conceito herskovitsiano de reinterpretação, além do que, reforçava e legitimava o dualismo opressor da estrutura social do sistema escravista.

As críticas de Ribeiro (1956) estendem-se ainda aos fatores para além do pensamento marxista bastidiano, que teria enaltecido o modelo econômico de época, julgando equivocado seu conceito de cisão, pois toda e qualquer sociedade determinaria padronizações específicas aos papéis sociais dos atores. Ribeiro (1956) também criticou os métodos aplicados por Bastide, considerados por ele de cunho estruturalista, desmerecendo a essência valorativa dos sistemas culturais.

Uma das críticas mais concisas ao pensamento bastidiano teve como foco a questão da criatividade inerente à resistência cultural do sincretismo, mesmo porque, ele acreditava que elementos do catolicismo e componentes africanos se confundiam nestes procedimentos, quando, na verdade, parecia notório aos seus críticos que as religiões de origem africana preservavam suas características originais, completamente distintas do catolicismo, tendo suas unidades simbólicas justapostas e não contrapostas em processos de sincretismo a representarem estratégias de resistência do oprimido.

Bastide (1974) também foi muito criticado ao utilizar o infeliz termo “religião em conserva” ⁹⁷ diante da definição dos cultos de matrizes africanas no Brasil;

⁹⁷ Ao caracterizar os cultos africanos no Brasil como religiões em conserva, Bastide (1974) referia-se a um suposto antagonismo existente entre estes últimos, em relação àqueles credos tidos por ele como “religiões vivas”, ou seja, “superiores”. Em estado de conserva, estaria uma religião, que seria vivida por seus adeptos, mas não se apresentava “viva” nos sentidos: histórico, transformativo e evolutivo. Bastide filiava-se ao

terminologia inadequada às investigações desse complexo fenômeno religioso, além do que, Bastide teria promulgado a utilização do que chamou de “etnografia congelante”⁹⁸, o que – para Jorge de Carvalho (1978, p.95) – significava uma falácia sociológica, pois a situação dos credos tradicionais não se restringia aos dados de outrora engessados em livros e artigos clássicos ou contemporâneos. Jorge de Carvalho (1978) asseverou a inoperância da etnografia congelante bastidiana, uma vez, que ela não vislumbrava os artifícios criativos dos povos em mudança nos contatos interculturais, aceitando enquanto incontestes - e aplicáveis a todos os tempos históricos - os dados sobre tais religiões levantados desde a época de Nina Rodrigues e seus seguidores positivistas.

5.2. Um gradiente mediúnico dentre as religiões espiritualistas brasileiras

Bastide (1971, p.432) identificou a introdução do espiritismo kardecista em território nacional desde meados do século XIX, especialmente, no ano de 1863. O histórico do ingresso da doutrina espírita kardecista no Brasil foi de fundamental importância ao conhecimento sociológico sobre o sincretismo, posto que propiciou um amplo campo de pesquisas inspirados em novas e velhas religiões populares. Identificamos Camargo (1961) como o percussor deste movimento intelectual.

Ele apresentou - ao que chamou de “campo religioso mediúnico brasileiro” - uma concepção específica no tocante ao contexto espiritualista nacional, que oscilava dentro de um “gradiente mediúnico”, sendo o espiritismo kardecista o referencial balizador de dois extremos a envolver este *continuum*; o “alto” e o “baixo” espiritismo. Tomando o kardecismo como modelo ideal Camargo (1961) açodou a possibilidade integracionista deste complexo campo religioso, que teria possibilitado à adaptação dos migrantes e imigrantes nos contextos urbanos industriais nacionais ao longo de todo o século XX.

Ao considerar a tese do “*continuum* mediúnico” hipoteticamente instaurado no início do século XX, o autor identificou o Kardecismo – considerado enquanto “alto espiritismo” - situado no gradiente mais esbranquiçado deste campo religioso, estando à Umbanda, por exemplo, a oscilar entre o lado “branco kardecista” e o lado “negro africano”, identificado como sendo representado pelas Casas *jeje-nagô* e suas práticas “fetichistas” e “animistas” de feitiçaria, sacrifícios de animais, libações e transes de

pressuposto de que religiões “inferiores” eram incapazes de adaptar-se às transformações culturais, mantendo-se estagnadas e conservadas no tempo e no espaço, continuamente a repetir e reproduzir os feitos e as palavras dos ancestrais. Outros pormenores no tocante a este termo encontram-se presentes nas obras de Bastide (1974), Ferretti (1995) e Agier (2011).

⁹⁸ Por etnografia congelante, Bastide referia-se ao suposto engessamento dos dados a respeito dos fenômenos estudados por antropólogos nos tempos pretéritos, como se os cenários culturais - inclusive os sistemas religiosos em estado de conserva - permanecessem os mesmos; sem nenhum tipo de alteração possível com o passar da história dos povos negros, tanto no Brasil, quanto em Continente Africano.

incorporação voltados aos espíritos “*menos evoluídos*”, enquanto no panteão kardecista (e umbandista em sua oscilação pelo gradiente mediúnico) os seres recebidos em incorporação pelos médiuns apresentavam-se como entidades possuidoras de estágios espirituais elevados no gradiente hierárquico da espiritualidade.

As inspeções de Camargo (1961) foram cruciais na medida em que o autor se pretendeu à compreensão da Linha espírita kardecista brasileira – basicamente perpetuada pelos médiuns Bezerra de Menezes e Chico Xavier – cujos elementos simbólicos pareciam permear variadas Linhas do espiritualismo brasileiro, incluindo a Umbanda, embora também, na atualidade, possamos ter em mente que o entendimento deste *continuum* nos ajuda à percepção da posição social ocupada, na época, por outros cultos rotulados de espiritismo de índios ou de caboclos, incluindo, as Pajelanças amazonenses⁹⁹, as práticas juremeiras do Catimbó e as variações dos cultos indígenas e vegetalistas ayahuasqueiros¹⁰⁰, retratadas pelo surgimento eclético¹⁰¹ das religiões ayahuasqueiras do Santo Daime (Alto Santo e ICEFLU), da Barquinha, da União do Vegetal e suas vertentes (GUIMARÃES, 1992; MACRAE, 1992; 2000; MONTEIRO DA SILVA, 2002; GOULART, 2002; 2004; 2005; 2008; JÚNIOR, 2007).

Camargo (1961) ajuda-nos a adentrar nas complexas tramas envolvidas nas inter-relações entre o catolicismo popular, a Umbanda e o Kardecismo, conquanto

⁹⁹ As Pajelanças indígenas e caboclas em território amazonense serão melhor explicadas na continuidade deste capítulo. Por ora, basta ressaltar ser também a Pajelança, uma prática de origem indígena amazonense, que passou por peculiares processos de sincretismo, reinterpretando elementos de distintas matrizes simbólicas, entre as quais o Tambor de Mina, os festejos e práticas do catolicismo popular, além do universo indígena, kardecista e africano (MAUÉS, 1994; 2005; 2007; PACHECO, 2004; CAVALCANTE, 2008). Monteiro da Silva (2002) afirma que desse cadinho de tradições - inerentes ao sincretismo “afro-amazônico” - teriam surgido às religiões da ayahuasca, diante de um processo peculiar de reinterpretação e sincretismo, que será discutido mais adiante.

¹⁰⁰ No século XIX surgiram na Amazônia três religiões distintas, inspiradas num tipo de sincretismo de base eclética, aliás, fenômeno bastante comum no sincretismo afro-amazônico. A primeira religião a surgir teria sido o Alto Santo (Santo Daime), por volta da década de 1930. Na década de 1940 emergiu a Barquinha e nos anos 1960 o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV, mais conhecido por UDV). Estas doutrinas a partir da década de 1970 passaram por cisões e dissipações, além de rapidamente alcançarem os centros urbanos brasileiros e estrangeiros, especialmente o grupo dissidente do Alto Santo; o ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal) e a UDV (GOULART, 2002; 2004; LABATE, 2004a). Alguns pesquisadores, entre eles MacRae (1992; 2000), Monteiro da Silva (2002) e Goulart (2002; 2004) analisaram o surgimento e a atuação histórica destes cultos amazônicos no século XIX mediante o *continuum* mediúnico de Camargo (1961), tendo em vista o afastamento ou a proximidade mantida pelos líderes fundadores destas doutrinas para com os elementos africanos, dentre os quais o transe de incorporação e o culto aos Orixás, tendendo, grande parte deles, ao diálogo com o espiritismo kardecista. Retornaremos a este assunto no capítulo procedente, onde iremos nos ater à biografia dos líderes fundadores destas religiões e suas práticas curativas.

¹⁰¹ Discutiremos a respeito do conceito de ecletismo no decorrer deste capítulo. Por ora, basta mencionar tratar-se de uma perspectiva filosófica europeia, datada do século XVII e inspirada na aceitação de diversos elementos, advindos de distintas matrizes filosóficas não coadunáveis, na busca de uma “verdade maior”. No que toca às religiões ayahuasqueiras brasileiras, a noção de “ecletismo religioso” cunhada por Sanches (1991) e Sanchis (1995) vem sendo utilizada, frente à tentativa de substituição do conceito de sincretismo, pelo de ecletismo, em se tratando das religiões da ayahuasca. Maiores detalhes consultar os textos de Groisman (1991, p.89), Pelàez (1994, p.37), Mercante (2000, p.12) e Labate (2002, pp.237-239).

considerasse este último mais racional e democrático frente ao contexto de sua época. Outras pesquisas inspiradas em Camargo (1961) – entre as principais destacamos as obras de Ortiz (1978), Negrão (1996) e Cavalcanti (2006)– dedicaram-se às nuances estruturais inerentes à Umbanda, sempre em comparação ao espiritismo kardecista. Assim ficamos cientes de que as religiões populares brasileiras foram, quase até o final do século XX, tratadas pelo prisma do catolicismo popular, devido à supremacia católica no país estampada nos fenômenos sincréticos, especialmente, comuns às tradições de matrizes africanas. Na segunda metade do século XIX o espiritismo do francês Alan Kardec foi aqui introduzido absorvido de conceitos racionais, morais e positivistas. Um positivismo, aliás, crucial ao contexto republicano, que se voltava contra o catolicismo, cuja preferência tendia ao anterior sistema monárquico colonial (CAMARGO, 1973; ORTIZ, 1985; SCHWARCZ, 1993; CAVALCANTI, 2006).

Inicialmente a afinidade republicana para com o kardecismo ganhou amplitude dentre militares e outras classes mais abastadas, embora rapidamente se expandiu pelo território nacional, adentrando no final do século XIX no mundo das classes subalternas. Em território brasileiro a visão de mundo cartesiana e cientificista do kardecismo uniu religião e magia, “aclimatando-se” ao contexto de época, que o transformou numa referência crucial capaz de agrupar um sentido mais amplo às religiosidades populares, trazendo como consequência a Umbanda como a retomada “esbranquiçada” do mundo africano (CONCONE, 1987).

O conceito kardecista de reencarnação, por outro lado, favorecia um diálogo entre os seus pressupostos morais com os do catolicismo e os da sociedade abrangente (LEWGOY, 2004). O fato é que, mesmo sem querer, o kardecismo no Brasil desempenhou função intermediadora da sociedade para com os cultos africanos, ao trazer os fenômenos da mediunidade e da incorporação à luz da ciência, tirando-os do obscurantismo pelo qual haviam sido tratados por muito tempo.

Os autores voltaram-se ao entendimento da Umbanda enquanto uma arena de disputas políticas e simbólicas, que, por um lado almejavam a junção de antigos elementos africanos, enquanto por outro, propendiam à legitimidade por intermédio do ideal do embranquecimento, numa sociedade que se pretendia moderna e republicana. As categorizações - no decorrer das disputas desta arena - giravam em torno do distanciamento ou da proximidade dos cultos em relação aos traços africanos. No *contínuum* estipulado por Camargo (1973) o lado kardecista era “socialmente

aceitável”, legitimado pela racionalidade, representando uma prática “*do bem*” e que estava de acordo com os princípios morais de uma religiosidade branca e europeizante.

Caso os cultos populares espiritualistas tendessem ao afastamento dessa matriz “racionalmente superior” eram tidos como “elementos malignos” a trabalhar com forças obscuras, como a feitiçaria para o mal, os sacrifícios de sangue e demais experiências emotivas e viscerais propiciadas pelos cultos “originalmente africanos”, surgindo no início do século XX a distinção entre “baixo” e “alto espiritismo” (NEGRÃO, 1996). Desde sua origem, observamos a interpelação mantida entre Umbanda e Kardecismo, em prol do embranquecimento, embora apenas na década de 1950, foi que o movimento umbandista veio aos poucos se desvinculando da matriz kardecista, propendendo-se à proximidade com os elementos tradicionais das matrizes africanas no Brasil.

Algumas terminologias utilizadas pelos antropólogos no estudo das religiões populares, dentre as quais as expressões fetichismo, animismo e sincretismo, foram criticadas por Santos (1989), ao considerar tais premissas como resultado do pensamento evolucionista perpetuado pelos autores até a década de 1970. Outros vocábulos como, por exemplo, magia, bruxaria, feitiçaria e credence também foram usados na tentativa de encobrir as funções religiosas dos credos dos subalternos.

5.2.1. Entre umbandistas, macumbeiros e antropólogos na busca de uma “África mítica”

É preciso ratificar os esforços de Ortiz (1978, pp.10-15) ao discordar das premissas culturalistas e funcionalistas incrustadas no pensamento nacional sobre a religião dos subalternos, permitindo-se à investigação estruturalista da possível inter-relação existente entre a Umbanda e a sociedade industrial brasileira subdividida em classes sociais. Contudo, Ortiz (1978) não necessariamente enxergou na Umbanda um fenômeno sincrético religioso, tal qual pensavam os seus antecessores. Apropriando-se do conceito herkovitsiano de reinterpretação, Ortiz (1978) empreendeu uma análise comparativa da entidade Exu¹⁰² no Candomblé e na Umbanda, preocupando-se em

¹⁰² Ortiz (1978) dedicou-se à análise estrutural referente às ambiguidades envoltas da entidade Exu na Umbanda e no Candomblé. De acordo com ele, nas cidades brasileiras em processo de industrialização, os adeptos da Umbanda teriam identificado os Exus como “*espíritos da esquerda*”, cujo “*habitat natural*” seriam as ruas das cidades, pois sempre estariam a vagar por entre esquinas, cemitérios e encruzilhadas. Na forma de mulher foram identificados enquanto “Pombas-Giras” (espíritos de prostitutas ou de “mulheres vulgares”), enquanto que na forma masculina personificam o papel do “malandro brasileiro” a trapacear, tirando pequenas vantagens de suas astúcias e contravenções. As discussões sobre estas e outras entidades do panteão africano no Brasil serão melhor aprofundadas no próximo capítulo, quando trataremos discussões sobre o contato da Umbanda com o Santo Daime, em território amazônico. Essa tônica será retomada na terceira e última parte de nossa tese, na qual procuraremos descrever e analisar etnograficamente as nuances institucionais, simbólicas e fenomênicas emergentes do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim – situado no município de Japaratuba

entender o “embranquecimento” das tradições de matrizes africanas no Brasil, mas também refletindo sobre o suposto “empretecimento do Kardecismo”¹⁰³, ambos movimentos culturais condizentes às mudanças pelas quais passava nossa sociedade urbano-industrial durante o século XX. Neste sentido, o cosmos umbandista figuraria um reflexo especular das contradições da sociedade nacional, levando em consideração, que nas urbes contemporâneas e industriais brasileiras a Umbanda teria maior adesão e funcionalidade do que o Xangô e o Candomblé, tendo em vista os altos custos financeiros¹⁰⁴ necessários à manutenção destes últimos.

(AL) - no qual desenvolvemos trabalho de campo. O CAFJ identifica-se como uma “nova irmandade ayahuasqueira”, sendo seguidora da “*Linha da Umbandaime*”; fenômeno recente no “campo religioso da ayahuasca” e que se propõe, como veremos, ao diálogo cultural entre elementos daimistas e umbandistas no mesmo processo mítico e ritual. Por ora, basta mencionar que nos Xangôs e Candomblés, Exus são considerados mensageiros ou até mesmo policiais a mando dos Orixás. Nos tempos da opressão, estas entidades foram alvo de estigmatização e marginalização, precipuamente, por parte dos adeptos da Umbanda, embora bem antes disso – já no período colonial – Exu tivesse sido atrelado à figura do diabo cristão, personificando tudo aquilo de mais impuro, imoral e perigoso. Os primeiros umbandistas – conforme o raciocínio de Ortiz (1978) – tinha-os identificado como espíritos desencarnados de escravos africanos revoltosos e insurgentes. O fato é que por muito tempo o Exu foi rejeitado pela Umbanda e visto pelo prisma da negatividade, pois estaria a serviço da Quimbanda, ou seja, da “*magia para o mal*” feita por “*gente que meche com o submundo*”. Por outro lado, representações hodiernas na Umbanda identificam os Exus dentro do *contínuum* concernente à *evolução espiritual* kardecista, classificando-os de entidades “*menos evoluídas*”, porém portadoras de potencialidades frente ao alcance da *evolução espiritual*. Muitas Casas de Umbanda ainda discernem “*Exus pagãos*” (*quimbas*) de “*Exus batizados*”. Nesta lógica, os *batizados* são os Exus, que se renderam à doutrinação em prol do exercício da caridade; uma atitude que os faz adentrar na escala da *evolução espiritual*. Segundo Ortiz (1978), Góis Dantas (1988), Negrão (1996), Júnior (2007) e Mizumoto (2012) o batismo de Exus foi inicialmente estudado pelo prisma da aculturação, onde os intelectuais acreditavam que a Umbanda procurou “domesticar o mal”, protegendo a tradição, a sociedade e o sagrado dos perigos externos, incluindo o caráter ambíguo, imoral e perigoso dos Exus.

¹⁰³ Análogo ao processo de “embranquecimento das tradições africanas no Brasil (como lhe parecia ser o caso da Umbanda e de outras tradições “misturadas”), a partir da adequação dos pressupostos kardecistas, Ortiz (1978) identificou o movimento de “empretecimento do Kardecismo”, advindo das insatisfações de alguns antigos kardecistas descontentes com o grau de cientificação almejado pela doutrina espírita. Sendo assim, símbolos e entidades do panteão da Macumba foram adotados por grupos kardecistas dissidentes, dispostos a Trabalhar com Caboclos e Pretos-Velhos, porém abstendo-se de certos elementos não coadunáveis ao conceito de *evolução espiritual*. A reconfiguração dos elementos da Macumba pelo Kardecismo – o que para Ortiz (1978) teria gerado a Umbanda - deu-se de maneira seletiva e asséptica, uma vez que teve por objetivo a tentativa de depurar certos elementos africanos considerados “animistas” e “fetichistas” capazes de repelir as mentalidades “mais esclarecidas”, dentre os quais podemos citar os ritos envolvendo sacrifício de animais, o uso de aguardente e de tabaco, além das demais oferendas de alimentos e bebidas consagrados às entidades, mas também distribuídos dentre os adeptos e clientes dos Terreiros. Ortiz (1978) nos auxilia na compreensão de que, por um lado, o Kardecismo forneceu às matrizes africanas brasileiras uma estrutura simbólica e doutrinária hábil a reconfigurar antigos mitos e ritos “primitivos”, enquanto que do outro lado veríamos a manutenção de alguns elementos ancestrais justificados por intermédio do discurso científico. Dito de outro modo, as representações desta ordem não abriam mão de noções e conceitos cartesianos inspirados, por exemplo, na química, na física, na matemática, na filosofia e na astrologia frente à legitimação da persistência dos símbolos e das entidades africanas em contextos kardecistas e umbandistas. No início do século XX, os cultos umbandistas estimularam a continuidade entre magia popular e ideologia espírita cartesiana, sempre estando a Umbanda a depurar e reinterpretar os elementos das culturas africanas em cenário de industrialização.

¹⁰⁴ Os trabalhos de Motta vêm constatando os altos custos financeiros intrínsecos aos cultos do Xangô e do Candomblé perante a manutenção de festas e banquetes, momentos ideais para dádiva e distribuição de bebidas e alimentos. As festas são mantidas pelos fiéis, enquanto obrigações anuais, de modo que seguem um poderoso sistema de reciprocidade dentre filhos de santo, sacerdotes, santos e clientes das Casas *nagô*. Maiores detalhes consultar Motta (1979; 1982; 1991a; 1991b; 1993; 1995; 1988; 1999; 2003; 2004; 2009; 2011).

Esta observação econômica, fez com que Ortiz (1978) previsse um maior expansionismo umbandista em detrimento à manutenção e propagação dos cultos *jeje-nagô*, além do que, as práticas umbandistas seriam mais propícias à aceitação da sociedade moderna brasileira. Os esforços de Ortiz (1978, pp.91-108) foram significativos ao tentar definir o sincretismo encontrado nas religiões populares e espíritas brasileiras; fenômeno que para ele estava longe de ser explicado pelo prisma da simples mistura simbólica analógica e da incoerência cognitiva e filosófica supostamente imanentes à raça negra, como refletido por Bastide (1971; 1973; 1974).

Para Ortiz (1978, p.100), o sincretismo residia no princípio da unificação, ou seja, da união fenomenológica de elementos dispersos e em suspensão advindos de duas, ou mais, matrizes simbólicas e místicas distintas, formando uma totalidade a conservar-se ordenada pelo mesmo sistema aglutinador. E assim Ortiz (1978) prosseguiu, verificando ambivalências e contradições emergentes nos processos sincréticos por ele encontrados, propendendo-se à evidência da Umbanda como uma “síntese social”, sempre em busca da aceitação por meio do ajustamento cultural.

Lapassade e Luz (1972), noutra análise pioneira no campo acadêmico, enalteceram o papel social da Macumba e da Quimbanda¹⁰⁵, vistas por muito tempo, como “contraculturas religiosas” oprimidas; insurgentes da dominância exercida de uma cultura branca englobante. Estes autores reforçam o erro de Nina Rodrigues e seus companheiros ao exacerbarem a suposta “pureza cultural” do Candomblé, deixando-se de lado o entendimento de outras manifestações populares, como foi por muito tempo o caso da Macumba, tida como uma “variação misturada” e por isto “deturpada”.

Lapassade e Luz (1972, pp.14-22) expuseram a diversidade das manifestações religiosas sincréticas, nutrindo a percepção dos empréstimos culturais, além da defesa

¹⁰⁵ Quimbanda ou Kimbanda figura um conceito bastante ambíguo no vasto universo umbandista. Por vezes, verificamos a conotação desta expressão, sendo utilizada para designar uma religião independente da Umbanda, embora muitos intelectuais contemporâneos tenham ressaltado ser tal terminologia uma categoria acusatória criada no interior do próprio campo religioso umbandista. No sentido acusatório, a Quimbanda é associada a grupos que supostamente fariam trabalhos de “*magia negra*”, enquadrados na categoria de “baixo espiritismo”. Nesta perspectiva, o “*quimbandeiro*” seria sujeito poderoso e perigoso, por ser conhecedor do mundo espiritual, envolvendo-se, ao mesmo tempo, com forças “*do bem*” e “*do mal*”. Àquele identificado enquanto *quimbandeiro* costumaria venerar o “*povo da rua*”, ou seja, entidades que habitam matas, cemitérios e encruzilhadas, principalmente personificados nas figuras de Exus e Pombas-Giras. O cosmos umbandista delega a estas entidades poderes e forças malévolas, porém não necessariamente considerem estes espíritos essencialmente malignos. Dentro do panteão da “*Linha da Esquerda*”, os espíritos obsessores são considerados mais perigosos e denominados de *Quiumbas*, ou *Kiumbas*, sendo identificados enquanto Exus *não batizados* e, por isto, situados no “plano inferior” da hierarquia espiritual. Na Umbanda Exus e Pombas-Giras *batizados* costumam Trabalhar em prol da caridade e do desenvolvimento espiritual e proteção de seus médiuns (“*cavalos*”). Devido ao fato dos Exus estarem mais próximos da “*faixa vibratória*” dos humanos - em termos de vontades e comportamentos- aos mesmos são atribuídas características antropomórficas e fornecidas oferendas, tais quais bebidas alcoólicas, cigarros, velas, perfumes e charutos.

sobre a impossibilidade de se classificar qualquer forma religiosa de matriz africana – ou outro elemento cultural – pela lógica da “pureza”. Para eles, a única e verdadeira contracultura negra existente no Brasil seria representada pela Quimbanda, pois a mesma, devido ao seu caráter “primitivo” e “visceral”, insurgia-se contra a Umbanda, tida como mais pacifista e embranquiçada. Eles ainda se propuseram ao diálogo entre a sociologia marxista e a psicanálise freudiana no intento de relacionar o fenômeno da Macumba com as rebeliões dos escravos em tempos coloniais.

Desde os anos 1970 as análises antropológicas no tocante ao universo africano no Brasil deixaram de priorizar àqueles grupos considerados tradicionais ou “mais puros”, mesmo porque as críticas impostas, especialmente, a Bastide, representavam o descontentamento de certos antropólogos com a perspectiva vigente de só importar-se com os supostos resquícios de uma africanidade ancestral, no intento ideológico de revelar a “pureza africana” de determinados agrupamentos, em detrimento aos “misturados”. Sendo assim, iniciam-se na Academia debates contrários ao “mito da pureza africana” (BIRMAN, 1980; FRY, 1984a; 1984b; 1986; GÓIS DANTAS, 1988).

Diante desta reflexão, os pesquisadores passaram a enaltecer os cultos “iorubanos” em contrapartida às suas despreocupações concernentes aos outros agrupamentos religiosos de origem “banto”, além das variadas combinações sincréticas e ritualísticas encontradas noutras Casas, como parecia ser o caso da Umbanda, que – na lógica de Ortiz (1978) – tendia à rápida disseminação por todo o território nacional. As averiguações antropológicas promulgadas a respeito dos Xangôs e dos Candomblés inclinaram-se às explicações em termos de “genética cultural”, categorizando Casas e Terreiros de origem iorubana como os mais antigos, e por isto, “legítimos”, quando comparados às práticas propiciados pela tradição banto¹⁰⁶ e suas variações.

Fry (1984a; 1984b; 1986), um dos críticos dessa abordagem purista, afirmou que o mito da pureza africana para categorizar Casas espiritualistas no Brasil emergia em contextos específicos repletos de conflitos e disputas de poder. Neste cenário, os antropólogos deveriam abrir mão das perícias filogenéticas do fenômeno, tendo em vista o enaltecimento das genealogias acompanhado pela busca de ilusórias origens arcaicas, visto que tal perspectiva desconsiderava os processos históricos imanentes ao contato.

Birman (1980) ao debruçar-se sobre os elementos ideológicos do movimento umbandista chegou à conclusão de que a “imagem congelante” do negro africano vinha

¹⁰⁶ Para Ferretti (1995), a categoria *banto* não teria acepção no tocante ao contexto religioso, pois refere-se a um grupo linguístico e não cultural.

sendo perpetuada pela sociedade e intelectualidade brasileiras desde os tempos de Nina Rodrigues e grande parte de seus sucessores, para quem, assim como para os adeptos da Umbanda, o sujeito africano era visto pelo prisma da “inferioridade primitiva”. A autora localiza na sociedade brasileira um sistema de representações sociais a respeito do africano enaltecido pelos esforços acadêmicos e absorvido pelo senso comum. Os adeptos da Umbanda, em contrapartida, aceitariam o pressuposto da inferioridade de sua religião, favorecendo a manutenção do *status quo*, ao contribuir ainda mais para o ordenamento da sociedade, pois validariam a ordem social vigente. Na sua lógica, os africanismos empreendidos pelos pesquisadores ao estudar Terreiros, representariam meras estratégias ideológicas frente ao encobrimento dos princípios da dominação.

Góis Dantas (1988) chegou à conclusão de que tais conceitos, neste campo religioso brasileiro, articulavam-se às disputas de poder, sempre dispostas a identificar a “superioridade” e a “inferioridade” de certos sujeitos e formas sociais. As oposições mantidas entre “puro” e “misturado” seriam um dos meios eficazes frente à identificação de si perante os outros, num poderoso jogo de forças sociais. Aliando-se a Birman (1980) e Fry (1984a; 1984b; 1986), Góis Dantas (1988) atestou o suposto papel dos intelectuais mediante a perpetuação da hegemonia brasileira do modelo *jeje-nagô*.

Ao assim proceder, os antropólogos teriam assumido o papel de juízes, continuamente a avaliar, contestando ou não a “pureza” dos cultos, ao mesmo tempo em que contribuíam para uma questionável hegemonia *nagô* brasileira. Os “*nagôs* puros” e “mais autênticos”, na maioria dos casos àqueles localizados na Bahia pela denominação de Candomblé foram apontados como “religiões verídicas” opostas às “práticas impuras” da magia e da feitiçaria propiciadas por cultos de origem *banto*. Ao mesmo tempo em que os antropólogos enalteciam os Terreiros “puros”, àqueles considerados “misturados” por muito tempo foram alvos constantes de incursões policiais, perante intensas acusações de prática de bruxaria, feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo.

5.2.2. Curandeirismo e charlatanismo no exercício “ilegal” da medicina

O curandeirismo, a feitiçaria e a magia foram enquadrados no Código Penal brasileiro de 1890 pelas vias do charlatanismo, representando exercício “ilegal” da medicina. Uma ação jurídica, que se pretendeu, inicialmente, ao resguardo, tanto da sociedade, quanto dos cultos mediúnicos, pois se acreditava, que assim procedendo, seria possível proteger os sujeitos das “*crendices*” e “*irracionalidades*” advindas do universo da magia e da feitiçaria praticadas por atores “*mal intencionados*” em virtude

da moralidade promulgada pelo catolicismo. Nesta época, pressões sociais obrigaram os legisladores a acrescentarem três Artigos – o 156, o 157 e o 158 - ao Código Penal brasileiro, sendo relacionados à punição e encarceramento de “feiticeiros” e “curandeiros”. Àquilo antes considerado pequena infração configurou-se como crime contra a saúde coletiva (MOREIRA, 1862; BARRETO, 1972; MACHADO, 1978; MONTERO, 1985; GÓIS DANTAS, 1988; PRANDI, 1996; GONÇALVES, 1999).

Já em 1890 a lei propendia-se à punição daqueles que, sem formação médica, aventuravam-se em seus fitos ritualísticos, condenando práticas mágicas e sortilégios, assim como eventuais usos de patuás, plantas, infusões, chás, simpatias, talismãs e jogos místicos (de búzios ou cartas), no intento de fomentar sentimentos de ódio ou amor, adivinhações, além de externar a possibilidade de cura de patologias. Com a alteração do Código Penal, os cultos africanos e ameríndios sofreram densas perseguições judiciais. Desde a “abolição da escravatura” foram notórias incursões policiais às Casas espiritualistas, que supostamente praticavam a “*magia negra*” ou a “*falsa medicina*”, quase sempre identificadas nos Terreiros de matrizes africanas e caboclas.

No ano de 1932, o Código Penal passou por novas reformulações, porém persistiram os artigos (156, 157 e 158 e sua penalidade de detenção, que poderia variar de três meses a um ano) concernentes ao curandeirismo, o que teria dado maior margem à legitimidade dos “*nagôs puros*”, deixando os “cultos misturados” a critério das categorizações referentes à “*degeneração cultural*”, mesmo porque a eles foi delegado o exercício criminoso do charlatanismo e da feitiçaria (GÓIS DANTAS, 1988)

Prandi (1996) e Oliveira (2008) afirmaram que a perseguição às casas umbandistas perdurou até o final da “Era Vargas” (em 1945), antes disso, Xangôs e Candomblés foram penalizados nos anos de 1930, sendo o Xangô alagoano dizimado em 1920. Nestes tempos, para protegerem-se contra as incursões policiais, as Casas *jeje-nagô*, caboclas e umbandistas tiveram que manter registros formais em delegacias.

Machado (1978) e Montero (1985) elucidam a criação e o enfrentamento social do charlatanismo como uma fase crucial do aprendizado e do exercício “legal” da medicina, posto que a prática terapêutica oficial obteve preeminência no cuidar e no tratar, justamente, por ter auxiliado na criação do charlatanismo enquanto um desvio. As múltiplas práticas terapêuticas em território nacional fugiam à gerência das legislações estatais, opondo-se aos interesses da classe médica a empreender durante todo o século XIX ataques pontuais às medicinas populares, uma vez que buscava reservar para si o monopólio dos cuidados com a saúde, em contrapartida, as punições contra o

curandeirismo com base na supervisão dos médicos não se tornaram unanimidade, pois ainda seriam comuns, em revistas e jornais no final do século XIX, a inscrição de receitas e relatos de curas, envolvendo remédios caseiros e homeopáticos.

5.3. O relativismo intelectual e os processos de desincretização

Identificamos algumas críticas concernentes às hipóteses de Birman (1980), Fry (1984a; 1984b; 1986) e Góis Dantas (1988), no tocante ao suposto papel dos intelectuais para a hegemonia *nagô* brasileira. No pensar de Araújo (1986) a crítica antropológica às investigações dos “modelos puros” não explicaria o sincretismo, nem o teor de resistência, para ele, inerentes aos espaços determinados pela cultura negra brasileira. Em se tratando dos Terreiros, ele considerava-os como a mais importante forma de organização social alternativa à sociedade opressora e abrangente.

Já Silveira (1988) acreditava que os agentes e agências de matrizes africanas no Brasil não podiam ser considerados como simples objetos científicos, mesmo porque representavam verdadeiros sujeitos históricos, por conseguinte, hábeis a manipulação astuta do trabalho dos etnógrafos, sendo os Terreiros realidades empiricamente constatadas e estudadas, embora a função legitimadora dos intelectuais nestes espaços precisasse ser relativizada, ficando comprovado que os elementos simbólicos e institucionais africanos no Brasil não seriam meras invenções de estudiosos.

Prandi e Silva (1989, p.234), por outro lado atestaram uma recente negação do sincretismo por parte dos líderes de alguns cultos de matriz africana no Brasil, a partir de um processo inverso, por eles denominado “dessincretização”, onde determinadas lideranças optaram por se afastar de suas matrizes católicas e ameríndias. Por intermédio da dessincretização, os interlocutores almejam a retomada das matrizes daquela “África mítica”, tão criticada e renegada no passado por alguns antropólogos.

Todavia, Santos (1989) e Ferreti (1995) atestam para a não unanimidade de algumas destas lideranças contra o sincretismo, ao mesmo tempo em que intensificam a relatividade legitimadora dos acadêmicos neste campo religioso específico, ao constatarem que grande parte dos adeptos destes cultos não é composta por antropólogos e demais intelectuais. Boff (1977, p.54) ainda alude para a utópica perspectiva da pureza inexistente em qualquer campo religioso conhecido, uma vez que toda religião traria implícita a marca natural do sincretismo, sendo a pureza uma ideia mítica, ora almejada, ora rejeitada – por devotos, lideranças, teólogos e antropólogos – a depender dos contextos históricos e políticos vivenciados.

5.3.1. O sincretismo “afro-amazônico”. Entre Pajelanças, Tambores e *Encantados*

O ingresso e os processos de sincretismo pelos quais passaram os cultos de matrizes africanas nos Estados da Região Norte brasileira vêm sendo investigados por Furuya (1993; 1994) e Monteiro da Silva (2002). Nas análises de Furuya (1993; 1994), detectamos que os elementos da religiosidade popular negra teriam na Região Norte passado por processos distintos de sincretismo daqueles conhecidos por todo o país. Monteiro da Silva (2002) – seguindo Moreira Neto (1988) e Furuya (1993; 1994) – indicou dois momentos históricos cruciais à interpenetração dos cultos africanos neste território. O primeiro momento teria ocorrido em meados do século XVIII até a primeira metade do XIX. Neste ínterim, os autores identificaram uma tendência de “destribalização indígena” geradora de encadeamentos culturais a engendrar uma “cultura popular amazônica homogênea”, servindo de base para o afloramento das religiões populares nesta Região específica. Uma “massa homogênea” composta por sujeitos a participar de saberes e práticas envoltos, ao mesmo tempo, dos elementos da Pajelança indígena e cabocla, além das crenças nos santos católicos.

O segundo momento, ou melhor, “horizonte histórico” amazonense identificado pelos autores acima citados - como o mais importante perante o sincretismo afro-amazônico - surgiu com o “ciclo da borracha” iniciado em 1845, trazendo consigo um “exército” de nordestinos seringueiros dispostos a trabalhar como mão de obra frente ao extrativismo gumífero. Esta histórica fase repleta de impactantes fluxos e contatos interculturais teria sido bastante relevante para a abertura dos horizontes referentes à propagação dos “cultos afro-amazônicos”.

Parte desta massa de trabalhadores vinha do Estado do Maranhão, tornando-se expressiva a introdução na Amazônia de elementos de matrizes africanas cultuados por tradições maranhenses, precipuamente, o Tambor de Mina e a Pajelança. É conveniente ressaltar, que tudo isto aconteceu no mesmo período alusivo ao expansionismo do espiritismo popular, a dispersar-se pelo Brasil inspirado no movimento sulista e embranquecedor da Umbanda. Em contrapartida, no território amazonense, verificamos tradições africanas se fortalecendo, inspirando-se na emergência de religiosidades procedentes dos processos de migração.

Labate e Pacheco (2002, pp.312-316) ratificam ser o Tambor de Mina maranhense um culto de possessão inspirado em matrizes africanas advindas de várias regiões do país e suas tradições populares, incluindo desde o Xangô, até o Candomblé e

a Macumba. Institucionalmente falando, o Tambor de Mina foi subdividido – tal qual o Xangô pernambucano – em Nações diferenciadas em torno de processos estéticos, mitológicos e rituais remetidos a determinados grupos étnicos, como, por exemplo: “*jeje, nagô, cambinda, cachêu e fulupa*” (LABATE; PACHECO, 2002, p.312).

Com o passar dos tempos, apenas duas destas Nações - a Mina *jeje* e a Mina *nagô* - auferiram legitimidade, perpetuando-se enquanto identidades étnicas e religiosas explicitamente demarcadas. Os autores asseveram serem as Minas *nagô* e a *jeje* as mais antigas do Estado do Maranhão e atreladas aos Terreiros “puros”, que foram inaugurados ao longo do século XIX. O sincretismo do Tambor de Mina permitiu-se, no passado e no presente, à integração de vários elementos oriundos de folguedos, crenças e religiosidades maranhenses, contudo na atualidade estejam ainda a amalgamar e reconfigurar elementos *nagôs*, *jejes*, umbandistas, kardecistas, além da adequação aos sistemas simbólicos advindos da Pajelança, formando um universo denominado por “Mina de Caboclo” (NICOLAU PARÉS, 1997; LABATE; PACHECO, 2002).

A Pajelança maranhense, ou a “*Cura da Linha da pena e do maracá*”, representa uma dentre várias expressões da religiosidade cabocla local, incluindo em suas práticas componentes propiciados pelo catolicismo rural, pelas culturas indígenas nordestinas, pelo Tambor de Mina e demais tipos de “medicinas populares”. Sua característica seria o direcionamento que é dado ao tratamento tradicional de patologias e demais infortúnios, a partir de uma espécie de transe de possessão capaz de “*fazer passar*” muitas entidades ao longo dos rituais, quase sempre característicos pelo contínuo uso do tabaco, orações, benzeduras, plantas medicinais e essências para defumação.

Características tais, que fizeram Labate e Pacheco (2002) relacionarem a Pajelança maranhense às já conhecidas Pajelanças não indígenas existentes pelo Brasil, especialmente, nas regiões Norte e Nordeste, como parece ser o caso do Catimbó Juremeiro dos sertões, do Toré das tribos indígenas interioranas nordestinas e da própria Pajelança cabocla emergente em outras áreas do território amazonense, ricamente analisadas por Galvão (1975) e Maués (1990). Curiosamente, no interior maranhense, Labate e Pacheco (2002) – com o auxílio de Ferretti (2002) – identificaram, que as menções referentes à Pajelança maranhense são bem mais antigas do que os próprios ritos envoltos do Tambor de Mina, existindo referências historiográficas da Pajelança datadas do início do século XIX, onde são referenciados os Trabalhos de cura de alguns Pajés norteados pela Linha da pena e do maracá.

Pajelança e Tambor de Mina no Maranhão sempre mantiveram íntimas relações, até certo ponto harmônicas e complementares, uma vez que, a Pajelança representaria um cerimonial público e festivo encenado periodicamente por certas Casas de Tambor de Mina maranhenses. Nestes recintos sagrados, a Pajelança costumava ser aplicada no intuito de fornecer obrigações aos santos e entidades da Linha de cura, que necessitam obrigatoriamente da “passagem” (incorporação mediúnica) para desenvolverem o exercício da caridade através da cura de enfermos e sofredores.

Ao mesmo tempo em que convergem a Pajelança maranhense e o Tambor de Mina divergem, no tocante às performances, vestuários, músicas, canções e espaços físicos onde se manifestam. Contudo, tanto a Pajelança, quanto o Tambor de Mina são enquadrados na categoria “encantaria maranhense”; conceito cunhado por Prandi e Souza (2001) ao observarem a relevância dos *Encantados* para estas tradições. Em 1900 surgiu na cidade de Manaus o primeiro grupo de matriz africana liderado por uma mãe-de-santo maranhense iniciada numa Casa do Tambor de Mina *nagô* em São Luiz (NUNES PEREIRA, 1979, pp.61-66; GABRIEL 1985, pp.146-149; PENA PINHEIRO, 1986, pp.142-143; MONTEIRO DA SILVA, 2002, pp.416-419).

Os autores demonstram que na cidade de Porto Velho, por volta de 1917, foi inaugurada a primeira “*Casa de Umbanda*” dirigida por outra mãe-de-santo maranhense denominada “*Chica Macaxeira*”. Todavia este pioneiro Centro rondoniano não seria norteado pelos pressupostos da Umbanda sulista fundada nas décadas de 1920-1930, estando mais voltado à tradição do Tambor de Mina maranhense, aliado ao consumo ritualístico da bebida ayahuasca. Em Belém, cultos africanos foram incorporados por intermédio dos migrantes maranhenses no início do século XX (COSTA EDUARDO, 1948; LEACOCK; LEACOCK, 1972; MONTEIRO DA SILVA, 2002).

Goulart (2002, pp.298-299) - norteada pelos escritos de Galvão (1975, pp.144-145) – atesta a coexistência na Amazônia, até meados dos anos de 1940, de dois sistemas distintos à religiosidade cabocla: as Pajelanças (indígenas e caboclas) e o catolicismo rural. A tensão entre estes sistemas de crença teria tido início a partir desta época, quando os agentes de cura passaram a ser perseguidos pela polícia local. A autora argumenta que o assédio jurídico e moral efetivado contra os curandeiros gerou a interiorização dos elementos simbólicos do catolicismo às práticas curandeirísticas. Com o passar dos tempos, as investidas tiveram por intento desacreditar as crenças das Pajelanças em prol da fé católica atrelada ao exercício “legal” da medicina.

Voltando-nos ao raciocínio de Furuya (1994, p.14) e de Monteiro da Silva (2002, pp.416-419), notamos processos diferenciados e peculiares envoltos da “umbandização amazônica” e da “amazonização da umbanda”. Aqui, a Umbanda teria passado por duas sucessões históricas; uma antes dos anos 1950 e outra ao longo dos anos 1960, quando a Umbanda sulista se expandiu pelo vasto território nacional. Lembrando que paralelo ao alastramento dos cultos umbandistas advindos do Sul do país, a Umbanda em terras amazonenses já vinha adquirindo contornos e conotações culturais próprios, completamente diferenciados dos elementos promulgados pela “Umbanda branca”. Os dois autores demonstram historiograficamente (até a década de 1940) a emergência de múltiplas manifestações religiosas atreladas à matriz *jeje-nagô*, embora estruturalmente dessemelhantes dos Xangôs e dos Candomblés nordestinos.

Mesmo assumindo designações distintas, Furuya (1994) e Monteiro da Silva (2002) alentam para o fato de que cada Centro afro-amazônico possuía componentes em comum, pois o sincretismo local deu uma “coloração regional” às Casas espiritualistas da Região Norte, na qual os agrupamentos religiosos propendiam-se à crença num plano sincrético espiritual. Existiria nestes cultos uma forte exaltação, no que toca ao envolvimento dos atores para com as entidades cultuadas e consultadas nos rituais. Fora isso, até a década de 1940 os agrupamentos estavam subordinados a um líder xamânico, pois sempre foram justificados em termos de ritos de cura influenciados por elementos ameríndios. A “amazonização da umbanda”, segundo os autores, deu-se dentre as décadas 1950 e 1960, tendo em vista a fundação de novos grupos inspirados na Umbanda sulista, que passaram por reinterpretações e adaptações locais, oras aproximando-se das matrizes *nagôs*, oras afastando-se, gerando fluxos e contínuas mudanças nas visões de mundo do “*povo de santo amazonense*”.

5.3.2. A noção de ecletismo

No próximo capítulo entraremos em contato com o universo das religiões brasileiras amazônicas que têm com base doutrinária o uso ritualístico da ayahuasca, incluindo a descrição do contexto histórico da fundação destes cultos a partir da trajetória biográfica de seus fundadores, em sua maioria, curadores nordestinos alistados ao “exército da borracha” e inseridos neste complexo “afro-índio-amazônico” no início do século XX. Por ora, cabe salientar que parte dos estudiosos dedicados à temática dos credos ayahuasqueiros no Brasil interpretaram estas manifestações segundo a lógica do sincretismo (DIAS JR., 1992; MACRAE, 1992; GUIMARÃES, 1992; SOIBELMAN,

1995), conceito que, para Labate (2002, pp.337-239), além de ter sido criticado pela literatura antropológica - por remeter-nos aos princípios de acoplamento, manutenção ou deturpação de elementos culturais “puros” advindos de origens distintas - não seria capaz de acompanhar os fenômenos resultantes destas Linhas religiosas.

Outros autores abriram mão do conceito de sincretismo pela noção de “ecletismo” – respaldados nas reflexões de Sanches (1991) e Sanchis (1995)- ao se referirem ao fenômeno em questão (GROISMAN, 1991; PELÀEZ, 1994; MERCANTE, 2000a; LABATE, 2004a; LIRA, 2009a). O termo ecletismo nos remete a correntes filosóficas holandesas fomentadas em meados do século XVII, perante resistência ao estilo artístico e intelectual, que fora monopolizado pelo “maneirismo romano” (PINTO, 2010). Buscou-se, a partir daí, romper com os paradigmas vigentes ao aceitar-se o ecletismo como uma propensão ao acolhimento seletivo de certos componentes advindos de outros sistemas filosóficos e artísticos teoricamente não coadunáveis.

Em filosofia a denominação “eclétrico” refere-se aos intelectuais de bases helenísticas e neoplatônicas, além dos pensadores e artistas renascentistas na busca por agregação de ideias e valores dos escritores clássicos, sempre a passar pelo crivo da reformulação e da reinterpretação (SANCHES, 1991; SANCHIS, 1995, PINTO, 2010). Pensadores ecléticos teriam intenção de alcançar uma “verdade” mais complexa, opondo-se a qualquer tipo de radicalismo ou ortodoxia. Dentre tais pensadores identificamos a figura de Victor Cousin, cujas reflexões nos remetem a um tipo de “espiritualismo eclético”. Um paradigma filosófico, cujo esforço intelectual se pretendia à formulação de um todo lógico, cognoscível e complexo, fundado a partir da junção de variadas matrizes, para ele, mais próximas da “verdade”, num pensamento aberto a novas influências e reinterpretações.

Mercante (2000b) e Pinto (2010) apresentam a concepção de “ecletismo religioso” como parte de um procedimento cultural de reaproximação, mediante sobreposição de elementos díspares, que são refundidos em pequenos ou grandes grupos religiosos ecléticos, imersos num mundo contemporâneo cada vez mais globalizado e a acompanhar constantes fluxos de ideias, sujeitos e produtos culturais por entre suas fronteiras. O ecletismo, e não sincretismo, das religiões ayahuasqueiras brasileiras, nestes termos, até certo ponto, enquadra-se nas concepções de Sanches (1991) e Sanchis (1995), uma vez que ainda hoje se permitem à influência de ideologias esotéricas e terapias paramédicas, para além das matrizes caboclas, indígenas, africanas, católicas e kardecistas, como será visto no próximo capítulo.

Capítulo 06

Da seringa ao chá. Uma história de Mestres, Soldados, Padrinhos e Penitentes na Amazônia brasileira

“Aqui, ao contrário do que se pode imaginar, a religião não é ‘ópio do povo’. Não. Aqui o ‘ópio é a religião do povo’. É esse ópio que lhe garante a sobrevivência e lhe traz saúde e é por ele mesmo que o povo continua encontrando sentido para a sua vida fragmentada. Um ópio como este que proporciona a uma vez saúde e sentido para a existência só pode ser benéfico e só pode ser um presente divino” (AFRÂNIO DE ANDRADE, 1995, p.87).

6. A ayahuasca num mundo de seringueiros, beatos e curandeiros

Ao analisarmos as origens das religiões ayahuasqueiras em território amazônico brasileiro deparamos-nos com o papel crucial de alguns seringueiros nordestinos e seus descendentes caboclos¹⁰⁷ na fundação de religiões inspiradas no uso não indígena desta bebida. Almeida (1992; 2002) nos revela a importância destes sujeitos, diaspóricos por natureza, que atuaram nos seringais e nas áreas urbanas amazônicas no início do século XX como milagreiros, rezadores e curadores. Profetas, beatos e penitentes “soldados da borracha” que deixaram suas terras na Região Nordeste rumo ao Sudoeste Amazônico, permanecendo nos seringais ou nas periferias das cidades de Rio Branco e Porto Velho.

Em situações insalubres, nas quais trabalhavam em regime de escravidão velada, alguns destes atores conseguiram extrair da Amazônia algo mais do que a seiva da seringueira, fundando sistemas religiosos renomados e demonstrando como sujeitos excluídos e marginalizados podem ser capazes de contribuir para a cultura religiosa nacional e, até certo ponto mundial, uma vez que determinadas doutrinas expandiram-se Amazônia afora, adquirindo outros contextos, leituras e reinterpretações culturais. Franco e Conceição (2002, pp.202-203) debruçam-se sobre os significados atribuídos ao enteógeno dentre grupos de seringueiros, sobretudo, àqueles situados na Reserva Extrativista do Alto Juruá, localizada no extremo Oeste do Estado do Acre. Uma área natural repleta de rios e floresta nativa com incidência de *Hévea brasiliensis*. Para os autores, pelo menos dentre os seringueiros do Juruá, a cultura ayahuasqueira aparece absorta numa aura de segredos revelados e transmitidos pela narrativa oral.

Na Amazônia brasileira até 1870 assistimos ocasionais investidas extrativistas destinadas à obtenção da baunilha, da salsaparrilha, do óleo de copaíba, do látex e demais produtos vegetais, utilizando-se de mão de obra indígena (constituída por povos de linguas *Pano* e *Aruák*), que “trocavam” seus trabalhos por presentes e mercadorias.

¹⁰⁷ Em contexto amazônico, o termo caboclo traz uma dupla conotação. Primeiramente ele foi utilizado para categorizar índios “mansos”, embora nos tempos atuais seja mais empregado pejorativamente para identificar os mestiços filhos dos primeiros seringueiros nordestinos.

Inicialmente estes grupos étnicos foram perseguidos para escravização do trabalho na seringa, pois no final do século XIX o mercado internacional tinha o Brasil como principal exportador gomífero, estimulando a abertura de muitos seringais, dentre eles, os localizados no Vale do Juruá. O primeiro barco a vapor conseguiu subir todo o rio Juruá apenas no ano de 1870, dando-se início ao desbravamento de outros territórios.

O principal problema frente à exploração do látex era a mão de obra, ou seja, os seringueiros, dado que os povos indígenas não se deixaram escravizar sem resistência, havendo confrontos entre colonos e nativos. Nestes tempos acompanhamos incursões violentas seguidas por sanguinárias “correrias”, na tentativa de remover e dizimar populações étnicas inteiras, pois seus territórios estavam assentados em terras férteis ao extrativismo. As populações não exauridas pelas correrias debandaram para outros territórios distantes, em terras peruvianas, onde não havia ocorrência de seringueiras. Muitos outros foram “absorvidos” pelo mercado da seringa, conquanto a mão de obra crucial tenha provindo de longínquas terras sertanejas do Nordeste brasileiro.

Do final do século XIX para o início do XX cerca de 50 mil seringueiros nordestinos foram recrutados pelo “exército da borracha”, ocupando inicialmente os seringais nas margens do Tejo, que já no ano de 1907 foi descrito como um flúmen densamente povoado. Deslocados de sua Região e isolados na Floresta Amazônica, os soldados da borracha ficaram reféns da subordinação aos patrões, que exerciam domínio comercial sobre a extração do látex; o que afetava a vida social dos seringueiros imersos num ciclo vicioso de exploração e monopólio comercial, tanto da seringa, quanto dos produtos básicos para sobrevivência e subsistência destes trabalhadores (WOLFF, 1999; FRANCO, 2001; ALMEIDA, 1992; 2002; OSMILDO; CONCEIÇÃO, 2002).

Em 1912 a exportação da borracha amazônica sofreu forte crise em virtude da concorrência estipulada por seringais orientais. Nesta e noutras crises inerentes ao Ciclo da Borracha, Almeida (1992; 2002), Osmildo e Conceição (2002) detectam a resistência dos seringueiros, que decidiram permanecer nos seringais, apesar da migração de vários outros para urbes mais próximas. Àqueles que ficaram estabeleceram estratégias para sobreviver, por intermédio da agricultura e do extrativismo local.

Durante todo o século XX, os seringais amazônicos continuaram ativos e ocupados pelos descendentes (caboclos) dos primeiros nordestinos alistados ao exército da borracha, que, nestas terras, constituíram famílias com mulheres indígenas, quase sempre, capturadas nos tempos das correrias. Em 1980 os seringais do Alto Juruá encontravam-se envoltos de territórios indígenas demarcados pelo Governo Federal - ao

longo da década de 1970 - fazendo com que índios e seringueiros convivessem na mesma “Reserva Extrativista do Alto Juruá”; uma vasta Área de Proteção Ambiental estabelecida no ano de 1990, em conformidade com lideranças indígenas e seringalistas.

Uma vizinhança que parece não ser marcada apenas por conflitos históricos e territoriais, uma vez que as trocas culturais – características deste e de qualquer outro território em fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978; 1979) - aparecem enquanto constantes, especialmente, no que tange à ciência do consumo da ayahuasca transmitida dos índios para os seringueiros; um hábito que, aliás, fortaleceu alianças, apaziguando uma série de conflitos emergentes entre seringueiros e povos indígenas.

Com a ayahuasca índios e seringueiros do Juruá, especialmente os últimos, ficaram “*mais mansos*” e conscientes das coisas da vida dentro daquele “*inferno verde*” chamado Amazônia. Após a consagração da substância nos seringais, o acesso às “*realidades alternativas da vida*” - nunca antes alcançadas por determinados sujeitos – foi essencial diante da elucidação e resolução dos problemas trazidos pela vivência cotidiana, onde os sujeitos viram-se na busca por aperfeiçoamento, passando pela limpeza do corpo (*purgações*), encontrando vários sentidos para suas vidas e adaptando-se melhor ao contexto da floresta, posto que eles afirmam que a ayahuasca passou a exigí-los um convívio pacífico e harmonioso entre vivos e não-vivos.

Um significado, na verdade divinal, que remete os sujeitos às coisas *numinosas* a permear o universo, sendo a ayahuasca – no contexto seringalista – um eficaz coordenador de noções, comportamentos, visões de mundo, éticas e práticas voltadas à vida ordinária, além do que, o chá também é considerado poderoso remédio para cura de moléstias, incluindo, no rol de suas benignidades, a limpeza orgânica e a transformação moral, já que, aqui, seus consumidores também narram casos de abandono de certos hábitos “*inadequados*”, como: a ingestão de bebidas alcoólicas, o uso de cigarros e o não envolvimento em festas e jogos promovidos nos seringais, pois tais eventos surgem como causadores de brigas e outros conflitos evitados pelo ayahuasqueiro seringueiro.

6.1. As graças de “São Irineu” no poder do Santo Daime

O ex-seringueiro, negro e sertanejo maranhense Raimundo Irineu Serra¹⁰⁸ representa personagem imponente na constituição da primeira religião da ayahuasca,

¹⁰⁸ Mestre Irineu nasceu na cidade de São Vicente Ferrer – no interior do Maranhão – no ano de 1890. Alistou-se ao *exército da borracha* em 1914, quando emigrou para o Estado do Acre, exercendo várias atividades profissionais, dentre elas seringueiro e soldado da Guarda Territorial. Conheceu a bebida ayahuasca em seringais peruvianos, onde conviveu por dois anos com seus primos Antônio e André Costa. No ano de 1930

intitulada inicialmente “Alto Santo”¹⁰⁹, ao longo da década de 1930¹¹⁰. Um culto popular xamanístico e cristão, constituído por pessoas humildes- grande parte delas advinda do Estado do Maranhão- e estabelecido na periferia da cidade acreana de Rio Branco, utilizando-se da ayahuasca para auxílio, cura e doutrinação espiritual.

Sob a orientação do Mestre Irineu – referente a uma instrução miticamente “*enviada*” para ele direto da Virgem da Conceição¹¹¹ ou “*Rainha da Floresta*” - a bebida enteógena ayahuasca foi rebatizada, recebendo o “*nome doutrinado*” de “*Santo Daime*”; expressão que invocaria diretamente o espírito presente neste chá sagrado (feito após o cozimento das folhas da “*Rainha*”¹¹², *Psychotria viridis*, junto com pedaços macerados do cipó “*Jagube*”¹¹³, *Banisteriopsis caapi*) que, depois de consagrado pode atuar no inconsciente e organismo humanos, chegando à possibilidade de atendimento dos pedidos e súplicas feitas por seus fieis, que os imploram (aos espíritos da bebida) para “dar-lhes” força, firmeza, amor, poder, luz, paciência, cura e tudo aquilo que possa fazer progredir as vidas materiais e espirituais dos sujeitos.

Ao mudar o nome da bebida para *Santo Daime* e estabelecer uma releitura do cristianismo frente à fundação de um “xamanismo cristão”, Mestre Irineu rompeu com a “matriz aborígene” do consumo do chá, implantando nova modalidade religiosa de uso, adaptando-a a condição citadina da época, que envolvia todo um contexto econômico, histórico e social, no tocante ao papel das religiões do povo ao longo do início do século XX, tangencialmente, na década de 1930, onde são marcantes os processos envolvendo a urbanidade e que também demarcaram as configurações inerentes às comunidades rurais (QUEIROZ, 1973; GALVÃO, 1975; GOULART, 2002; 2004; 2005; 2008).

Goulart (2002, p.281) fez uma comparação entre os processos ocorridos nesta época nos meios rurais nacionais aos fenômenos amazônicos, que provavelmente levaram aos formatos simbólicos e institucionais encontrados atualmente na prática

passou a ser reconhecido popularmente como afetuoso curador. Permaneceu no Acre até seu falecimento em 1971. Maiores informações constam em Cemin (2002), Labate; Pacheco (2002) e Moreira; Macrae (2011).

¹⁰⁹ Irineu e seus dois primos (Antônio e André Costa) participaram, antes de Irineu fundar o Alto Santo, do Círculo de Regeneração e Fé (CRF), uma espécie de “Centro esotérico”, onde já havia o consumo da ayahuasca. Detalhes disponíveis em Labate; Pacheco (2002), Moreira; Macrae (2011).

¹¹⁰ O Alto Santo, no ano de 1963 foi renomeado por Mestre Irineu por “*Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo*” (CICLU-Alto Santo).

¹¹¹ Esta santa católica, de acordo com Labate e Pacheco (2002), teria lugar de destaque na religiosidade popular maranhense, especificamente, na Linha da Pajelança, onde costumaria ser evocada para cura.

¹¹² Para os daimistas, a folha da *Rainha* encarna a força e o espírito da *Rainha da Floresta*.

¹¹³ O cipó *Jagube*, por sua vez, personifica a força e o espírito de Joramidam, entidade condizente ao Mestre Irineu no plano astral. A força do Santo Daime consiste na união da *Rainha* e do *Jagube* (respectivamente dos espíritos da Virgem da Conceição e de Joramidam).

religiosa da Linha¹¹⁴ do Alto Santo, ou “*Linha do Mestre*”, estipulada por Irineu Serra em solo acreano neste mesmo período. O Mestre e seus companheiros – durante a fundação do Alto Santo – vivenciaram tempos difíceis e incertos, passando por vastos processos de adaptação à condição citadina em estado desordenado de urbanização, onde os ex-seringueiros migraram para as cidades acreanas, durante as constantes crises no ciclo da borracha, iniciadas na década de 1920 e estendendo-se até 1940, fazendo com que muitos seringais fossem desativados (CEMIN, 2002).

Neste íterim percebemos um desproporcional aumento da população nas urbes da Região Norte incapazes de abrigar essa massa de trabalhadores advinda das áreas extrativistas na busca por oportunidades de emprego, saúde e moradia. Os primeiros seguidores do Mestre deixaram os seringais já na década de 1920, passando a enfrentar condições insalubres na capital acreana. Antes de filiarem-se ao culto de Irineu, seus companheiros eram pequenos colonos agrícolas, uma vez que tais terrenos destinados à agricultura familiar foram distribuídos pelo Estado do Acre nas periferias da capital, desde a década de 1920, tendo seus financiamentos reduzidos com o passar dos tempos.

Foi nestas condições desfavoráveis, que antigos saberes e práticas da cultura popular puderam ser ressignificados pelos primeiros daimistas no estabelecimento deste culto. Goulart (2002; 2004; 2005; 2008) sinaliza para a relevância de alguns elementos comuns às populações rurais brasileiras, como, por exemplo, o mutirão, o compadrio e as festas destinadas aos santos católicos, como componentes cruciais à fundação do Alto Santo¹¹⁵. Fundamentos hábeis ao estabelecimento de vínculos e pertencimentos sociais, geradores de princípios de comunhão e solidariedade (CEMIN, 2002).

O “*Padrinho Irineu*”, como também o Mestre era conhecido, ergueu a sede do Alto Santo na Colônia Custódio Freire¹¹⁶, terreno adquirido pela irmandade na periferia de Rio Branco, por intermédio de laços de amizade entre Irineu e um senador acreano. A designação “*padrinho*” – como demonstram Queiroz (1973) e Goulart (2002) – parece ser muito comum na visão de mundo dos atores pertencentes às Zonas Rurais, que têm os agentes carismáticos da cultura popular, tais quais curadores, beatos, santos e milagreiros como padrinhos dos desvalidos, que deles necessitam cotidianamente.

¹¹⁴ Monteiro da Silva (1983) e Goulart (2004) afirmam que a noção de Linha é amplamente divulgada entre os pesquisadores do tema ayahuasqueiro, no intuito analítico de demarcação e recorte dos seus objetos de estudo. A noção de Linha também é adotada por ser comumente presente nas narrativas dos fiéis dessas instituições, quando se referem ao conjunto de grupos e Centros específicos pertencentes à “Linha daimista”, “Linha da Barquinha” ou “Linha udvista”.

¹¹⁵ Labate e Pacheco (2002) açodam a possibilidade do culto daimista ter tido influências de elementos da cultura popular maranhense, dentre os quais a Pajelança, a Festa do Divino e o Baile de São Gonçalo.

¹¹⁶ Localidade atualmente intitulada Bairro Irineu Serra.

“São Irineu” – outra denominação estipulada por seus adeptos após o falecimento do Mestre em 1971¹¹⁷ – trouxe conforto e proteção aos menos favorecidos através de um repertório de procedimentos de cura atrelado ao *Santo Daime* acompanhado de orações, cânticos, danças e preces católicas. Ao seu modo, ele cumpria a função de médicos e padres, inexistentes nos arredores da Custódio Freire na época da fundação do Alto Santo. Esta figura carismática costumava dar conselhos, orientando seus adeptos (afilhados), agindo como líder comunitário apaziguador de conflitos.

As práticas do mutirão foram reinterpretadas à luz da organização e manutenção das estruturas físicas do Alto Santo, gerando maior grau de integração, colaboração e solidariedade entre fieis. Goulart (2002) observou a influência dos festejos dos santos católicos para o calendário relativo às cerimônias daimistas, assim como sua estruturação ritualística. Os Trabalhos¹¹⁸ oficiais da Casa¹¹⁹ são intitulados “Trabalhos

¹¹⁷ Após o falecimento do Mestre Irineu, algumas filiais e dissidências do CICLU-Alto Santo foram surgindo. Na década de 1960, antes de falecer, Irineu instruiu a fundação do “Centro Eclético e Correntes da Luz Universal” (CECLU) dirigido por um de seus companheiros; o Senhor Regino Silva nas proximidades do Centro matriz. A segunda filial da Casa foi estabelecida, após sua morte, no ano de 1972 por João Macedo, que recebeu autorização das lideranças do CICLU para cozinhar o *Daime* em sua Casa e instituir o “Centro Luz do Firmamento Raimundo Ferreira” (CLFRF), localizado na Zona Rural de Rio Branco. No que tange às dissidências do CICLU-Alto Santo, a primeira delas foi estabelecida no ano de 1974 por Sebastião Mota de Melo, que se desvinculou do CICLU, ao estabelecer o “Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra” (CEFLURIS) – atual “Igreja do Culto Universal Patrono Sebastião Mota de Melo” (ICEFLU) – na Colônia Cinco Mil, situada na Zona Rural acreana. Na sequência, outra dissidência do Alto Santo emergiu no ano de 1981 estipulada por Francisco Fernando Filho (Teté), que fundou o “Centro Rainha da Floresta” (CRF) nas proximidades da Casa do Mestre no Bairro Irineu Serra. Outra dissidência surgiu também em Rio Branco, neste mesmo Bairro – por volta do ano de 1993 – e liderada por Luiz Mendes, que instituiu o “Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam” (CICLUJUR). O CICLUJUR atualmente possui uma filial na cidade de Belém (PA), além de ter gerado três dissidências: o “Centro de Iluminação Luz Universal Mestre Irineu” (CICLUMI) inaugurado em 1994 na Zona Rural de Rio Branco pelo senhor Osmar; o “Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado” (CEFLI) inaugurado também na periferia acreana – neste mesmo ano – por Saturnino Nascimento e o “Centro Eclético Flor de Lótus Maria Marques Vieira” (CEFLIMMAVI), que surgiu em 1996, sendo conduzido por José de Souza. Em 1999 foi criada na cidade de Atibaia (SP) o “Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Montanha Sagrada” (CICLUMS) – uma dissidência do CEFLI – por Ricardo Luiz Rocha Lessa. Outra dissidência do Alto Santo foi fundada no ano de 2000 – também na Zona Rural de Rio Branco – por Francisco Grangeiro e intitulada “Centro Livre Caminho do Sol” (CELIVRES). Finalmente em 2006 foi fundado outro grupo dissidente do Alto Santo – na cidade natal do Mestre Irineu (São Vicente Ferrer- MA) – por seu sobrinho Daniel Arcelino Serra e intitulado “Centro de Iluminação Cristã Brilhante Raimundo Irineu Serra” (CICEBRIS). Veremos mais adiante, que de todas as dissidências do Alto Santo, o ICEFLU – iniciado por Sebastião Mota de Melo – estabeleceu uma nova interpretação da doutrina do Mestre, seguindo, inclusive com estatutos, sedes e Hinários próprios. As outras dissidências da Linha do Mestre buscam seguir a doutrina deixada por Irineu, mesmo estando afastadas da instituição de origem. O CICLU-Alto Santo é dirigido pela viúva de Irineu; a Madrinha Peregrina, cuja filial permanece no Bairro Irineu Serra. Maiores detalhes sobre as filiais e dissidências do Alto Santo estão disponíveis em Goulart (2004); Moreira; MacRae (2011).

¹¹⁸ Cemin (2002) aponta para a noção daimista de Trabalho, sempre destinado à totalidade do corpo e aos pensamentos dos adeptos, girando em torno de experiências visionárias; as *Mirações*, que fazem emergir conteúdos moralizantes, tendo, naturalmente, o corpo como suporte dos fenômenos *numinosos*.

¹¹⁹ Como foi revelada por Cemin (2002) a noção daimista de Casa nos remete a uma “comunidade moral” no sentido durkheimiano, pois, ao assumir a posição de adepto o daimista “se farda”, ou seja, filia-se formalmente àquele espaço místico, onde são fomentadas redes de solidariedade, lealdade e reciprocidade, e que, conseqüentemente, os faz adquirir um novo sentido de pertencimento.

de *Bailado*” ou “*Trabalhos de Hinário*”, momentos, nos quais os daimistas cantam e bailam Hinos¹²⁰ considerados “*manifestações divinas*” na forma de letras e melodias.

O Hinário representa um conjunto de Hinos recebidos por alguns daimistas durante suas caminhadas nesta “*vida espírita*”. O Hinário primordial é “o *Cruzeiro*”. Composto por 129 Hinos recebidos por Irineu da *Rainha da Floresta*¹²¹. O *Cruzeiro*, afirmam estudiosos e daimistas, representa o eixo vertical da doutrina¹²² sustentada pela oralidade. Outros Hinários surgiram também, dentre os companheiros do Mestre¹²³, hoje já falecidos, e que trazem especial relevância para a doutrina do CICLU-Alto Santo, contudo, todos eles baseiam-se no modelo do *Cruzeiro*, tidos como continuidades do mesmo (CEMIN, 2002; GOULART, 2002; 2004; MOREIRA; MACRAE, 2011).

O *Bailado*¹²⁴ também é um ponto forte nos rituais do Alto Santo, dado que, tanto o seu fundador, quanto os primeiros adeptos, tinham por tradição à participação em festas e folguedos, antes atrelados às religiões populares, onde o canto e a dança sempre se fizeram presentes nestes contextos, que não apartavam o sagrado da folia (LABATE; PACHECO, 2002). O Baile e o canto daimistas – reforça Goulart (2002; 2004; 2005) – representam “resquícios” das festas de Santos, além de presumirem meios eficazes de homenagear, mas também de se comunicar com as entidades sobrenaturais.

Queiroz (1973) e Goulart (2002) indicam que na década de 1930, as práticas católicas envoltas das folias e das festas passaram por mudanças paulatinas devido aos embates envolvendo dois tipos de catolicismo no Brasil: um ortodoxo (mais rígido, obediente às normas da Igreja e conduzido por sacerdotes nomeados) e outro popular (mais festivo, rústico e liderado por beatos a tratar dos problemas cotidianos dos suplicantes). Nestes termos, diante da transição da ruralidade para a urbanidade, observamos o surgimento de formas intermediárias entre estes extremos, posto que, em

¹²⁰ Em contexto daimista, os Hinos são considerados doutrinas por trazerem implícitos conceitos e ensinamentos na forma do canto e da música. Os Hinos também permitem que os mitos e os princípios morais daimistas sejam repetidos e reforçados ritualisticamente, tendo como objetivo estimular a memória dos adeptos.

¹²¹ Acredita-se que o Hinário é uma “*dádiva divina*”, por ter sido “*recebido*” das esferas metafísicas, sendo fomentada a crença de que existem - no “*Reino do Astral*” - entidades e seres de luz a se comunicar com os sujeitos viventes, por meio de *Mirações* propiciadas pelo *Daime* atreladas às mensagens inclusas nos Hinos. Esta “*Linha de Trabalho*” teria sido entregue a Irineu pela *Rainha da Floresta*.

¹²² De acordo com Labate e Pacheco (2002), o termo doutrina seria bastante comum em território maranhense, referindo-se aos cânticos ritualísticos inerentes ao Tambor de Mina e a Pajelança. Certos cantos, ou melhor, doutrinas, são destinadas a determinadas entidades espirituais cultuadas na encanteria maranhense.

¹²³ Principalmente dos mestres Regino, Virgílio e Chica Damião.

¹²⁴ A condução do *Bailado* daimista, assim como o fardamento utilizado pelos adeptos para tal, foram elementos estéticos, que fizeram com que Labate e Pacheco (2002) levantassem hipóteses em relação à importância do Baile de São Gonçalo - folguedo da cultura maranhense – para o *Bailado* daimista, estipulado por Irineu nesta passagem dos festejos “profanos” para as “danças sagradas”.

condição citadina, notamos o catolicismo popular passar por variados processos de reinterpretações e adaptações aos contextos socioeconômicos encontrados.

Para Goulart (2002; 2004), o surgimento do Alto Santo atesta uma dentre as inúmeras formas intermediárias de cristianismo popular insurgente às regras e aos padrões ortodoxos, “preservando” a festa, a alegria e a dança, que revestem a doutrina. Os ritos “retomam” a lógica e o significado da relação entre a festa e o sagrado¹²⁵, pois aqui a ausência do canto e do baile, após a consagração do *Daime*, é vista como obstrutiva ao contato com o “*Reino do Astral*”. Ao fundar o Alto Santo, Irineu com sua “*doutrina musical*” estabeleceu um novo modelo de ética, no qual seus seguidores abriram mão de certos hábitos antigos e comuns, como, por exemplo, beber aguardente – bebida consumida nos folguedos populares –, participar dos “forrós” e fumar cigarros, evitando-se a ocorrência de maiores complicações para a vida e a saúde dos daimistas.

Na lógica de Goulart (2002; 2004) foi na translocação da “*festa de dança*” para o Trabalho de Hinário, que o Bailado daimista adquiriu a configuração atual, onde os casais, não mais dançam juntos nesta “*grande festa*”, como outrora acontecia. Tomados pelo poder da ayahuasca – e não mais inebriados pela cachaça – os novos “foliões” se dividem em fileiras, que separam os homens das mulheres, a cantar, bailar e tocar maracás¹²⁶, uns de frente para os outros, num contínuo movimento sincrônico realizado a passos curtos, seguindo os ritmos da valsa, da marcha e da mazurca.

O Bailado é tido como a marcha de um “*batalhão militar*”¹²⁷, dado que, cada adepto – da ala masculina e da feminina - considera-se um “*soldado*” do “*Império*”¹²⁸ *Juramidam*”, que precisa marchar durante os estados da consciência ampliada conhecidos como “*Mirações*”. O baile é inspirado na noção de “*disciplina*”, atingida pela retidão moral dos adeptos desta religião de base espiritualista, que teve como

¹²⁵ Para Cemin (2002), todos os ritos do Alto Santo são festivos, com exceção da “*Missa de Finados*”.

¹²⁶ Na peleja do daimista contra as forças trevosas, o maracá recebe um duplo *status* perante sua relevância funcional e simbólica, dado que, além de ser um instrumento musical de origem ameríndia - o que para Labate e Pacheco (2002) reforçaria ainda mais a possível influência que teve a Pajelança na fundação desta doutrina - representa um poderoso “*armamento espiritual*”. O maracá marca o compasso da marcha, da valsa e da mazurca, trazendo a “*Força do Daime*” para dentro dos Trabalhos, ao mesmo tempo em que estes “*guerreiros*” buscam, no chacoalhar de seus maracás, a doutrinação dos espíritos “*sem luz*”.

¹²⁷ Aqui são vigentes concepções míticas associadas a guerras ou batalhas das “*forças do bem*” (entidades de luz) contra os “*ataques do mal*” (espíritos trevosos). Os adeptos consideram-se soldados do exército de Juramidam e da *Rainha da Floresta*, sempre dispostos a duelar contra as malignidades do “*astral inferior*”, adquirindo ordem e firmeza tanto nos momentos ritualísticos, quanto nas suas vidas cotidianas.

¹²⁸ Além das temáticas de ordem militar, o Alto Santo traz em sua cosmologia termos recorrentes como reis, rainhas, cortes, princesas, príncipes, coroas, império e reinado. Plantações de *Jagubes* são identificadas enquanto *Impérios*, já as plantas da *Rainha* repousam nos *Reinados*. A temática da realeza, presente no universo daimista, seria mais uma indicação da influência da cultura popular maranhense, neste caso, em especial, da festa do Divino, onde tais elementos são frequentes.

principais suportes a lógica kardecista, assim como elementos do esoterismo europeu, incluindo o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e a Ordem Rosa Cruz.

Os daimistas evitam a participação nas “*festas profanas*”; eventos inadequados e promotores de posturas enganadoras do “*Reino da Ilusão*”, que tenta os sujeitos à prática de perversões e “vícios”, levando suas almas ao desvio desta vida espírita. Ao seguir a doutrina o daimista sente a obrigação da aquiescência de um aprendizado deontológico, estando o poder do chá diretamente agregado à correção de desvios morais. Diante desta cosmologia encontramos o dualismo católico mantido entre o corpo e a alma, porém, sob uma nova interpretação feita à luz do Kardecismo, ideologia religiosa que - como vimos no capítulo anterior – propende-se a renúncia de um vasto agrupamento de ações e sensações definidas pelo prisma da “*involução espiritual*”. Sendo assim, por exemplo, o consumo de álcool, do tabaco e de outros psicoativos é visto, pelos seguidores da Linha do Mestre, como “hábitos malquistos”.

A bebida – que aqui adquire *status* de sacramento - é possuidora de um inequívoco poder terapêutico, porém o mesmo aparece atrelado rigorosamente à postura comportamental do sujeito, estando os fenômenos do adoecer, do cuidar e do tratar para além das concepções orgânicas envoltas do recobro da saúde. No Alto Santo, “permanecem” determinados símbolos e concepções advindos dos tradicionais saberes indígenas, africanos e vegetalistas¹²⁹, porém reconfigurados à luz da filosofia kardecista, quando o sistema deixa de lado, por exemplo, as incorporações, o experimentalismo destas tradições, assim como, suas relações e concepções sobre a natureza e a cultura.

Persistem representações morais sobre as patologias como algo relacionado à vida dos suplicantes “*pecadores*” e “*indisciplinados*”. Algo que precisa ser “*corrigido*” para que o poder do *Daime* possa atuar nas esferas orgânicas e espirituais. A conduta almejada é atingida diante do exercício do perdão, do arrependimento e da caridade, onde o sujeito valoriza as coisas do espírito em detrimento às da matéria. E assim observamos conceitos católicos e kardecistas coadunando-se no fomento de representações a respeito da cura, do tratamento e das doenças na doutrina do Mestre.

Irineu, além de tudo, foi um grande “alquimista” no exercício eclético da conciliação seletiva de preceitos kardecistas, católicos, indígenas, africanos,

¹²⁹ Labate e Pacheco (2002) aludem para a possível influência de outras manifestações da cultura popular maranhense para a fundação do Alto Santo, entre eles o Tambor de Mina, a Pajelança, o festejo do Divino e o Baile de São Gonçalo devido ao fato da presença conteudística de certos elementos destas tradições no Hinário do fundador, sem contar com algumas semelhanças estéticas apontadas pelos autores, no tocante aos fardamentos, ritmos, cantos e danças rituais.

maranhenses e vegetalistas na constituição do Alto Santo. Tamanha alquimia simbólica reflete as condições socioculturais prementes no início do século XX, que afetaram o mundo rural e suas manifestações religiosas. Momento histórico, onde o kardecismo emergiu como referencial balizador, agregando alguns saberes e práticas das religiões populares, em detrimento de outros “*menos evoluídos*”. Ao aproximar-se mais da doutrina abasileirada de Kardec, afastando-se das matrizes indígenas, vegetalistas e africanas, o Mestre buscou estar de acordo com os padrões sociais vigentes numa época em contínuo processo de transformação, numa sociedade que valorizava as religiões que enalteciam os sujeitos, enquanto ontologias morais.

O que “fica” dos saberes indígenas e vegetalistas é a “democratização” dos estados ampliados de consciência, ou melhor, das *Mirações* fornecidas pelo *Daime*, assim como a ideia ameríndia de transubstanciação espiritual, primeiramente, dos espíritos de Juramidam e da Virgem da Conceição - ao presidirem a sabedoria (agência) inerente à *bebida sagrada* – e secundariamente, quando o daimista tem a concepção de que ingere um chá feito com plantas hábeis a conduzi-lo às realidades metafísicas, onde ele próprio pode transformar-se, momentaneamente, em espíritos vegetais.

6.1.2. A Barquinha de Frei Daniel a navegar pelo “*Mar Sagrado*”

Nascido na cidade maranhense de Vargem Grande no ano da “abolição da escravatura” no Brasil (1888), o filho de ex-escravos Daniel Pereira de Mattos chegou pela primeira vez em terras acreanas - por volta do ano de 1905 - a serviço da Marinha do Brasil, onde exerceu por muito tempo função de marinheiro¹³⁰ (ARAÚJO, 1999, 2002; OLIVEIRA, 2002; GOULART, 2004; FRENOPOULO, 2005; MERCANTE, 2000a; 2000b; 2006; PASKOALI, 2002). Em seguida ele embarcou numa nau, navegando em treinamento pelos mares da Europa e do Oriente Médio, regressando à Rio Branco em 1907, quando aposentou-se da corporação após alcançar a patente de Sargento. Na Marinha, Daniel instruiu-se ao ponto de dominar a arte de várias profissões, dentre as quais: a de músico – pois tocava violino, trompete, violão e clarineta –, sapateiro, barbeiro, carpinteiro, padeiro, construtor naval, cozinheiro, artesão e alfaiate. Na cidade de Rio Branco montou uma barbearia no Bairro do Papoco; área identificada até hoje como uma zona de meretrício situada às margens do Rio Acre.

Era bastante conhecido na localidade, não apenas pela barbearia – diga-se de passagem, bastante movimentada – mas por seus hábitos boêmios nas noites do Papoco,

¹³⁰ Desde criança Daniel ingressou na Escola de Marinheiros, onde adquiriu conhecimentos sobre o mar.

onde tocava e cantava melodias de amor. Numa dessas noites de boemia, Daniel dormiu embriagado às margens do Rio Acre, momento no qual teria tido sua primeira experiência mística, dado que narrou ter sido acometido por uma visão incomum, na qual dois anjos teriam descido do plano celestial, mostrando-lhe um livro de capa azul. O consumo abusivo do álcool teria comprometido o fígado de Daniel, adquirindo uma grave patologia, que lhe trouxe sérios problemas de saúde.

O fundador do Alto Santo, o Mestre Irineu, era um dos clientes da barbearia de Daniel e chegou a convidá-lo para tratar-se com o *Santo Daime*; bebida por ele consagrada em 1937¹³¹ (OLIVEIRA, 2002). Durante o tratamento, o ex-marujo foi novamente tomado pela recorrente visão celestial dos dois anjos, trazendo-lhes àquele livro azul, embora, desta vez, estivesse absorto pela força da *bebida sagrada*. O livro – que traz em seu conteúdo os Hinos (Salmos) da emergente doutrina – foi interpretado como uma nova missão religiosa “entregue” da esfera espiritual para Daniel.

Tamanha revelação fez com que Daniel tomasse a iniciativa de estipular uma própria Linha doutrinária, quando fundou, no ano de 1945, perante autorização do Mestre Irineu, o “*Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*” – conhecido por “*Capelinha de São Francisco*” – no Bairro de Vila Ivonete, situado na periferia de Rio Branco. Antes da fundação “*Frei Daniel*” – como passou a ser conhecido por seus seguidores – recebeu instruções de Irineu referentes à feitura do *Daime*, chegando o Mestre a fornecer-lhe, por algum tempo, o chá preparado.

Inicialmente, a Capelinha era bastante rústica e erguida à base de madeira e telhado de palha. Neste lugar isolado da urbanidade Frei Daniel passou a viver como um eremita franciscano a exercitar a caridade, cuidando e tratando das pessoas através de seus Trabalhos mediúnicos com o *Daime*, recebendo em troca alimentos e outros bens de consumo básicos. Paulatinamente uma comunidade de seguidores foi-se formando ao redor deste pequeno Centro de cura, que passou a agregar diversos peregrinos.

Mesmo ao se tornar um relevante “Centro de peregrinação”, com o passar das décadas de sua fundação – conforme sinalizado por Oliveira (2002, pp.70-81) – foram constantes os conflitos pelos quais passaram os seguidores de Daniel, tanto por parte da polícia¹³², quanto dos membros da Igreja Católica – além de parte da sociedade acreana –

¹³¹ Araújo (1999) afirma que o primeiro contato de Daniel com o *Santo Daime* deu-se no ano de 1936.

¹³² De acordo com Oliveira (2002, p.70), nos tempos de Frei Daniel, a Capelinha sofreu quatro invasões por parte da Polícia Militar do Estado do Acre.

frente à estigmatização dos membros da Capelinha tidos como loucos e hereges¹³³. Todavia, a Capelinha permaneceu resistente na continuidade de seus procedimentos rituais, elaborando estratégias contra a discriminação, não se desviando de sua missão primeva relacionada ao exercício da caridade destinada aos desvalidos em peregrinação, encontrando no *Daime* - agora servido por Frei Daniel - conforto e alívio para os mais variados infortúnios, principalmente, no que toca ao tratamento de doenças e “vícios”.

Nesta singela Capelinha Daniel permaneceu por 13 anos ao cumprir uma importante missão de curador, médium e líder espiritual até a data de seu falecimento, que se deu no oitavo dia do mês de setembro de 1958 (ARAÚJO, 1999; 2002; OLIVEIRA, 2002; PASKOALI, 2002, GOULART, 2004; MERCANTE, 2006). Pesquisadores e adeptos do Centro relatam que, antes de falecer, Daniel ingressou numa penitência de 90 dias iniciada em junho de 1958, porém anunciando que viajaria no término da contrição. Esta “viagem” teria sido sua “última profecia” referente ao vindouro falecimento, que o acometeu no momento em que estava cozinhando o *Daime*.

Com a morte do mentor um de seus principais companheiros; Antônio Geraldo foi escolhido como sucessor de Daniel, chegando a incorporar novos elementos simbólicos, estéticos e ritualísticos à doutrina, como, por exemplo, os fardamentos – remetendo-nos à estética das fardas da Marinha Brasileira - e as danças do Bailado. Inclusive, teria sido o próprio Antônio Geraldo, quem primeiro denominou a doutrina deixada por Frei Daniel de “Barquinha”, tendo em vista, que foi acometido por uma fabulosa *Miração*, vislumbrando um barco a navegar nas “ondas do mar sagrado”.

Assim como no Alto Santo, o estado de consciência experienciado pelos adeptos da Barquinha também é denominado por *Miração*. Os conteúdos visionários são considerados dádivas dos seres celestiais, que Trabalham “na luz” da bebida, muitas vezes fornecendo aos infortunados mensagens, caminhos e conselhos valiosos a serem seguidos no tratamento de suas patologias. Aqui, *pacientes* e médiuns têm acesso direto ao conteúdo visionário das *Mirações*. No caso dos doentes, pode ser que os mesmos tenham ou não o privilégio de interpretar estas visões, obtendo consciência a respeito do processo de cura, enquanto o mesmo acontece em seu espírito e organismo.

A origem dos infortúnios pode ser apresentada – aos médiuns e aos doentes - por meio de *Mirações*, tendo em vista, que as mesmas fazem parte dos tratamentos

¹³³ Oliveira (2002, p.78) indica alguns dos estereótipos pejorativos - lançados pela população acreana para estigmatizar os membros da doutrina de Daniel- que categorizavam os fiéis enquanto “*abestalhados*” ou “*abobalhados*”, devido ao fato de consumirem o *Santo Daime* nas cerimônias da Capelinha. Fora o fato de terem São Francisco das Chagas como santo padroeiro, prática vista como absurda e herética.

propiciados pela Barquinha. A luz, no entanto, elucida o cotidiano dos atores (humanos ou não) tirando-lhes das trevas, revelando novos significados para a vida, além do que, os adeptos têm a *Miração* como fonte exclusiva para o recobro da saúde, dado seu aspecto de revelação. Assim, a cura é vista como sinal de transformação, além de ser um indicador de que o suplicante está se aproximando de Deus. A luz refere-se tanto às tonalidades de cores e brilhos vislumbrados na *Força do Daime*, mas também aos fenômenos metafísicos experienciados em *Miração*, quando os participantes chegam aos planos espirituais. Ali, eles podem perceber tanto a origem de seus infortúnios, quanto descobrir os caminhos para o alcance da cura (MERCANTE, 2006).

Ao investigarem o sistema simbólico da Barquinha, os pesquisadores vêm demonstrando a influência histórica assumida por determinados elementos culturais advindos do catolicismo popular, das religiões de matrizes africanas, das Pajelanças caboclas e do xamanismo indígena. O culto parece ter sido influenciado também – tal qual no Alto Santo – pela filosofia europeia do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (ARAUJO; 1999; 2002). O imaginário marítimo é bastante relevante, posto que muitos símbolos da Barquinha estão atrelados aos mares, rios e seres aquáticos (reais ou mitológicos), remetendo-nos à trajetória biográfica de seu fundador.

Dentre os componentes principais desse complexo simbólico encontramos referências a um navio, chamado de Barquinha, cuja existência alude para uma dupla significação. Preliminarmente a “*mágica nau*” encarna a missão – contida no mitológico livro azul – entregue pelos seres divinos ao Frei Daniel, ao mesmo tempo em que representa a viagem, ou melhor, a “*navegação astral*” de todo e qualquer adepto imerso nos ritos desta doutrina, sobretudo, após o consumo da “*Santa Luz*”¹³⁴. No astral, a “*Barca de Santa Cruz*” é conduzida por São Francisco das Chagas, São Sebastião, São José e Frei Daniel, tendo como incumbência a de levar a embarcação ao encontro de Jesus Cristo, filho de Deus, que, inclusive, na cosmologia do grupo, é o legítimo proprietário da nau. Contudo, o andar da embarcação fique a cargo dos fiéis e suas posturas antes, durante e depois dos processos rituais.

O místico batel conduz seus tripulantes no céu, na terra, no ar, nos rios e nos oceanos. Àqueles que se fardam recebem o título de “*marinheiros do mar sagrado*”, pois, estariam mais aptos à execução de determinadas ações condizentes a esta vida espírita, no intento de atingirem harmonia, elucidação (luz) e aperfeiçoamento nesta e

¹³⁴ Os adeptos da Barquinha também denominam a bebida *Santo Daime*, por *Santa Luz*.

noutras vidas. Caso o marinheiro tenha uma boa conduta e siga os princípios éticos e deontológicos fomentados pela Casa, após o desencarne passa a ser chamado de “*oficial*”, assim como certas entidades deste panteão, entre os quais destacamos a figura de Dom Semião, o agente metafísico norteador dos ritos intitulados “*Trabalhos das Obras de Caridade*” (ARAÚJO, 1999, 2002; MERCANTE, 2000a; 2000b; 2006).

Os oficiais - quando solicitados para cura - Trabalham com o auxílio de instrumentos míticos, como: espadas, lanças, flechas e cães. O poder destas ferramentas de proteção encontra-se registrado nos Salmos deixados por Daniel, assim como todo um sistema eclético a serviço das energias e entidades “*do bem*”; vistas como verdadeiras “*forças armadas*” compostas por humanos e espíritos de luz, em constante peleja contra entidades trevosas. Nestes termos, a “*barca celestial*” tornar-se-ia um espaço mítico e simbólico disposto à comutação de “*seres malignos*” em “*espíritos benéficos*”, no meio de inúmeras batalhas navais adentro do “*mar sagrado*” (astral superior). Aqui, a *Santa Luz* propicia a “*navegação segura*” dos marinheiros, que passam a olhar não apenas para si, mas para o mundo e os outros seres, estejam os mesmos vivos ou não. A luz faz com que os marinheiros adquiram mais conhecimentos, além do que, a bebida, antes de tudo, fomenta renovação e cura.

Araújo (1999; 2002) enxerga o ecletismo religioso da Barquinha como uma “colcha de retalhos”, na qual partes isoladas se juntam na formação do sistema simbólico como um todo. Para ele, a “costura” desta colcha metafórica figuraria a própria experiência ritualística, que vai sendo delimitada no transcorrer dos trajetos imaginários da barca, dado que os ritos propiciam revelações contínuas do lógico e do sensível. Estamos falando de uma “cosmologia em construção”, em outras palavras, de uma junção de filosofias e saberes religiosos hábeis à formação de uma doutrina específica, que tem como característica a rápida adesão e retirada de elementos originários de sistemas simbólicos e religiosos díspares. O culto de Daniel transformou-se numa filosofia amalgamadora de culturas e tradições, porém ordenadora de certos elementos culturais em detrimento de outros; o que atualiza e dinamiza a doutrina.

Os autores apontam a Barquinha como a religião ayahuasqueira com o maior número de performances ritualísticas na Região Amazônica. As *Obras de Caridade* são os Trabalhos mais importantes da Casa, representando momentos cerimoniais, onde entidades são incorporadas pelos médiuns no parque (Terreiro) – e as consultas feitas nos gabinetes (*congás*) - em prol do exercício da caridade. A entidade responsável pelo

Terreiro é Dom Semião¹³⁵. Obrigatoriamente três médiuns Trabalham no Terreiro e nos Congás a receber entidades¹³⁶ para atender e aconselhar *pacientes* por meio de passes.

A depender da situação do infortunado, ele é aconselhado pelos médiuns a retornar a Casa para desfeito dos feitiços de Quimbanda¹³⁷, práticas ritualísticas, cuja finalidade é a de expurgar do corpo do *paciente* toda a malignidade supostamente exercida por Exus tidos, aqui, como “*entidades sem luz*”, mas que podem ser doutrinados pelos médiuns da Barquinha, que os transformam em “*entidades de luz*”.

Durante a desfeita dos trabalhos de Quimbanda, persiste a concepção militar de guerra do bem contra o mal para o alcance da cura. Os Exus trevosos, ou melhor, *não doutrinados*, seriam agentes teimosos e resistentes a qualquer tipo de ordem superior. Desviantes e tentados às transgressões, eles podem interferir no bem-estar dos suplicantes, assediando-os energeticamente e atrapalhando o andamento cotidiano de suas vidas. Contudo, existe a possibilidade destes obsessores serem apaziguados pelas *forças da luz* emanadas pela Barquinha, inclusive, muitas destas entidades tendem a prestar serviços de caridade aos Centros, após sua conversão. Os médiuns durante as consultas podem ou não consagrar o *Santo Daime*, todavia tenham o hábito de realizar determinados Trabalhos sem o auxílio do chá (ARAÚJO, 2002, p. 548).

Com o objetivo de proteger os *pacientes* ao desfazerem o “*trabalho maléfico*”, durante as *Obras de Caridade*, os médiuns queimam os materiais simbólicos utilizados

¹³⁵ Que nos tempos de Daniel era recebido por Francisca Gabriel, uma das médiuns que Trabalhou junto ao Frei Daniel e que, nos dias atuais, dirige de um “Centro independente” por ela fundado nas proximidades da Casa de Daniel em 1991 e intitulado “*Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*”. Além do “Centro-Matriz” de Chica Gabriel – esta irmandade acreana possui duas filiais no Brasil; uma na cidade de Niterói (RJ) e outra em Salvador (BA). Fora a Casa de Chica, os pesquisadores estimam a existência atual de mais cinco “Centros Matrizes” - surgidos após o falecimento do Mestre - todos localizados na cidade de Rio Branco, tendo alguns deles constituído filiais pelo Brasil. A Casa fundada por Daniel em 1945 - o “*Centro Espírita e Casa de Oração Jesus Fonte de Luz*” – possui duas filiais; uma em Ji-Paraná (RO) e outra no Rio de Janeiro. Na sequência foi fundado no ano de 1962 – por dois antigos companheiros de Daniel; Maria Baiana e mestre Juarez – o “*Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade*”. No ano de 1980, outro adepto do Centro de Daniel – Antônio Geraldo – constituiu o “*Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*”. Antônio Inácio da Conceição, por sua vez, estipulou seu Centro no ano de 1994, denominando-o de “*Centro Espírita Santo Inácio de Loyola*”. Outra representação da Barquinha nasceu em 1996, quando José do Carmo fundou o “*Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida*”. Maiores informações dos Centros-Matrizes da Barquinha e suas filiais acessar: Figueiredo *et al.* (1996), Araújo (1999; 2002), Oliveira (2002), Paskoali (2002), Goulart (2004) e Mercante (2000a; 2000b; 2006).

¹³⁶ Os médiuns da Casa costumam receber espíritos de Pretos e Pretas-Velhas, além de Caboclos e *Encantados*, sendo a incorporação espiritual um dos elementos diferenciais da Linha da Barquinha no campo ayahuasqueiro. *Encantos* ou *Encantados* seriam sujeitos humanos, que subiram aos céus de corpo e alma, não passando pelo processo do desencarne. São tidos como entidades muito sábias e “*evoluídas*”; essenciais aos processos de cura desenvolvidos pela Casa. Encontramos também uma forte presença de espíritos desencarnados de bispos, padres e arcebispos, pois no fundo a Barquinha representa uma grande “*missão franciscana*”.

¹³⁷ Considerada pelos adeptos como “*prática maléfica*” e oposta à Umbanda. Acredita-se que os seres quimbandeiros são acionados por feitiçeiros, que atacam os infortunados através do exercício da “*magia para o mal*”. É conveniente ressaltar que estes Trabalhos já eram conduzidos por Frei Daniel desde a fundação de seu Centro, estendendo-se ao longo das décadas de 1940 e 1950.

pelos Exus para atingirem os infortunados, ao mesmo tempo em que aprisionam as entidades trevosas num plano cósmico conhecido por “*campo de concetração*”, do qual retornam apenas quando se transformam em *entidades iluminadas* capazes de praticar o amor e a caridade. Desta feita, têm seus nomes modificados, passando por processos de batismo, ressignificação funcional e simbólica (ARAÚJO, 1999; 2002).

O Bailado, realizado no Terreiro, é considerado como continuidade dos Trabalhos, que se iniciam no interior da Igreja. As danças são mais livres e menos padronizadas do que as encontradas no Alto Santo, uma vez que têm por finalidade a de “*brincar*” com as entidades benfeitoras envolvidas nas *Obras de Caridade*; sempre ocorrentes em dias de comemoração aos santos e Orixás¹³⁸. Os *Encantados* podem incorporar nos “*Aparelhos*” para dançar e bailar, ao som dos Pontos entoados¹³⁹.

No desenrolar da brincadeira há todo um exercício mediúnico, além do que os brincantes têm a oportunidade de entrarem em contato com elementos não ordinários da vida mundana, que os fazem refletir sobre suas próprias vidas. Uma brincadeira que serve para curar, expulsar “*entidades malignas*” e estabelecer vínculos e trocas entre mortais e seres divinos. Uma brincadeira que, como apontou Araújo (1999; 2002), dinamiza a cosmologia da Barquinha, por meio de constante transmissão e modificação simbólica. Aqui, estas performances propiciam o fundamento de ideias, valores e sentimentos, dado que os sujeitos retornam dos estados ampliados de consciência para a ordem mundana inebriados pelas dádivas obtidas no “*plano sagrado*”.

¹³⁸ Há festejos na Barquinha durante todos os meses do ano. Os mesmos podem ocorrer em homenagem aos santos católicos e Orixás. No calendário festivo anual encontramos: no mês de janeiro a celebração aos Três Reis Magos (06/01) e a São Sebastião/Oxossi (de 01 a 20/01); no mês de fevereiro comemoram o dia de Nossa Senhora da Conceição/Iemanjá (02/02) e de São Lázaro/Omolú (11/02); em abril festejam em homenagem a São Jorge/Ogum (23/04); em maio, os devotos saldam Nossa Senhora de Fátima e os Pretos-Velhos (13/05); em junho é a vez dos “*santos juninos*”, entre eles Santo Antônio (13/06), São João Batista/Xangô (24/06), São Pedro e São Paulo (29/06); no mês de julho louvam a Senhora Santa Ana/Nanã Buroquê (27/07); durante o mês de setembro festejam o dia de São Cosme e São Damião/Erês (27/09) e relembram o falecimento de Frei Daniel (08/09); já em novembro os ritos são voltados para Todos os Santos (01/10), Dia de Finados (02/10) e o Príncipe Dom Simeão (23/11); finalmente em dezembro para Santa Bárbara/Iansã (04/12), Nossa Senhora da Conceição/Oxum (08/12), Santa Luzia (13/12); Dia de Natal (24/12) e Festejos de Ano Novo (30/12). Maiores detalhes consultar: Mercante (2006). Inspirado em datas católicas – além das Obras de Caridade - Frei Daniel estipulou três grandes Trabalhos de Romarias, que precisam ser rigidamente cumpridos anualmente em homenagem aos seguintes santos: São Sebastião/Oxossi (de primeiro a vinte de Janeiro); Nossa Senhora da Paz (que se estende do primeiro ao trigésimo primeiro dia do mês de maio) e a de São Francisco das Chagas (realizada do dia primeiro de setembro até o quarto dia do mês de outubro). Maiores detalhes sobre as Romarias da Barquinha encontram-se disponíveis nos escritos de Araújo (1999; 2002) e Oliveira (2002).

¹³⁹ Conforme demonstra Araújo (1999; 2002) algumas entidades do panteão da Barquinha costumam enviar “*Pontos*” – cantos e melodias – aos sujeitos, que assim que os recebem são logo escritos e incorporados à coletânea de *Pontos* usados nos Bailados da Casa. A brincadeira do Bailado auxilia diretamente no processo de incorporação dos médiuns, posto que dentro da Igreja, tal fenômeno não parece ser comum, sendo conveniente ressaltar, que o “*Aparelhamento*” (incorporação) pode ocorrer com ou sem o uso do *Daime*.

Os Salmos foram recebidos e registrados por Daniel no tempo em que ficou à frente da condução da Capelinha. Os conteúdos das mensagens neles implícitos – em conformidade com Oliveira (2002, p.99) – trazem metaforicamente a forma como o Mestre experienciava o mundo, procurando sempre envolver conteúdos de cunho moral, político, econômico e social. Variegados Salmos esboçam as tônicas das desigualdades sociais, da miséria, guerras, doenças e demais calamidades humanas. Na verdade, os Salmos expõem o chamado de Frei Daniel - aos seus seguidores - rumo ao aprendizado de um modelo ideal de conduta e comportamento a ser seguido pelo fiel, caso o mesmo pretenda redimir-se de seus erros, no intento de alcançar salvação.

Frei Daniel sempre procurou orientar seus adeptos na aquiescência de valores morais capazes de fortalecer os vínculos e a convivência social, estando à família representada como base primal de todos os processos de sociabilidade. No viver comunitário, o entrelaçamento entre religião e sociedade foi primordial frente às vivências individuais, que repercutiram nas ações coletivas. Neste sentido, Daniel também foi um poderoso “alquimista simbólico”, ao elaborar um sistema doutrinário hábil à transformação dos sujeitos e da coletividade, inspirando-se no conceito de caridade, ao ampliar seu significado às esferas da vida ordinária, no intuito de apaziguar conflitos e demais tensões grupais. Uma legítima religião amazônica, que consegue introjetar no inconsciente de seus seguidores conceitos envoltos de sentimentos como a tolerância, a fraternidade, o amor e a paz; postos em prática no conviver social.

6.1.3. O povo do Padrinho Sebastião

Sebastião Mota de Melo nasceu em 03/02/1920 no Seringal Adélia, situado em Euripenê na Região do Juruá; Estado do Amazonas. Desde criança entrou em contato com as “*coisas do outro mundo*”, pois sempre narrou pressentir fenômenos incomuns à esfera ordinária. Não demorou a se tornar um médium espírita renomado, a serviço dos que mais precisavam. Ao mudar-se para Rio Branco - acompanhado da esposa Rita Gregório e seus filhos Alfredo e Valdete – Sebastião instalou-se na Colônia Cinco Mil em 1959 e por ali ficou a serviço da doutrina espírita, Trabalhando em mesas brancas e atuando incorporado pelas entidades Dr. Bezerra de Menezes e Professor Antônio Jorge.

Por volta de 1965, Sebastião chegou ao Alto Santo para tratar-se de uma patologia no esôfago, que o havia feito transitar por agentes e agências de cura na Amazônia, incluindo hospitais, Centros kardecistas, ritos da Pajelança e demais curandeiros, que lhes prescreveram – especialmente os centros kardecistas – intensos

tratamentos de cura. Como nada solucionava o infortúnio, foi-lhe indicado ir à busca do Mestre Irineu. Ao consagrar o *Daime*, o Padrinho Sebastião – como futuramente passou a ser conhecido – descreveu ter sido acometido por uma *Miração*, na qual teria passado por uma “*cirurgia espiritual*”, onde “*espíritos benignos*” retiraram do seu organismo objetos mágicos e danosos, restituindo imediatamente sua saúde (JÚNIOR, 2007).

Os autores apontam que no Alto Santo, Mestre Irineu e Padrinho Sebastião construíram, ao longo dos tempos de convivência, laços de fraternidade e confiança, de modo que o Mestre passou a nutrir certa simpatia pelo “*povo do Padrinho*”, que naqueles tempos era numeroso e habitava àquelas terras longínquas da Colônia Cinco Mil. Em vida, Irineu fez um acordo com Sebastião, de modo que o mesmo foi autorizado a produzir o *Daime* em sua propriedade, desde que, metade da produção do chá fosse destinada à Casa do Mestre. O pacto – e os laços institucionais com o Alto Santo – foi rompido por Sebastião, anos após o falecimento do Mestre, no ano de 1974, devido às discordâncias mantidas entre o Padrinho e Leôncio Gomes, que na época liderava os Trabalhos na Casa de Irineu (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Goulart (2004) e Júnior (2007) denotam duas versões relacionadas aos desentendimentos entre Sebastião e Leôncio. Primeiramente as suposições apontam para o fato de que, teria o Senhor Leôncio questionado sobre a legitimidade de Sebastião em produzir e servir o *Daime* na Colônia Cinco Mil, enquanto outra versão aponta para o “*erro*” de Sebastião em querer “*introduzir*” novos elementos no Alto Santo. Considerando estas duas versões como complementares, percebemos que o Padrinho rompeu definitivamente com o CICLU-Alto Santo, levando consigo seu povo – cerca de 100 pessoas – de volta à Cinco Mil, instituindo ali uma das mais relevantes dissidências daimistas; o “*Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*” (CEFLURIS), atualmente intitulado “*Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal- Patrono Sebastião Mota de Melo*” (ICEFLU)¹⁴⁰.

A Igreja de Sebastião foi erguida rapidamente, passando a atrair não apenas moradores locais, mas pessoas de várias localidades do país e do mundo, precipuamente, sujeitos advindos da classe média de época¹⁴¹ (GOULART, 2004). Do final da década de 1970 para o início da de 1980, a Cinco Mil passou a abrigar uma leva

¹⁴⁰ Decidimos manter a sigla atual da instituição, mesmo detectando que no “campo ayahuasqueiro”, devido à recente mudança no nome, as Igrejas deste Centro ainda sejam reconhecidas pela antiga insígnia. Também é preciso mencionar que os adeptos do ICEFLU reconhecem-se enquanto continuadores das missões iniciadas por Mestre Irineu, sendo Padrinho Sebastião considerado seu legítimo sucessor.

¹⁴¹ Segundo Goulart (2004) e Júnior (2007), no fim da década de 1970 a Cinco Mil contabilizava cerca de 400 habitantes organizados em um sistema de trabalho inspirado na agricultura coletiva.

de jovens andarilhos do Sudeste e do Sul brasileiros, inseridos no movimento da contracultura *hippie*, ou seja, inspirados nas novas filosofias e experiências místicas prometidas pela cultura psicodélica. Antes da chegada dos “cabeludos”, o Padrinho teria anunciado publicamente uma “profecia”, cuja tônica girava em torno da vinda de pessoas de fora dispostas a ajudá-lo em sua missão de divulgar as potencialidades da bebida mundo afora. Ao recepcionar os mochileiros na Colônia – até porque outras irmandades locais não os aceitaram – Sebastião, ao mesmo tempo em que os influenciou, teve sua visão de mundo e seu culto influídos por este “*povo de fora*”¹⁴².

Nestes termos, a Cinco Mil não estava dando conta da demanda populacional recebida, cabendo ao Padrinho e seus companheiros – incluindo os dois filhos Alfredo Gregório e Valdete de Melo – escolherem outra localidade mais ampla como sede da irmandade, que foi relocada para o Seringal Rio do Ouro, já no ano de 1980. Porém, as precárias condições de vida encontradas em Rio do Ouro fizeram com que a sede fosse transferida novamente em 1983 para uma área mais adentro da floresta, localizada – até os dias atuais, onde funciona a Igreja matriz da doutrina do ICEFLU¹⁴³ – no Igarapé Mapiá às margens do Rio Purus. Com muito esforço, aqui teve início – já em 1983 – a construção da “*Vila Céu do Mapiá*”, também conhecida como a “*Meca dos Daimistas*”.

Goulart (2002; 2004; 2005; 2008), Labate (2004a) e Júnior (2007) acreditam ser o ICEFLU fruto de um forte movimento messiânico, uma vez que contou com a presença de um líder carismático e profeta (o Padrinho Sebastião) capaz de reunir, em vida, uma comunidade crescente de adeptos, transferida para o “*coração da floresta*”, no intento de estabelecer um novo modelo de sociedade, ou melhor, uma “*Nova Jerusalém*”. Sebastião enquanto líder carismático conseguia, ao seu modo, não só translocar agrupamentos no tempo e no espaço, mas, principalmente, manter a coesão grupal, apesar dos conflitos inerentes à vida isolada nesta comunidade.

O Padrinho trouxe para o ICEFLU – vulgarmente conhecido como “Santo Daime” – uma nova interpretação do espiritismo de Kardec, enfatizando esta filosofia no estabelecimento de sua doutrina em formação. Para seus seguidores, essa releitura do

¹⁴² Boa parte destes *mochileiros*, após longo período de permanência na comunidade do Padrinho, retornou aos Estados do Sul e do Sudeste, fundando as primeiras Igrejas do ICEFLU para além da Amazônia. A primeira Igreja fora da floresta foi inaugurada em 1982 - bem antes da fundação do Céu do Mapiá – no Rio de Janeiro batizada por “*Céu do Mar*”. Na sequência outras Igrejas foram surgindo nos Estados de Minas Gerais, Santa Catarina, São Paulo, Distrito Federal e Regiões Norte e Nordeste. Atualmente o ICEFLU conta com várias filiais estrangeiras nos Estados Unidos, na Europa e no Japão. Outras informações podem ser acessadas em: Goulart (2002; 2004; 2005; 2008), Labate (2004a), Júnior (2007), Labate e Jungarbele (2011).

¹⁴³ Atualmente residem no Céu do Mapiá alguns dos descendentes de Sebastião - inclusive sua esposa, hoje viúva - a Madrinha Rita Gregório e o sucessor do fundador da doutrina; seu filho, o padrinho Alfredo, que assumiu a presidência do ICEFLU após a morte do pai, que se deu em 20/01/1990 no Rio de Janeiro.

espiritismo inaugura a segunda fase de acoplamento dos elementos kardecistas ao universo daimista, sendo a primeira fase identificada pelas reinterpretações seletivas feitas por Mestre Irineu¹⁴⁴ na época em que fundou o Alto Santo. Desta feita, dentro dessa dissidência daimista, a tônica da caridade envolta do exercício da mediunidade foi incorporada à doutrina do Padrinho, que costumava Trabalhar “*atuado*” por entidades a transmitir conselhos e prelações muito antes de Sebastião conhecer o *Santo Daime*.

A aceitação dos processos mediúnicos de incorporação permitiu ao sistema simbólico do ICEFLU um amplo diálogo com a Umbanda, embora também outras tradições indo-afro-brasileiras tenham tido forte influência na criação deste novo sistema cosmológico. De acordo com Goulart (2004) e Júnior (2007) foi a concepção da mediunidade, que serviu de elo para o contato deste universo cristão e xamânico como a Umbanda sulista, tendo em vista a propagação do ICEFLU Brasil e mundo afora.

Todavia, o Padrinho, antes da chegada dos “*cabeludos*” à Cinco Mil, já havia entrado em contato com o universo africano no mês de fevereiro de 1977, quando apareceu na Colônia um feiticeiro intitulado José Lito, mais conhecido pelo codinome “Ceará” (JÚNIOR, 2007, pp.156-157). Figura municiada de saberes do mundo da feitiçaria, Ceará foi intitulado de “*macumbeiro*” dentre os locais, quando aceito momentaneamente na Colônia pelo Padrinho Sebastião, pois seus supostos dotes espirituais poderiam auxiliar alguns membros da Cinco Mil, que passavam por pendências espirituais ou problemas de saúde não sanados com o Daime.

Os Trabalhos de Ceará enlevaram o Padrinho Sebastião e parte de seus seguidores, ao ponto do *macumbeiro* ser autorizado a continuar com suas atividades na Colônia por um período de 06 meses. Júnior (2007) afirma que a aceitação da figura de Ceará teve um objetivo prático no prosseguimento dos Trabalhos conduzidos pela instituição com a bebida, mesmo porque ele teria ensinado ao povo da Colônia o “*lado oculto*” da feitiçaria com a finalidade dos mesmos aprenderem a lidar, disciplinar e doutrinar entidades trevosas; um saber desconhecido pelo próprio líder do ICEFLU.

Com o tempo de sua estadia ele empenhou-se em revelar o poder das “*forças malignas*”, buscando estratégias e formas de lidar com as mesmas, no intento de proteção dos daimistas contra seus eventuais ataques. Das Linhas de Trabalho do panteão umbandista; à sua Direita atuavam Caboclos, Pretos-Velhos e Orixás, entre eles

¹⁴⁴ Para os adeptos do ICEFLU, Mestre Irineu é considerado a última encarnação de Jesus Cristo, enquanto o Padrinho Sebastião seria a reencarnação de São João Batista, invertendo simbolicamente a ordem do Novo Testamento cristão, pois, desta vez, o “*Profeta Sebastião*” viria a dar continuidade aos desígnios deixados pelo Mestre Irineu, em seu “*Terceiro Testamento*”, representado pelo Hinário o *Cruzeiro*.

Ogum, enquanto que à Esquerda operavam Exus, em particular, as entidades: Tranca Rua, Zé Pelintra e Exu Caveira. Foi Ceará quem estipulou no ICEFLU a criação da “*Tronqueira*”; rituais que precisariam acontecer antes da abertura de qualquer Centro para firmar o “*Ponto do Tranca Rua*”. Firmado este “*Ponto de proteção*”, os Trabalhos poderiam ser abertos e erguidos outros Pontos, especialmente, em homenagem aos Orixás. Ele aconselhou o assentamento do Ponto de São Miguel; arcanjo católico responsável pela proteção interna do Centro, na medida em que a *Tronqueira* precisaria ficar na porteira, devido ao seu caráter de proteção contra “*ataques externos*”. O “*Ponto das Almas*”, ou Santo Cruzeiro¹⁴⁵, também tinha que ser erguido no Centro.

Na floresta, numa área distante, Ceará aconselhou a abertura de uma clareira destinada aos Trabalhos envolvendo doutrinação das entidades “*mais rebeldes*”; o que, para Júnior (2007), permitiu ao ICEFLU iniciar rituais desenvolvidos paralelamente - e separados dos ritos daimistas oficiais - envolvendo a “*Linha da Esquerda*”, que, aliás, é imbuída de *status* ambíguo; condição, inclusive, peculiar aos sistemas umbandistas¹⁴⁶. Nas imediações da Igreja, surgiu a ideia de erguer a “*Casa de Estrela*”, na qual vigoraria o poder do Exu Tranca Rua, disposto a Trabalhar em prol da cura, por intermédio de doutrinação das almas suplicantes, assim como do recobro da saúde pela desobsessão dos *Aparelhos*. O Trabalho de Estrela passou a ser visto como obra de caridade, permitindo o exercício da mediunidade por meio da incorporação.

Na lógica de Júnior (2007), no momento em que o ICEFLU reconheceu no *Santo Daime* a “*Verdadeira Luz*” hábil à doutrinação de Exus pagãos – tidos como pertencentes ao “*lado negativo*” da hierarquia espiritual – a instituição daimista impôs sua superioridade cosmológica, no que toca ao panteão umbandista, mesmo porque havia sido a Umbanda - inicialmente na figura de Ceará– que buscou o ICEFLU e não o contrário. A rendição dos Exus, maiormente a do Tranca Rua, e a imposição do mesmo

¹⁴⁵ Desde a época do Mestre Irineu, o Santo Cruzeiro - representado pela “*Cruz de Caravaca*” – ganhou lugar de destaque na doutrina. Para os daimistas, o segundo braço desta cruz simboliza a vinda de Mestre Irineu, ou melhor, a segunda volta de Cristo à Terra. Demais informações sobre este símbolo bastante comum à cosmologia das populações mestiças ameríndias e sua significação na doutrina daimista constam nos trabalhos de Luna (1986), Groisman (1991) e MacRae (1992).

¹⁴⁶ É preciso ressaltar que estes procedimentos não são comuns em muitas Igrejas daimistas, contudo, em sua cosmologia haja a possibilidade de incorporações para o desenvolvimento mediúnico, além do que, muitos dos Hinos e Hinários oficiais do ICEFLU trazem menções diretas às entidades do panteão umbandista, precipuamente, aos Caboclos, Pretos-Velhos e Orixás, demonstrando certo diálogo entre concepções daimistas e umbandistas, mesmo que tal interação seja muitas vezes limitada e restrita, vigorando a ordem do *Daime*, em detrimento à “desordem” umbandista. Um dos Hinos do padrinho Alfredo – o de número 131, que hoje compõe seu Hinário “*o Cruzeirozinho*” – foi um dos primeiros da doutrina a mencionar diretamente Orixás como Ogum e Iemanjá. A partir de então, novos Hinos foram surgindo, dentre os adeptos, trazendo outros elementos do panteão umbandista - diga-se de passagem - sempre pertencentes à da “*Linha da Direita*”.

a serviço da doutrina não ocorreram sem resistência no plano mágico, sendo o Padrinho Sebastião reconhecido por seus seguidores como àquele “*que doutrinou Seu Tranca*”.

O emergente sistema religioso estava sendo fundado a partir de eventos simbólicos e mitológicos absortos em múltiplas batalhas, que passaram a ocorrer entre duas figuras centrais; Ceará – o representante das *forças trevosas*, tendo uma *Falange de Exus* à sua disposição e liderada por *Seu Tranca* – e o Padrinho Sebastião, norteado pelas *Falanges da Luz* encabeçadas por Orixás, Caboclos, Pretos-Velhos e outras “*entidades evoluídas*”. Durante a curta convivência de Ceará na Cinco Mil as *forças trevosas* com as quais trabalhava, após muita resistência, decidiram consagrar o *Daime*, utilizando-se do *Aparelho* de Ceará, que ao incorporar seus Exus fazia com que os mesmos fossem doutrinados pelo poder da bebida. Quando *Seu Tranca* “*baixou*” em Ceará, solicitando a consagração do chá, a demanda na Cinco Mil foi apaziguada; ainda mais quando ele próprio – e não mais os Exus – solicitou o *Daime*, após entrega de seus guias à “*Luz*” do Padrinho e seus companheiros (JÚNIOR, 2007, pp.171-175).

A derrocada do feiticeiro chegou às vias de fato no plano material, quando suas supostas artimanhas e ludíbrios vieram à tona, mesmo porque ele teria “seduzido” e “assediado” mulheres e esposas na Colônia; o que contribuiu para o desengano de suas práticas, assim como para a queda da popularidade e do fascínio que exerceu ao chegar ao local. Na Colônia, ele foi assassinado no dia 02/08/1977, após um crime passional, no qual os envolvidos foram apresentados à polícia por Sebastião. Porém, a peleja com o Tranca Rua ainda não havia sido dada por consumada, mesmo com a falência do *Aparelho* de Ceará. Outras batalhas turbulentas foram travadas entre *Seu Tranca* e o Padrinho Sebastião nos tempos da consolidação do ICEFLU.

Mas voltemos aos *cabeludos*, que na Cinco Mil chegaram - e habitaram a Colônia por um bom tempo - no final da década de 1970 e início da de 1980, atuando como personagens principais na história da construção simbólica da doutrina daimista do Padrinho, singularmente, na medida em que o universo da Umbanda - propriamente sulista - foi apresentado às lideranças locais, assim como outros hábitos comuns àquele “*povo estranho*”, com excentricidades e idiossincrasias díspares às compactuadas por “nativos” e caboclos amazônicos (GOULART, 2004). O ato de consumir esporadicamente psicoativos, entre eles a *Cannabis sativa*, era uma das “excentricidades” destes jovens advindos da cultura *underground*, tardiamente fomentada pelas classes médias brasileiras em período ditatorial de Regime Militar.

Na Cinco Mil, eles fumavam e plantavam a “*erva proibida*” – planta até então desconhecida pelos locais - às escondidas do Padrinho Sebastião, que não tardou em tomar conhecimento do hábito nutrido pelos jovens *mochileiros*. Na verdade, Sebastião quando soube da existência da planta, novamente anunciou o cumprimento de outra “*profecia*”, na qual havia sido lhe apresentado em sonho um vegetal que viria a auxiliar o *Daime* nos Trabalhos de Cura da Casa, sendo a mesma batizada de *Santa Maria*. Ao identificar a planta da *Cannabis* em desenvolvimento, o Padrinho a reconheceu, estabelecendo forte vínculo ritualístico, simbólico e curativo em torno da mesma¹⁴⁷.

Além dos laços mantidos com a Umbanda e a mediunidade, o ICEFLU destacou-se de outros grupos ayahuasqueiros, por agregar elementos advindos de uma cultura alternativa nacional fomentada na segunda metade do século XX. A mudança da sede da Cinco Mil para Rio do Ouro, além da necessidade estrutural da irmandade em processo de expansão, estaria atrelada aos constrangimentos e investidas policiais decorrentes, inicialmente, do assassinato do Ceará¹⁴⁸ e posteriormente, devido à sacramentação da *Santa Maria*. No “*coração da floresta*” o povo do Padrinho buscava uma vida transformadora, longe dos princípios do “*mundo da ilusão*”, utilizando-se das plantas *sagradas* ao conduzir suas vidas e doutrinas Amazônia adentro.

Ainda na Cinco Mil, durante o período de transição da comunidade para Rio do Ouro, o padrinho Alfredo começou a receber Hinos e instruções mediúnicas voltadas à “*Corrente de São Miguel*”, sendo estipulado pela instituição o “*Trabalho de São Miguel*” direcionado à limpeza dos organismos e das energias circundantes, por meio da disciplina e da oração capazes de iluminar vivos e mortos sofredores, cujas lamúrias são atendidas em caráter de misericórdia por médiuns preparados para tal (JÚNIOR, 2007). Estes e outros Trabalhos tiveram início em Rio do Ouro, onde apenas Sebastião Trabalhava incorporado. Neste terreno, a irmandade passou pouco menos de três anos, precisando mudar-se novamente, devido a complicadas questões fundiárias e estruturais.

¹⁴⁷ Na perspectiva do Padrinho, a *Santa Maria* representava a “*energia feminina*” e “*mãe protetora*”, que faria um contraponto ao *Santo Daime*; o representante da “*energia masculina*” do “*Pai Celestial*”. O consumo desta planta fora dos princípios ritualísticos passou a ser visto como desrespeitoso e desregrado, pois era considerado um afronte às suas propriedades divinas. Apesar da precaução do ICEFLU em manter o uso da *Cannabis* restrito aos âmbitos ritualísticos, a Cinco Mil sofreu uma incursão policial em outubro de 1981, na qual os “*Jardins de Santa Maria*” foram incinerados e os principais líderes indiciados criminalmente, inclusive o Padrinho Sebastião. Esse episódio foi suficiente para que se desse início a uma verdadeira perseguição contra todos os Centros ayahuasqueiros locais, mesmo aqueles que não aprovavam o uso do cânhamo em seus ritos com ayahuasca. Após este episódio judicial os representantes do ICEFLU decidiram interromper definitivamente os rituais com a *Santa Maria*; assunto que será melhor abordado em nosso capítulo procedente, quando iremos nos ater ao universo da legalidade do uso e da cura da ayahuasca em território nacional.

¹⁴⁸ O deslocamento para o interior da floresta, como mostram Goulart (2002; 2004; 2005; 2008) e Júnior (2007), também pode ser interpretado pela lógica do plano simbólico e mitológico, pois após o desencarne de Ceará, a peleja do Padrinho com o Exu Tranca Rua persistiu por vários anos.

Os roçados e construções foram deixados para trás, quando Sebastião e seus seguidores decidiram partir para o Céu do Mapiá (em janeiro de 1983), local onde continuaram os Trabalhos mediúnicos destinados à cura por desobsessão e doutrinação de Exus na Casa de Estrela. Aqui, o Padrinho voltou a Trabalhar incorporado só não era mais possuído por entidades da *Direita* ou da *Esquerda*, mas sim por sentimentos, que costumavam perturbar o convívio da comunidade, procurando reforçar os vínculos de reciprocidade e união com suas prelações, performances e atuações.

Júnior (2007) descreve as batalhas travadas pelo Padrinho em sua trajetória contra *Seu Tranca* e toda a *Falange da Esquerda*, que foi identificada miticamente como a origem de todos os males de saúde envoltos do *Aparelho* de Sebastião, a constantemente pelejar na busca de uma cura. Bastante adoentado, o Padrinho teria sido, certo dia, possuído pela entidade Ogum. Valdete e Gregório, neste instante, foram orientados a conduzirem-no até a sala, onde Sebastião encontrou-se novamente com o Exu Tranca Rua, firmando com o mesmo um pacto de persuasão. De acordo com Júnior (2007), além do recobro da saúde do Padrinho, este mítico episódio consolidou a inserção de Ogum (entidade da *Direita*) na Corrente do ICEFLU, ao mesmo tempo em que estipulou *Seu Tranca* a se converter – junto com a “*Falange da Esquerda*” - aos princípios da doutrina, abrindo a possibilidade de atuações tanto da *Direita*, quanto da *Esquerda*; concepções pioneiramente advindas dos preceitos umbandistas.

Guimarães (1992) e Júnior (2007) evidenciam a relevância das viagens feitas pelo Padrinho Sebastião, iniciadas no ano de 1985, em visita às Igrejas recém-inauguradas no Sudeste do Brasil¹⁴⁹. Logo no primeiro deslocamento, o Padrinho manteve fortes laços de amizade com os adeptos de um Terreiro de Umbanda (*Tatá Oju*) situado no Rio de Janeiro (em Visconde de Mauá) nutrindo confiança e simpatia pela mãe-de-santo conhecida pelo nome de “Baixinha”. Este estreito contato teria sacramentado a legitimidade dos preceitos umbandistas no ICEFLU. Dentre o quadro de médiuns do *Tatá Oju* destacamos a figura de Maria Alice – ex-guerrilheira na época do Regime Militar – que foi a responsável por apresentar o Padrinho Sebastião à Baixinha.

¹⁴⁹ As primeiras Igrejas do ICEFLU surgiram oficialmente fora da Amazônia via Sudeste, unanimemente no Estado do Rio de Janeiro, desde os primórdios da década de 1980. Como já afirmamos, a primeira unidade estabelecida foi o Céu do Mar em 1982, liderado pelo padrinho Paulo Roberto. Em seguida foi inaugurada – no ano de 1985 – o Céu da Montanha (em Visconde de Mauá) comandado pelo padrinho Alex Polari. No ano de 1987 surgiu outra unidade, a Rainha do Mar, também em terras cariocas e conduzida pelo padrinho Marco Imperial. Dos anos 1990 até os dias atuais, os Centros foram surgindo por todo o Brasil, além de países e continentes estrangeiros.

Num destes encontros, outra manifestação mística teria acontecido, quando Sebastião foi apresentado ao Caboclo Tupinambá, com quem também firmou laços de aliança.

Com o passar dos tempos, o padrinho Alex Polari – outro guerrilheiro das épocas ditatoriais – iniciou, com o auxílio da Baixinha, no Céu da Montanha (também em Visconde de Mauá) rituais “*de Banca*” e “*Giras*” para o exercício mediúnico da incorporação. Nestes tempos, grande parte dos seguidores da Baixinha, incluindo a própria mãe-de-santo, fardou-se no Céu da Montanha, chegando a residir nesta comunidade. Alex Polari no decorrer destes Trabalhos mediúnicos alegou ter recebido preciosos Hinos entoados nos rituais de cura propiciados no Céu da Montanha e que vieram a adquirir relevância na doutrina como um todo. Oliveira (1992) e Júnior (2007) aludem para o fato de que a mãe-de-santo passou a assumir papel de referência nas Igrejas do ICEFLU, primordialmente, por ter sido aceita por Sebastião, estando o seu Terreiro, agora, “convertido” aos Trabalhos da doutrina. Sob a proteção do *Santo Daime* e do Caboclo Tupinambá, Baixinha e seus médiuns foram ordenando simbolicamente àquelas referências do cosmos umbandista acopladas no decorrer do histórico da instituição e inseridas de maneira dispersa nos ritos, Hinos e Hinários do ICEFLU.

Em 1989 Maria Alice decidiu residir no Céu do Mapiá, onde teria sido incumbida de grande responsabilidade por parte do Padrinho. Mesmo sem ter sido “*formada na Umbanda*”, ou seja, sem ter cumprido os rituais cabais à iniciação de uma mãe-de-santo umbandista, Maria Alice ficou responsável pelos Trabalhos mediúnicos desta Linha específica, uma vez que, permaneciam paralelos e subalternos aos ritos mais rígidos e oficiais da doutrina, sempre cumpridos à risca pela instituição. Assim como aconselhado por Ceará, uma clareira foi aberta mata adentro, a mando de Maria Alice, que também reordenou os Trabalhos de *Tronqueira* e *Estrela*, cerimônias onde a performance de incorporação foi seletivamente permitida, sendo bastante acentuada a tônica terapêutica, que traz em seu bojo fortes concepções kardecistas de doutrinação e iluminação de *seres malignos* (OLIVEIRA, 1992; JÚNIOR, 2007).

Com o desencarne do Padrinho – em 20/01/1990 – padrinho¹⁵⁰ Alfredo assumiu a presidência do ICEFLU, aonde, até os dias atuais, vem aceitando seletivamente,

¹⁵⁰ As distinções de gênero na doutrina daimista são tão evidentes, que fizeram com que MacRae (1992, p.77) cogitasse a hipótese de uma coexistência entre o “*Mundo das Mulheres*” (representado pelas “madrinhas”) concomitante ao “*Mundo dos Homens*” representado pelos “padrinhos”. Normalmente madrinhas e padrinhos tendem a formar casais, adquirindo este título devido ao tempo de participação e dedicação dos mesmos à doutrina. Por ser uma religião fundamentada em princípios e símbolos fortemente patriarcais, aqui, apenas homens, ou seja, os padrinhos são autorizados a conduzir Sessões e comandar uma Igreja, cabendo às madrinhas o dom do aconselhamento, da manufatura de remédios, da limpeza e da manutenção da ordem,

elementos e preceitos umbandistas incorporados ao cosmos eclético daimista. De início, ele optou por suspender - durante 02 anos - as Sessões mediúnicas umbandistas, mesmo porque após a “passagem” de Sebastião, os daimistas mais ortodoxos começaram a questionar o papel dos umbandistas dentro da doutrina, gerando certa polêmica nas Igrejas espalhadas pelo Brasil. Porém no Mapiá, Maria Alice e outras mulheres seguiram resistentes nos Trabalhos de *Gira* e de *Estrela*, apesar dos conflitos.

O fato é que os daimistas temiam a suposta indisciplina atribuída à práxis umbandista, que – para os mais ortodoxos – poderia minar o ordenamento do sistema com suas expressões corporais descompromissadas, incorporações de “*espíritos vulgares*”, gritos e o comando de mulheres - sempre à frente de tais cerimônias - e demais manifestações não condizentes com o comportamento e a disciplina militar (e masculinizante) daimista, cabendo constantemente à Maria Alice o exercício do balizamento destes dois sistemas simbólicos, completamente distintos e aparentemente não coadunáveis, ao ponto de trazer a ordem para os Trabalhos de Umbanda, ou melhor, doutrinar a Umbanda à luz dos preceitos exigidos pelo *Santo Daime*.

A partir de alguns reajustes, os Trabalhos de *Banca* foram retomados, assim como o fenômeno da incorporação, agora, reservados aos chamados “*Trabalhos de Mesa Branca*”, reformulados por Maria Alice¹⁵¹ e algumas companheiras, dentre as quais as daimistas Clara Iura e Isabel Barsé, que costumam visitar as Igrejas do Brasil e do mundo, sendo recebidas como instrutoras no exercício da mediunidade, uma tônica, aliás, reforçada por padrinho Alfredo em seus vastos conselhos e prelações, que afirmam ser o exercício da mediunidade um dever do “*Exército de Juramidam*”.

Os Trabalhos de Bailado são tidos como festivos no ICEFLU – e seguem os preceitos deixados por Mestre Irineu – sendo concretizados nas datas comemorativas destinadas a determinados santos cristãos, havendo celebrações em homenagem aos Santos Reis (06/01), a São João Batista (24/06), à Virgem da Conceição (08/12) e a Jesus Cristo, no dia de Natal (25/12), além do Dia de Finados (02/11). As celebrações acima citadas, desde a época do Mestre, são tidas como comemorativas; daí a

buscando atuar, quase sempre “*nos bastidores*”, envolvendo-se em ditames voltados à sociabilidade e à concórdia dos membros da Casa. Durante os rituais, algumas mulheres podem sentar-se à “*Mesa Central*”, enquanto outras são designadas como “*fiscais*”. Mulheres ainda têm pouca participação nos Trabalhos de *Feitio* (produção do sacramento), especialmente, se estiverem menstruadas.

¹⁵¹ Voltaremos a falar de Maria Alice e sua importância para o Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ), na próxima parte desta tese, onde apresentaremos os dados relativos à nossa pesquisa de campo concretizada nesta “nova irmandade” ayahuasqueira alagoana.

necessidade dos participantes trajarem a “*farda branca*”¹⁵². O ICEFLU ainda instituiu novas datas em seu calendário ritualístico festivo, incluindo o aniversário do padrinho Alfredo (07/01), o dia de São Sebastião (20/01), de Santo Antônio (13/06) e de São Pedro (29/06), fora as datas destinadas aos aniversários da Madrinha Rita (25/06) e do Padrinho Sebastião (07/10); o dia da morte do Mestre Irineu (06/06); o aniversário do Mestre (15/12) e no Ano Novo (01/01) (JÚNIOR, 2007).

Os Trabalhos não festivos, e, por isso, considerados “*mais densos*”, por exigirem atenção redobrada dos participantes da *Corrente* – devido ao fato de estarem relacionados com as nuances da cura - vindicam o porte da farda azul¹⁵³, sendo qualificados como: “*Trabalho de Concentração*”, “*Trabalho de Estrela*”, “*Trabalho de São Miguel*”, “*Trabalho de Mesa Branca*”, “*Trabalho de Cura do Padrinho Sebastião*”, “*Trabalho de Cruzes*”, “*Santa Missa dos Mortos*” e “*Feitio do Santo Daime*”. Representam eventos cruciais ao exercício da concentração, mediunidade e caridade.

O Trabalho de Concentração – realizado mensalmente nos dias 15 e 30 – tem como base fundamental as premissas deixadas por Irineu desde a fundação do Alto Santo. Na Concentração, os participantes ficam em silêncio meditativo durante boa parte do Trabalho. Inicialmente são rezados três Pais Nossos e três Aves Marias. Na sequência é lido o documento “*Chave de Harmonia*” – advindo do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento - e “*despachada*” (servida) a primeira dose do *Daime*.

Em seguida são cantados alguns Hinos de oração, para finalmente ser lido outro documento do Círculo Esotérico; a “*Consagração do Aposento*”, dando-se início a instantes de concentração silenciosa à luz do *chá sagrado* durante uma hora seguida, quando a Concentração é interrompida para o fornecimento do “*segundo despacho*” da bebida. Os participantes retornam aos seus lugares e voltam a meditar em silêncio. As luzes são acesas horas após e os Trabalhos tidos por encerrados com o canto dos últimos

¹⁵² As mulheres nas cerimônias de Farda Branca podem trajar saias e blusas, ou vestidos brancos. Na cintura, sempre trazem cintas verdes e fitas coloridas (“*alegrias*”) nos braços esquerdos, enquanto jovens e meninas virgens trazem as *alegrias* à sua direita. O fardamento feminino, ainda compõe o uso de uma coroa na cabeça das mulheres, cujo número de pontas varia conforme a idade. Todas usam sapatos brancos e rasteiros. Já na ala masculina, os homens trajam, nos ritos festivos, calças e ternos brancos. Por dentro do terno uma camisa social de tonalidade semelhante, apenas adornada por uma gravata azul marinho. Os sapatos e as meias são brancos.

¹⁵³ Nos Trabalhos de Farda Azul mulheres usam blusas brancas de manga longa e gola simples, cujo bolso – do lado esquerdo do peito - traz as insígnias C.R.F (Centro da Rainha da Floresta). A saia azul marinho é longa e pregada (plissada), sendo a blusa usada ensacada dentro da saia. Usam ainda uma gravata borboleta - também azul marinho – e os sapatos podem ser da mesma cor da saia ou pretos, sendo as meias brancas. Os homens trajam camisas sociais brancas de mangas longas ensacadas dentro das calças de tonalidade azul marinho, assim como gravatas longas de mesmo tom. Os sapatos são azuis marinhos ou pretos, persistindo as meias brancas. Tanto homens, quanto mulheres trazem suas “*estrelas de farda*” pregadas no lado esquerdo do peito, exceto as mulheres virgens, que usam seus broches à direita das fardas.

Hinos dos Hinários do Padrinho Sebastião, da Madrinha Rita e do padrinho Alfredo, além de 03 Pais Nossos, 03 Aves Marias e 01 Salve-Rainha.

Nos demais Trabalhos de cura, como, por exemplo, os de *Estrela*, são entoados Hinos especiais considerados “*chamadas*” de espíritos absortos de poderoso caráter curador, tendo em vista que os mesmos seriam hábeis ao Trabalho da cura no plano terrestre, por intermédio da atuação nos *Aparelhos* infortunados, sob a força do *Santo Daime*¹⁵⁴ (GOULART, 2004; LABATE, 2004a; JÚNIOR, 2007). A incorporação, no entanto, é estimulada apenas nos “*Trabalhos de São Miguel*” e de “*Mesa Branca*”, que assumem a característica de “*Banca Aberta*” à atuação das entidades nos *Aparelhos*.

São Miguel é evocado para “*limpar a corrente*”, expurgando das proximidades, e também dos *Aparelhos*, tod *entidade trevosa*, que se apresente durante o Trabalho a ele destinado. É um ritual considerado “*mais pesado*” do que os de *Mesa Branca*, pois se propende a lidar com *energias ocultas*, norteando-se na doutrinação dos *seres indisciplinados* sob o comando do arcanjo justiceiro. Os Trabalhos de *Mesa Branca* – também destinados ao exercício mediúnico – são “*menos densos*”, voltando-se a um estudo das nuances mediúnicas, envolvendo leitura de textos instrutivos que, oras evocam entidades kardecistas e sua “*Falange de Doutores*”, oras voltam-se ao cosmos umbandista e sua “*Falange da Direita*”, basicamente, Pretos-Velhos, Caboclos e Orixás. Exus não são evocados; apenas doutrinados caso se manifestem.

Goulart (2004), Labate (2004) e Júnior (2007) ainda descrevem o Trabalho de Cruzes enquanto outra prática do ICEFLU, que cumpre as recomendações deixadas por Irineu, tendo por objetivo o exorcismo e a desobsessão obtidos com o posterior expurgo de “*encostos*”, tidos como almas zombeteiras, que incomodam o andamento da vida ordinária dos desafortunados. O Trabalho de Cruzes evidencia a relação de poder entre os sistemas simbólicos daimistas e umbandistas, uma vez que desta peleja mítica prevalecem os preceitos daimistas sobre as *entidades maléficas* da *Falange da Esquerda* combatidas e identificadas como a causa de todos os infortúnios e doenças.

As *Giras* acontecem esporadicamente e de maneira extraoficial, sempre a depender das lideranças locais (“*padrinhos representantes*”) das Igrejas do ICEFLU, que possuem autonomia para aceita-las ou não. Quando realizadas, costumam proceder de maneira distinta dos Trabalhos da Linha daimista, de modo que, os participantes não utilizam nem a farda branca e nem a azul. Segundo Júnior (2007), as *Giras* costumam

¹⁵⁴ Nestes Trabalhos de cura a incorporação não é permitida.

ocorrer do lado de fora da Igreja e sem uma padronização definida, como diferentemente verificamos no decorrer das danças daimistas do Bailado. Durante as *Giras* cantam-se “*Pontos*” e Hinos, evocando-se a força de Erês, Exus doutrinados, Pretos-Velhos e Caboclos- para acudir doentes- incorporados pelos médiuns da Casa.

Tal qual no Alto Santo, o ICEFLU traz implícito em sua cosmologia eclética algumas práticas e concepções kardecistas, tangenciando-se nas noções como *lei do carma*, *evolução espiritual* e reencarnação. Ao longo das vidas, os espíritos vão aprendendo com as vivências físicas e metafísicas, sendo constantemente lembrados de suas parcelas espirituais à luz do *Santo Daime*. Do cotidiano dos adeptos, um constante duelo parece eclodir no embate entre o “*Eu Superior*” – revelado como sendo a esfera espiritual acessada durante a consagração do *Daime* e referente ao aprimoramento imaterial – prevalecente contra o “*Eu Inferior*”; àquela parcela material e corpórea repleta de *energias negativistas*, não condizentes ao autoconhecimento.

O daimista vive uma eterna peleja entre o *mundo da ilusão* e as *forças espirituais*, tanto dentro, quanto fora de seus *Aparelhos*, precisando seguir a doutrina para vencer esta batalha. Para isso, servem os ritos e todos os procedimentos ordenadores de ações e visões de mundo. Daí a necessidade de uma disciplina militar. Uma disciplina, primeiramente, estampada na impecabilidade do fardamento, na perfeição dos passos do Bailado, assim como na sincronicidade dos ritmos conduzidos pela cadência de violas, cantos, pandeiros e maracás perfilados na mais perfeita harmonia. Uma ordem, cuja essência perpassa os ciclos ritualísticos, lapidando corpos e atitudes frente à vivência cotidiana do daimista no *mundo da ilusão* (LIRA, 2009a).

Aqui existe uma relação direta entre o mundo material e a esfera espiritual, vistos como complementares. Os Hinos conduzem não só as experiências no espaço ritualístico, como seus conteúdos trazem chaves místicas essenciais à vivência rotineira do daimista no *mundo da ilusão*, onde vive em busca de autoconhecimento. Hinos e Hinários, antes de tudo, são provas concretas do elo existente entre daimistas e entidades espirituais, trazendo-lhes poderosas revelações, instruções, até mesmo, profecias e mensagens subliminares, que, para serem decodificadas, necessitam do estudo exaustivo, acompanhado da repetição, que favorecem a memorização dos Hinos.

Na doutrina do ICEFLU também vigora o viés moralizante e disciplinador dos corpos, devido ao fato que a materialidade é tida como alvo fácil para as “*artimanhas da ilusão*”, por meio de tentações, “*vícios*”, ataques de encostos e demais provações sentidas na carne. O sistema exige sobriedade e postura sincronizadas aos preceitos

doutrinários, principalmente, durante os cerimoniais, onde todos buscam compor-se em seus devidos lugares alinhados e atentos a todos os passos. As atuações orgânicas permitidas num *Trabalho Oficial* daimista são diarreias, náuseas e vômitos propiciados pela *purgação do Daime* (a “*peia*”), que traz em si um viés catártico e reestruturante do ego. Fora isso, outras manifestações corporais são inconcebíveis, evitadas e desaconselhadas, como parece ser o caso das incorporações (JÚNIOR, 2007).

Nos *Trabalhos Oficiais*, os gêneros não interagem, contudo notamos completamente o oposto nos *Trabalhos não oficiais*, especialmente, nas *Giras*, que trazem explícitas as atuações dos *Aparelhos* a gritar, dançar, cair no chão e rolar, fazendo expressar o corpo involuntariamente, dançando livres com as entidades, de modo que todo o rigor daimista é momentaneamente diluído. Os *soldados de Juramidam*, agora se veem num transe caótico e desordenado ao som dos tambores. É neste sentido que encontramos no ICEFLU um duplo olhar sobre o corpo. O primeiro proveniente da doutrina daimista, cuja corporeidade se sobrepõe à concepção de corpo umbandista, numa hierárquica relação de coexistência dentro do mesmo sistema simbólico. Ao seu modo, como é comum aos sistemas religiosos populares de cunho eclético, noções aparentemente não coadunáveis conseguem conviver, não sem conflito, compondo um todo maior e ordenado, que comumente é aceito pelos adeptos.

6.2. O “tesouro” de Gabriel

José Gabriel da Costa nasceu no dia 10/02/1922 na fazenda “*Pedra Nova*”, situada na cidade de Coração de Maria, interior da Bahia. Seus biógrafos indicam que desde a infância, Gabriel demonstrava “*qualidades e dons especiais*” concernentes às nuances espiritualistas. Os autores confirmam sua contínua participação, na adolescência, nos ritos de religiões populares, incluindo festas e celebrações do catolicismo rural, embora tenha frequentado desde os 14 anos Terreiros de matrizes africanas, incluindo Casas de Candomblé e Umbanda.

Com 18 anos, José decidiu prestar serviços militares, servindo à Polícia Militar do Estado da Bahia, onde alcançou a patente de “Cabo de Esquadra”. Exímio repentista, Gabriel também se destacava na arte da capoeira, apresentando-se nos Estados de Sergipe e Alagoas (GENTIL; GENTIL, 2002, p.573). Durante os anos de 1941 e 1943 residiu em Salvador, frequentando alguns Terreiros de Candomblé, entre os quais o “*Terreiro de Joãozinho Dagoméia*” (RICCIARDI, 2008, p.22), aonde atuou como médium, a receber entidades, tais quais Dr. Antônio Bezerra e o Sultão das Matas.

Nestes tempos, ainda na Bahia, foi indicado como “*Pai de Terreiro*”, mesmo sem ter cumprido os procedimentos necessários à iniciação no Candomblé (ANDRADE, 1995; 2002; 2008; BRISSAC, 1999; 2002; GOULART, 2004; RICCIARDI, 2008). Incorporado de seus guias Gabriel acolhia, tratava e curara os suplicantes, pois especialmente o Sultão das Matas era conhecedor de plantas e remédios caseiros, prescrevendo-os aos clientes, assim como conselhos e passes. Em 1943 Gabriel fugiu de Salvador, tendo em vista o envolvimento numa briga de rua atrelada à prática da capoeira; situação que o complicou perante a lei (BRISSAC, 1999; 2002; GOULART, 2004; RIBEIRO, 2009). Desta feita, alistou-se ao exército da borracha, durante o segundo grande ciclo do extrativismo gomífero nacional.

Gabriel chegou à Porto Velho (RO) em 13/09/1943, indo trabalhar nos seringais da localidade. Logo teria se destacado como o “*melhor seringueiro da região*”, devido ao empenho e seriedade com que cumpria suas atividades (GENTIL; GENTIL, 2002, p.578). Decidiu mudar-se para Porto Velho, chegando a exercer profissão de enfermeiro num hospital público. Também em Porto Velho, conheceu sua esposa – Raimunda Ferreira da Costa – no ano de 1946, com quem constituiu família. Na capital¹⁵⁵ Gabriel recebia os clientes na própria residência, jogando búzios, fornecendo receitas e conselhos agraciados pela entidade Sultão das Matas.

Ao frequentar em Porto Velho o Terreiro da mãe-de-santo Chica Macaxeira – oriundo das Casas das Minas *jeje* – Gabriel continuou incorporando o Sultão, ministrando remédios, assim como conselhos e passes, sendo promovido à função de *Ogã* da Casa. No entanto, Gabriel retornou aos seringais, logo após ter sido perseguido por adversários políticos; conflitos, que haviam inviabilizado o exercício de sua profissão de enfermeiro. No seringal Orion, José chegou a fundar um Terreiro próprio, no intuito de continuar auxiliando os sujeitos que procuravam o Sultão. Neste espaço, Gabriel passou a concretizar rituais semelhantes àqueles encontrados nas Pajelanças caboclas e amazonenses (GENTIL; GENTIL, 2002, p.579; RICCIARDI, 2008, p.22).

Foi apenas em 01/04/1959, após muito sondar a respeito do chá, que José Gabriel entrou em contato com a ayahuasca. A bebida teria lhe sido servida no seringal Santa¹⁵⁶ – situado na fronteira entre o Brasil e a Bolívia - por meio do seringueiro Chico Lourenço. No ano de 1961, especialmente no dia 22 de junho, Gabriel juntou familiares

¹⁵⁵ Em Porto Velho Gabriel negociava bebidas alcoólicas em uma pequena taberna.

¹⁵⁶ Ricciardi (2008, p.30) indica que o contato de Gabriel com a ayahuasca se deu na fronteira entre o Brasil e a Bolívia, porém no Seringal *Guarapari*.

e amigos, fundando, ou melhor, “*recriando*” a União do Vegetal – atualmente intitulado “*Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*” (CEBUDV) – distinguindo-se de outros mestres ayahuasqueiros, por ele intitulados “*mestres de curiosidade*”, uma vez que, na concepção de Gabriel, os outros seringueiros que Trabalhavam com o chá, inclusive o próprio Chico Lourenço, vinham, antes dele, utilizando-se da beberagem de “*forma inadequada*”, muitos deles, conduzindo o sacramento para “*feitiços*” e “*bruxarias*”, quando preparavam a ayahuasca, denominando o cipó de “*Tingui*”.

Ao mudar o nome do cipó de *Tingui* para “*Mariri*”¹⁵⁷, em 06/01/1962, o agora “Mestre Gabriel” reuniu-se com doze ayahuasqueiros - tidos como “*curiosos no chá*”- na localidade intitulada Vila Plácido no Estado do Acre. Ao longo desta Sessão, contam autores e atores, que os participantes do rito reconheceram Gabriel enquanto “*Mestre Superior*”; muitos deles acompanhando-o, nos Trabalhos espirituais da recém-criada Linha da União do Vegetal (ANDRADE, 1995; 2002; 2008; BRISSAC, 1999; 2002; GENTIL; GENTIL, 2002; RICCIARDI, 2008; MELO, 2010; 2013).

Após este encontro, Mestre Gabriel anunciou aos seus companheiros o afastamento definitivo das práticas espiritualistas de matrizes africanas, não admitindo incorporações nas Sessões com o chá na UDV, que passou a ser denominado “*Vegetal*”. Neste sentido, a instituição voltou-se ao exercício único da doutrinação dos espíritos encarnados, não Trabalhando por meio de entidades, passes, psicografias e incorporações. Aqui, a bebida propiciaria – segundo o “*merecimento*” do sujeito – um “*êxtase de exorporação*”, batizado pelo nome de “*Burracheira*”. O Mestre também justificou suas antigas atuações e consultas, supostamente exercidas pelo Sultão das Matas, que nada mais seriam do que “*encenações*”, posto que o Mestre revelou aos seguidores da doutrina ter adquirido a ciência de que o Sultão da Matas, na verdade, era ele mesmo, não existindo entidade alguma envolvida nos atendimentos desenvolvidos anteriormente em sua residência ou nos Terreiros que frequentava.

A UDV passou a desacreditar os fenômenos de incorporação experienciados por outras doutrinas ayahuasqueiras – a exemplo da Barquinha e do ICEFLU – afirmando que num só corpo não haveria a possibilidade, quiçá espaço para atuação de dois ou mais espíritos aquém da alma do próprio sujeito. Nestes termos, a *Burracheira* é vista como uma “*força estranha*”; “*força mágica*” da natureza propiciada pela união, tanto

¹⁵⁷ Os sistemas udvistas ainda creditam a existência de dois tipos do cipó *Mariri*; o *Caupuri* e o *Tucunacá*. Ambas as “*espécies*” seriam distintas, trazendo propriedades psicoativas particulares. Reflexões sobre estas diferenças, assim como as reações supostamente presentes em cada tipo de cipó foram demonstradas por Corrêa (1994), Andrade (1995) e Ricciardi (2008).

das pessoas, quanto dos vegetais; o cipó *Mariri* (*Banisteriopsis caapi*) e as folhas da *Chacrona* (*Psychotria viridis*), que em união formam o *Vegetal*; uma “bebida poderosa” por ser transmissora de mensagens e conselhos, cujas origens remetem aos ensinamentos do Mestre Gabriel, que se encontra transubstanciado na beberagem.

Gabriel, ao fundar a União, o fez por intermédio de uma série de “recordações” experienciadas a partir de seu paulatino contato com o chá. Nestes instantes foram-lhe apresentadas, pela bebida, Histórias (entre as quais a “*História da Hoasca*”; mito fundante da instituição) e “*Chamadas*”¹⁵⁸ (cânticos relativos às Histórias mitológicas da UDV); elementos ritualísticos, que estruturam tanto as Sessões, quando a organização hierárquica da instituição - e a vida cotidiana dos adeptos - cujo fundamento repousa em seus mitos, tangencialmente, na *História da Hoasca*¹⁵⁹, que narra o surgimento imemorable da UDV, assim como seus contínuos desaparecimentos e recriações ao longo das reencarnações do Mestre Gabriel, ao recordar a “*verdadeira história do chá*”, acessando eventos e fenômenos ocorrentes em suas vidas passadas.

Seguindo o mito fundador da União – como trazido por Andrade (1995) e Melo (2010; 2013) - somos remetidos há tempos imemoráveis, mais especificamente à época antediluviana, em terras israelenses, num reinado imagético governado pelo soberano rei *Inca*. No exercício do poder, este monarca costumava ser aconselhado por uma mulher sábia e misteriosa de nome *Hoasca*. Conta-nos a história, que *Hoasca* tinha poderes espetaculares, incluindo o dom da precognição, cujos saberes facilitavam a governança de *Inca*. Certo dia, *Hoasca* faleceu, deixando *Inca* desorientado. De sua sepultura nasceu uma planta desconhecida e diferente de todos os vegetais do reinado.

Anos após o falecimento de *Hoasca*, nasceu no reinado de *Inca* um garoto de nome *Tiuaco*, que com o tempo tornou-se um dos marechais mais fidedignos do rei. Certo dia, *Inca* convidou *Tiuaco* a visitar a sepultura de *Hoasca*. Foi quando surgiu a ideia do rei em fazer um chá com as folhas daquela planta, que havia brotado da sepultura de sua conselheira, visto que, *Inca* acreditava que a sabedoria de *Hoasca* podia estar contida em tais “*folhas misteriosas*”. Desta feita, o rei colheu algumas folhas, preparou a bebida, servindo-a a *Tiuaco*, que foi tomado bruscamente pela força e

¹⁵⁸ Atualmente a UDV conta com aproximadamente 70 Chamadas, sendo 40 de autoria do Mestre Gabriel.

¹⁵⁹ A *História da Hoasca* pode ser narrada pelos mestres representantes dos Núcleos udvistas, durante as “*Sessões de Escala*” ou “*Sessões Instrutivas*”, como será visto mais adiante. Muitos adeptos costumam ouvir essa e outras Histórias, além de Chamadas feitas na voz do próprio Mestre Gabriel; todas gravadas em áudio e compartilhadas entre fiéis. Na UDV o “teste” para que o discípulo progrida do *Corpo do Conselho* para o *Corpo dos Mestres*, além de sua conduta e comprometimento com a doutrina, avalia-se sua precisão e concentração ao narrar a *História da Hoasca*, sob o efeito do *Vegetal*.

sabedoria de *Hoasca*, a ponto do mesmo não resistir à experimentação do chá feito com as folhas, chegando a falecer. Sendo assim – conta-nos o mito de origem da União – *Inca* sepultou *Tiuaco* e de sua cova também brotou outra planta, dessa vez, contendo muitos cipós, mas que também era completamente desconhecida na localidade. Com o passar dos tempos o rei *Inca* desencarnou e, conseqüentemente, seu reinado ruiu.

Muitos anos após o falecimento de *Inca* nasceu um garoto de nome Salomão¹⁶⁰; um menino inteligente visto, entre os demais, pelo prisma da “*curiosidade*”. Porém, diante de muito estudo, Salomão foi considerado o “*rei da ciência*” (MELO, 2010; 2013). Ao tomar conhecimento das histórias de *Hoasca*, *Inca* e *Tiuaco*, Salomão decidiu – junto com seu vassalo *Caiano* (reencarnação do rei *Inca*) - visitar os respectivos túmulos da conselheira e do marechal do reino perdido de *Inca*. Ao identificar as plantas da sepultura de *Hoasca*, Salomão reconheceu a sabedoria da conselheira neste vegetal, denominando suas folhas de “*Chacrona*”, que significaria “*chá temeroso para quem não o respeita*”. Os cipós que emergiram do túmulo de *Tiuaco*, por sua vez, foram associados à força e à fidelidade do antigo marechal; o que fez com que Salomão denominasse o cipó de “*Mariri*”, cujo significado nos remeteria à expressão marechal.

O rei Salomão colheu tanto folhas quanto cipós das duas catacumbas, produzindo um chá, por ele denominado *Vegetal*. De acordo com o mito; este representou um evento significativo para a espécie humana, uma vez que Salomão – com toda sua sabedoria - uniu os dois *vegetais de poder* numa mesma bebida, servindo-a a *Caiano*, quem primeiro entrou em contato com os mistérios da natureza propiciados pela ingestão do *Vegetal*. Mistérios estes, que foram, por Salomão, intitulados de *Burracheira*, sendo o *Mariri* (personificado no marechal *Tiuaco*) considerado o “*rei da força*” e a *Chacrona* (transubstanciada na sabedoria de *Hoasca*) a “*rainha da luz*”. Ao ser conduzido e ensinado por Salomão a adentrar nos encantos da “*Natureza Divina*”, pelo ensino da *Chamada “Minguarana”*, *Caiano* tornou-se o “*primeiro hoasqueiro*”,

¹⁶⁰ Melo (2010; 2013) contempla a relevância mitológica deste personagem bíblico mantida não apenas pela tradição udvista, mas por quase todos os seringueiros ayahuasqueiros, a exemplo da Linha daimista, onde Salomão é simbolizado pelo hexagrama (ou “*Signo de Salomão*”, representado por uma estrela de seis pontas). Melo (2010; 2013) também sinaliza para a persistência simbólica de Salomão em outras religiosidades brasileiras, como parece ser o caso do Catimbó e demais práticas mediúnicas de matrizes africanas. Na UDV, a autora analisa que a presença de Salomão como “*autor de toda a ciência*” reflete nos processos hierárquicos, políticos e identitários da religião. Primeiramente, no que tange às diferenças de gênero, a *História da Hoasca* traz Salomão – um ser de origem masculina – como aquele que restabelece a ordem geral, portando “*a chave da União*”. Logo, trata-se de um homem a contemplar e dar continuidade a um saber iniciado por uma mulher (*Hoasca*). Desta feita, o mito explica aos adeptos o porquê da transmissão dos mistérios da bebida ser concretizada na direção dos homens para as mulheres e não o contrário, uma vez que mulheres não chegam ao *Corpo dos Mestres*. Em segundo lugar, a “*ciência de Salomão*” legitima mitologicamente o fenômeno da “*racionalização religiosa*” comum à UDV e que está associado à constituição de sua identidade no “*campo religioso da ayahuasca*”, como será visto neste e no próximo capítulo.

que com muito respeito e empenho recebeu de Salomão o grande segredo da natureza; a União do Vegetal (ANDRADE, 1995; RICCIARDI, 2008; MELO, 2010; 2013).

Relata-nos o mito, que desde então, o espírito de *Caiano* assumiu a missão de reencarnar na terra, em locais e situações distintas, porém sempre no intento de reconstituir a União, que com ele desaparecia após seus falecimentos. Uma das encarnações de *Caiano* teria ocorrido numa imaginária tribo peruviana - formado por um povo mitológico denominado de “*Tucunacá*” – onde *Caiano* teria encarnado na figura de “*Iagora*”; sujeito que distribuía o *Vegetal* aos demais, além de transmiti-los as histórias do rei *Inca*, de *Hoasca*, *Tiuaco* e Salomão, fora as *Chamadas* necessárias para entrar nos *Encantos*. A *História da Hoasca* ainda delega a *Iagora* à fundação do Império Inca amazônico, uma vez que os saberes da *natureza divina* haviam feito os sujeitos progredirem material e espiritualmente. Todavia *Iagora* foi assassinado por seus seguidores, pois os mesmos foram tomados pela “*ganância do ouro*”.

Conforme o mito, o Império Inca ruuiu, deixando os seguidores de *Iagora* ainda mais desorientados, de modo que cada um seguiu um caminho diferente, dando origem à categoria dos *Mestres da Curiosidade*, que – como vimos páginas acima – teriam transmitido seus saberes aos seringueiros e outros práticos da ayahuasca, pois, segundo o mito udvista, utilizariam da bebida equivocadamente. *Iagora*, por último, encarnou no início do século XIX em Coração de Maria (BA), na figura do Mestre Gabriel. Desta feita, ao tomar ciência da *História da Hoasca*, recordando os eventos e saberes supostamente adquiridos por seu espírito em vidas anteriores, o Mestre justificou miticamente como as coisas começaram, afirmando sua autoridade enquanto “*Mestre Superior*”, ao mesmo tempo em que recriou a UDV, “*trazendo de volta*” os primores daquele “*tesouro perdido*”, considerado por seus adeptos uma verdadeira “*fortuna espiritual*” resgatada por Gabriel nos seringais amazônicos¹⁶¹.

Com a continuidade dos Trabalhos com a ayahuasca ministrados nos âmbitos udvistas, o Mestre foi detido pela polícia no ano de 1967, sendo liberto pouco tempo depois, quando foi comprovada pelas autoridades a inexistência de qualquer tipo de malefício associado ao consumo do chá, além do mesmo não está inserido na lista de nenhuma substância interdita por lei¹⁶². Na UDV, Gabriel – diga-se de passagem, sem

¹⁶¹ Gentil e Gentil (2002, pp.560-561) afirmam que antes de mudar-se com a família de Porto Velho para o seringal Orion, Gabriel havia comunicado à esposa, que empreenderia a busca por um tesouro valioso perdido na floresta amazônica. Na interpretação udvista esta riqueza representaria a própria União do Vegetal, resgatada em 1959, quando José Gabriel da Costa conheceu a ayahuasca.

¹⁶² Em meados de 1985 o uso da ayahuasca foi temporariamente suspenso pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED). O chá permaneceu por seis meses na lista das outras substâncias psicoativas

manifestar fenômenos de incorporação – continuou desenvolvendo Trabalhos destinados à cura, inclusive construindo na sede do Centro um “*Salão de Curas*”, onde acolhia e tratava infortunados, seja ministrando remédios, conselhos e até mesmo dietas semelhantes àsquelas encontradas no universo vegetalista ameríndio.

O Mestre fabricava remédios cicatrizantes à base do chá, fora o fato de prepará-lo, incluindo nove plantas medicinais amazônicas, conhecidas dentre seus adeptos como os “*nove vegetais*”¹⁶³ (ANDRADE, 1995; RICCIARDI, 2008; GREGANICH, 2010). Gabriel teria fechado o *Salão de Curas* na UDV, pois não havia encontrado seguidores hábeis a dar continuidade a estes saberes, inclusive o preparo com os *nove vegetais* também foi suspenso após seu falecimento, que se deu no dia 24/09/1971 (RICCIARDI, 2008). Os pesquisadores demonstram que um ano depois da “*passagem do Mestre*” foram inaugurados os primeiros Núcleos da União para além de Porto Velho, iniciando sua expansão por Manaus e São Paulo. Atualmente existem Núcleos da UDV em todo o país e noutros países estrangeiros (LABATE; JUNGABERLE, 2011).

Verificamos a existência de algumas dissidências, que mesmo afastadas da instituição original, mantêm-se firmes aos ensinamentos do Mestre Gabriel (MILANEZ, 1993; BRISSAC, 1999; LABATE, 2004a; LIRA, 2009a). Antes de falecer, o Mestre instituiu os preceitos hierárquicos e morais de sua doutrina, incluindo o fardamento e os níveis sacerdotais, que subdividem os adeptos nas categorias de *Sócios*, membros do *Corpo Instrutivo*, *Conselheiros* e *Mestres*. Assim também procedeu ao estruturar as Sessões e a transmissão hierárquica dos “*segredos da doutrina*” obtidos paulatinamente e a partir da posição ocupada pelo sujeito na instituição. Mediante conceitos de “*merecimento*”, “*grau de memória*” e “*recordação*” os participantes são elevados na hierarquia institucional, podendo ou não chegar ao *Corpo dos Mestres*¹⁶⁴ a depender de seu *merecimento*, *grau de memória* e comprometimento com a doutrina.

proibidas pela lei nacional. O motivo deste interdito, a formação do “campo religioso da ayahuasca” e seus modelos de cura, assim como a legalidade do uso ritualístico e terapêutico da bebida no Brasil serão tópicos abordados com maiores detalhes no capítulo precedente.

¹⁶³ A bebida costumava ser confeccionada por Mestre Gabriel incrementada com nove plantas endêmicas à Região Amazônica e com propriedades curativas específicas, dentre elas: o Breuzim (*Protium heptaphyllum*), a Sumaúma (*Ceiba pentandra*), o Apuí (*Ficus sp.*), a Castanheira (*Bertholletia excelsa*), o Pau D’arco (*Tabebuia serratifolia*), o Mulateiro (*Calycophyllum spruceanum*), a Imburana de Cheiro (*Amburana cearenses*), a Carnaúba (*Copernicia prunifera*) e a Maçaranduba (*Manilkara amazônica*). Os nove vegetais incrementados à ayahuasca tinham explícita função curativa e terapêutica, prática que foi abolida pela instituição, tendo em vista o distanciamento mantido pela UDV das matrizes africanas, curandeiras e vegetalistas.

¹⁶⁴ Na UDV verificamos que apenas os homens alçam a condição de mestres; as mulheres, conforme dedicação e participação na doutrina chegam, no máximo, ao *Corpo do Conselho*. Quase sempre as conselheiras são as “*companheiras*” dos mestres. A única Mestra reconhecida oficialmente pela União é a viúva do Mestre Gabriel; Raimunda Ferreira da Costa, mais conhecida como “*Mestre Pequeninha*”.

Na UDV encontramos Sessões específicas destinadas ao *Corpo Instrutivo* (“*Sessões Instrutivas*”), ao *Corpo de Conselheiros* e ao *Corpo dos Mestres*, nas quais os saberes da doutrina são oralmente transmitidos em decorrência do grau hierárquico ocupado pelo fiel. A instituição ainda conta com “*Sessões de Escala Quinzenais*”¹⁶⁵ e “*Anuais*”¹⁶⁶, “*Sessões Extraordinárias*”, rituais de “*Preparo do Vegetal*”; fora o fato de reservar Sessões específicas aos visitantes cognominados “*Adventícios*”.

Se o fundador era reconhecido por dons e práticas de cura, após seu falecimento observamos o surgimento de novas lideranças encarregadas em desvincular a imagem da UDV da práxis curandeirística, tendo em vista as ressalvas da instituição, no que toca às possíveis acusações de charlatanismo e exercício ilegal da medicina. Afastado das matrizes africanas e curandeiras, o fenômeno do chá na UDV propendeu-se à “racionalização” (no sentido weberiano) dos encadeamentos religiosos. Conquanto, os estudiosos venham demonstrando a “permanência” de elementos atrelados à tônica do recobro – que envolve subliminarmente as práticas da doutrina - incluindo depoimentos dos adeptos, envolvendo curas, mas também entidades, dos panteões vegetalistas e católicos, que são evocadas por meio de *Histórias* e *Chamadas* durante as Sessões, dentre as quais se destacam o “*Doutor Camalango*”¹⁶⁷ e os santos Cosme e Damião.

Com a expansão nacional e internacional da UDV, os autores avaliam a emergência do constante processo de “racionalização do fenômeno religioso” nesta irmandade específica, levando em consideração este e outros conceitos weberianos (GOULART, 2004; RICCIARDI, 2008; LIRA, 2009a.; MELO, 2010; 2013). Na lógica de Weber (1991) percebemos que o “carisma” de líderes religiosos – operante por intermédio da “dominação carismática” - pode ser “rotinizado”, ou, em outras palavras, reafirmado, quando o domínio não é passageiro. Este domínio propende-se à manutenção de relações sociais duradouras, conservadas em torno dos mentores espirituais. Quando os líderes se ausentam de suas irmandades - em decorrência de doenças ou morte - a dominação carismática passa por mudanças consideráveis.

¹⁶⁵ Ocorrem nos primeiros e terceiros sábados de cada mês.

¹⁶⁶ Consideradas “*Sessões Comemorativas*”, que acontecem de acordo com o calendário oficial da União. As *Sessões de Escala Anuais* são reservadas ao dia de Santos Reis (06/01), à data de nascimento do Mestre Gabriel (10/02), ao dia de São João (23/06), à data de *recriação* da UDV por Mestre Gabriel (22/07), à data da “*confirmação*” da UDV feita pelo Mestre no *astral superior* (01/10), ao dia de Natal (24/12), além de outros eventos comemorativos, como o dia das mães e dos pais, embora os Núcleos também contem com Sessões de aniversário, casamentos e batizados.

¹⁶⁷ O *Doutor Camalango* seria uma entidade curadora, de origem vegetalista, evocada em ritos udvistas por meio de uma *chamada* específica, que leva o seu nome. Na Sessão, *Camalango* é “*chamado*” para concretizar nos suplicantes curas espirituais e materiais; a depender do *merecimento* do adepto. Outros pormenores encontram-se disponíveis em Goulart (2004), Ricciardi (2008), Greganich (2010) e Ribeiro (2009).

No caso das religiões ayahuasqueiras, notamos que o falecimento dos fundadores (Irineu, Daniel, Sebastião e Gabriel) desencadeou uma série de conflitos nas irmandades, quase sempre acompanhada por dissipações ou mudanças nas estruturas institucionais originais, seja a nível simbólico, mas também pragmático, devido às escolhas das novas lideranças (GOULART, 2004; RICCIARDI, 2008). Com os novos líderes surgem novas obrigações, escolhas e regras impulsionadas por contextos políticos, históricos, econômicos e culturais, fazendo com que as irmandades tradicionalizem-se e racionalizem-se ainda mais, como parece ser o caso da UDV.

Os arranjos institucionais e ritualísticos inerentes aos sistemas udvistas demonstram-nos alguns pormenores condizentes ao conceito weberiano de racionalização, quando a instituição reestruturou de modo sistêmico – após a morte do mentor – sua lógica de funcionamento, adotando meios mais rígidos e seletivos frente à escolha de membros e lideranças, constituindo quadros e setores administrativos hierarquizados, cujas determinações são fundamentadas em paridade com as concepções ditas racionais, advindas das ciências cartesianas legitimadas socialmente. Dessa forma surgem, dentre os adeptos, setores específicos, cujas áreas de atuação e competência enaltecem leis, normas e estatutos legitimados metafísica e cientificamente.

Detectamos que uma característica típica da UDV se faz presente em suas configurações organizacionais e estruturais ancoradas em preceitos científicos, políticos e jurídicos, e que, para os adeptos, são tidos como *evoluídos* por serem *racionais*. Após o falecimento do Mestre Gabriel, no ano de 1971, a sede geral foi transferida para Brasília (DF), enquanto outros Núcleos foram surgindo no Brasil e mundo afora. No ano de 1986 a instituição reuniu alguns de seus adeptos, profissionais da área de saúde, no intuito de pesquisar cientificamente as possíveis propriedades biológicas, farmacológicas e psíquicas da ayahuasca, criando o “*Departamento Médico Científico da União do Vegetal*” (DEMEC-UDV), também situado na capital do país¹⁶⁸.

Atendo-nos ao caso da UDV, seguindo Weber (1991), observamos que por meio da burocratização, a experiência religiosa escapa aos domínios da emoção, sendo continuamente racionalizada, tendo os novos líderes à incumbência de ordenar os caminhos do sacerdócio por meio da transmissão daquilo que Weber (1991) classificou de “ética religiosa racional”, ou seja, uma vigília e regulamentação constantes das ações

¹⁶⁸ Nos âmbitos udvistas ainda encontramos o “*Conselho da Recordação dos Ensinos do Mestre Gabriel*” e o “*Departamento de Memória e Documentação*”, responsável pela publicação do Jornal “*Alto Falante*”, que circula entre os adeptos, trazendo notícias sobre a instituição. Tais departamentos operam interligados, sendo compostos por mestres e conselheiros, que se encarregam de preservar a memória da instituição.

dos devotos dentro e fora dos espaços sagrados. Esta ética inclinar-se-ia à ordenação moral e controle do comportamento dos adeptos, onde encontramos a vida cotidiana subordinada a fins religiosos (GEERTZ, 1989).

A ética racional udvista volta-se à manutenção de sujeitos “*saudáveis*”, curados, “*em tratamento*” ou infortunados a depender de suas ações (*merecimentos*), enquanto espíritos encarnados no ciclo quase que infinito das reencarnações das almas em busca de uma “*iluminação suprema*”; condição condizente ao conceito kardecista de *evolução espiritual*. Aqui, prega-se a retidão do sujeito para que o mesmo busque seguir com afinco os ensinamentos de Jesus Cristo, alçando – no decorrer de suas vidas – posições e graus específicos de *evolução espiritual*, até chegar ao estado de “*cientificação*”, quando as almas finalmente retornam à “*morada do pai*”; um espaço considerado sagrado, onde os espíritos só entrariam, quando livres de “*vícios*” e pecados.

No tocante às doenças e sofrimentos – assunto que será melhor aprofundado no próximo capítulo -Ricciardi (2008) e Greganich (2010) localizam na UDV a noção de “*energia*”, em detrimento à concepção de que infortúnios são causados por “*encostos*” ou outras entidades sobre-humanas. O adepto precisa manter-se afastado das “*energias más*”, procurando “*progredir*” em sua vida, afastando-se de “*vícios*”, sentimentos malignos e ações não condizentes à sua “*caminhada espiritual*”, pois afinal, todos os hoasqueiros almejam chegar à “*pureza suprema*”, frente ao ideal da *cientificação*, que os pode conduzir à “*santificação*”, por se considerarem “*deuses em potencial*”.

Ao analisarmos os encadeamentos institucionais da UDV detectamos que a doutrina instituiu sua identidade inspirada nos discursos públicos de ordem e legalidade, sendo uma das características principais de seu processo de racionalização religiosa. Interditando a influência e a manifestação ritualística de entidades extra-humanas, o sistema estipulou um tipo de “*espiritismo auto centrado*”, no qual a valorização do indivíduo é exacerbada, porém haja, nesta translocação de valores, tensões construtivas (entre introjeção de concepções religiosas, magia e normatividade) hábeis à transformação dos atores, inevitavelmente advindas da oportunidade do “*conhecimento de si*” (MELO, 2010; 2013). Assim, os hoasqueiros acreditam serem conduzidos por conceitos e valores “*evoluídos*”, oriundos de sua “*cosmologia encantada*”, exigente, moralizante e portadora de um “*sagrado vegetal*”, até certo ponto, limitado a uma clientela específica, oriunda de classes sociais “*mais abastadas*”¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Alguns estudos vêm demonstrando o fato de que, devido ao expansionismo udvista, a clientela atendida pela instituição tende a variar em decorrência do expansionismo da doutrina da floresta para as metrópoles do

Capítulo 07

Entre terapias, curas, tratamentos e legislações. As religiões da ayahuasca e o recobro da saúde

“Em poucas palavras, a experiência comunitária urbana com esse chá ao longo de décadas, sempre de forma positiva, nos autoriza a deduzir que o chá não é somente inofensivo à saúde: ele é, positivamente, benéfico à saúde. Ora, ninguém bebe um chá somente porque ele é inofensivo, mas, principalmente, porque ele é, de alguma forma, benéfico” (AFRÂNIO DE ANDRADE, 2008, p.03)

7. A legalidade brasileira da ayahuasca

Neste capítulo entraremos em contato com a tônica da cura e dos tratamentos envoltos nas doutrinas religiosas (“oficiais” e “extraoficiais”) brasileiras, que fazem uso ritualístico da ayahuasca. Para tal, se faz necessário um rápido levantamento histórico e bibliográfico, no concernente à legalidade do uso desta bebida no Brasil, incluindo seus processos de legitimidade social, que passaram – e ainda passam – por negociações e atritos com a sociedade vigente e suas leis voltadas ao controle de psicoativos (BALZER, 2002; GOULART, 2004; 2008; LABATE, 2004a; MACRAE, 2002; 2008).

Apesar do distanciamento que as irmandades mais tradicionais almejam manter das práticas espiritualistas destinadas ao recobro da saúde (vegetalistas e africanas) detectamos o surgimento de algumas pesquisas – nas áreas das ciências sociais e antropológicas – que vêm indicando a ocorrência de fenômenos relevantes, envolvendo os amplos níveis da prevenção, do acolhimento, do tratamento e, até mesmo, da cura, não apenas de usuários de psicoativos “*problemáticos*” ou dependentes, mas de todos os infortúnios capazes de assolar a humanidade. Os modelos terapêuticos atuam intersubjetivamente, tanto nos Centros tradicionais, quanto nas “novas unidades” (CEMIN *et al.*, 2000; LABATE, 2004a; GOMES, 2011; MERCANTE, 2007; 2009; 2013; RICCIARDI, 2008; LABATE *et al.*, 2009; LIRA, 2009a).

Também nos será permitido demonstrar parte da lógica dos modelos terapêuticos tradicionais e dissidentes que se desenvolvem num espaço complexo academicamente qualificado enquanto “campo religioso da ayahuasca”. Por fim, ainda nos será possível demonstrar a existência de alguns “novos modelos” destinados ao tratamento para abuso e dependência em psicoativos advindos de unidades místicas e religiosas oriundas do sectarismo existente neste campo religioso específico.

Goulart (2004) e Labate (2004a) compartilham da ideia de que o “campo ayahuasqueiro” se apresenta diante do fomento das três Linhas distintas (UDV,

mundo. Andrade (2002) aponta esta adesão da “classe média” como uma das limitações da UDV à “nova consciência religiosa”, pois a União não estaria disponível a outras “classes sociais”, tendo em vista, se tratarem de irmandades “fechadas” e reclusas, cujos Núcleos são erguidos em locais distantes das cidades, preferencialmente, próximos a paisagens naturais, sejam em sítios, chácaras e áreas litorâneas.

Barquinha e Santo Daime) e das Igrejas, Centros ou Núcleos, que surgiram subsequentes às dissipações. Cada Linha religiosa teve sua origem a partir do contato com o universo xamânico, vegetalista e seringalista amazônico; o que as faz compartilhar de algumas tradições em comum. Labate (2004a) ainda amplia a discussão ao anexar ao campo ayahuasqueiro o que ela chamou de “usos não convencionais” da bebida. Esses novos usos - estimulados por grupos identificados pela autora como “*neoayahuasqueiros*” - são elaborados por agrupamentos que, além de consumirem a ayahuasca, “reinventam” e “recriam” seus rituais e cosmologias influenciados pelas terapias *New Age*, por orientalismos, pela psicologia, por experimentalismos artísticos, pelo curandeirismo andino e pelas próprias religiões ayahuasqueiras tradicionais.

Goulart (2004) afirma que o campo ayahuasqueiro brasileiro manifesta-se conforme o conceito de “campo” de Bourdieu (1990, p. 119), para quem os “campos sociais”, sejam eles médicos, estéticos, políticos ou religiosos seriam espaços onde ocorrem inúmeros “jogos”, que envolvem disputas de poder na definição das regras destes jogos. As entidades ayahuasqueiras constituem partes distintas de um mesmo campo, que disputam entre si para definir “práticas ideais” referentes à “legitimidade” neste campo religioso. A análise antropológica do campo ayahuasqueiro, para Goulart (2004), torna-se possível mediante a demarcação de fatores externos, que nos remetem à estrutura social, e das interações intersubjetivas e intrínsecas, como relações de poder e força, que podem interferir nos grupos inseridos nesse campo.

As “regras do jogo” já foram lançadas, então cabe às entidades “*dançar conforme a música*”, procurando reforçar suas regras, tornando-se cada vez mais rígidas, institucionalizadas e de acesso restrito. As práticas simbólicas deixadas pelos fundadores são tidas como referenciais, por serem consideradas “*verdades únicas*” e incontestáveis e a legitimidade passa a ser alegada de acordo com essa proximidade tradicional (LIRA, 2009a). Logicamente, dentro desse jogo são comuns acusações entre os grupos e a disputa pelas legitimidades das irmandades que, na maioria das vezes, concorrem entre si jogando esse jogo do campo, pensado por Bourdieu (1990).

Obviamente existem àqueles que discordam dessas regras e interpretam as atitudes dos líderes representantes das irmandades como autoritárias, surgindo acusações internas aos grupos como, por exemplo, a de monopólio das verdades, rigor e intolerância para com os demais adeptos “subordinados”. Nestes termos, são formados focos de tensão, devido à insatisfação de alguns, mediante as relações de força e de poder dos líderes representantes, que nada mais fazem do que cumprir com as regras do

jogo. Verificamos que estes sistemas religiosos podem ser bruscamente afetados devido a fatores internos e externos geradores de dissipações (LIRA, 2009a; 2009b; 2011).

Filiamo-nos à proposta de Goulart (2004), que aplica o termo “dissidência” ao tratar dos grupos oriundos da fragmentação nas Linhas desse campo religioso. Segundo a autora, o termo é possível diante do recurso analítico referente aos novos grupos surgidos mediante conflitos e dissipações de um grupo anterior, portanto, nestas novas unidades, a simbologia original permaneça quase sempre inalterada e com poucas variações. A partir do próximo capítulo iremos nos debruçar etnograficamente numa dessas novas unidades – o Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim - em território alagoano, conquanto cabe-nos neste instante salientar, que, não apenas nesta irmandade pesquisada, mas noutros grupos independentes no Nordeste brasileiro a terminologia *neoayahuasqueiro* é constantemente criticada e estranha aos atores consultados nesta e em outras oportunidades (LIRA, 2009a; 2009b; 2010a; 2010b; 2011).

É neste sentido que optamos pelas terminologias dissidências, novos grupos da ayahuasca, novas unidades e novas irmandades para nos referirmos a tais “*Centros independentes*”, uma vez que representam expressões corriqueiras nas narrativas dos atores. O termo dissidência, por sua vez, não é direcionado a nenhum juízo de valor, nem tampouco se refira a *status* de autenticidade ou legalidade. Convém também ressaltar que a fragmentação inerente ao campo ayahuasqueiro amplia a gama de possibilidades culturais deste “*alcance divina*”, ao mesmo tempo em que fomenta as relações de um amplo tecido cultural vivo e alternativo (MACRAE, 2002; 2008).

7.1. O chá, a sociedade e a lei. A construção identitária no campo ayahuasqueiro

A partir do histórico do uso ritual da ayahuasca no Brasil detectamos diversas ambiguidades e conflitos, pelos quais passaram - e ainda passam – as religiões e demais Centros de culto delas derivados ou dissidentes. Apesar das distintas matrizes que compõem as irmandades consagradoras do chá, verificamos que todas têm em comum o fato de suas bases simbólicas e míticas serem particularmente norteadas pela ética cristã, mediante uma releitura xamânica de “princípios crísticos”.

Constatamos ainda a relevância de contextos históricos, políticos e econômicos, que permearam as fases consideradas “críticas”, porém fundamentais diante dos processos identitários envolvidos na constituição das três principais Linhas brasileiras, desde sua fundação, até os dias atuais. Averiguamos de início a persistência de perseguições jurídicas, políticas, religiosas e policiais às Casas de culto amazonenses do

Alto Santo (Linha daimista do Mestre Irineu) e da Barquinha (Linha espiritualista do Frei Daniel) já no início do século XX (ANDRADE, 1995; GOULART, 2004; 2008). A “base legal” destas afrontas destinava-se ao cumprimento do Código Penal de 1890 como prerrogativo de combate ao charlatanismo e ao exercício ilegal da medicina (MOREIRA, 1892; BARRETO, 1972; MACHADO, 1978; MONTERO, 1985; GÓIS DANTAS, 1988; PRANDI, 1996; GONÇALVES, 1999)¹⁷⁰.

Ações que aparecem historicamente como admoestadoras e estigmatizantes dos cultos de origem africana, desde o final do século XIX. No início do século XX, por sua vez, buscou-se ilusoriamente “preservar” e estudar uma suposta “*pureza africana*”, em contraposição às “*misturas distorcidas*” como parecia ser o caso da Umbanda, da Macumba, do Catimbó e demais cultos populares espiritualistas, cujos Centros foram – e, de certa forma, ainda são – importunados pela lei e pela sociedade abrangente.

Voltando-nos ao caso da ayahuasca, observamos que na segunda metade do século XX, especialmente, na década de 1970 – em tempos soturnos de Regime Militar – os Centros religiosos foram alvo de perseguições estimuladas pelas autoridades nacionais, tangencialmente, ações da Polícia Federal em áreas amazônicas para coibir o narcotráfico, mas também para perseguir um grupo bastante conhecido e estigmatizado na época; os usuários de psicoativos (GOULART, 2004; 2008). Nesta década, as investidas policiais e jurídicas nos territórios ayahuasqueiros tinham como desígnio o chá, considerado um “*alucinógeno*” pelas autoridades do país e seus usuários vistos pela ótica da “*drogadição*”, que se coadunava com o princípio militar da “*subversão*”.

Nestes tempos, o Alto Santo, a Barquinha, a União do Vegetal e o ICEFLU tiveram seus templos invadidos e seus representantes detidos pelas autoridades, devido ao fato de estarem distribuindo na Região um “*chá misterioso*”, ainda desconhecido da comunidade acadêmica, sendo suas características psicoativas vistas como “perigosas” frente à manutenção dos paradigmas de ordem estipulados pela. Neste sentido, a Linha daimista fundada pelo Padrinho Sebastião (o atual ICEFLU) dado seu caráter agregador e eclético, o qual incluía em seus ritos: símbolos, hábitos e pessoas comuns aos centros urbanos mundiais, aparece como uma das mais importunadas juridicamente.

No capítulo anterior, vimos que uma das características pretéritas desta matriz ayahuasqueira – além da adesão de práticas de matrizes africanas – foi o fato dos adeptos adotarem a *Cannabis sativa* em ritos específicos, onde a planta deixou de ser

¹⁷⁰ Tal qual foi apresentado em nosso quinto capítulo.

denominada “*maconha*”, passando-se a chamá-la de *Santa Maria*; um sacramento tradicionalmente legítimo, que, assim como o *Daime* e outras “*plantas de poder*” podiam ser utilizadas conscientemente com propósitos religiosos e até mesmo terapêuticos (MACRAE, 2002; 2008; GOULART, 2004; 2008; LABATE, 2004a).

Lembremos também que o Padrinho Sebastião – já na antiga sede situada na Colônia Cinco Mil – recebia de “*bom grado*” os *mochileiros* vindos do Sul e do Sudeste do país e parte do exterior, os quais representavam o estereótipo específico daquele público perseguido e estigmatizado na década de 1970. Neste contexto político repressivo e opressor, obviamente, os “*hippies da Cinco Mil*” não escaparam das opugnações da Polícia Federal, que tiveram início no território já no ano de 1976. Em 1981 a PF encontrou algumas plantas da *Santa Maria* na Cinco Mil; fato que acabou levando ao encarceramento temporário do Padrinho Sebastião (GOULART, 2004).

Os autores demonstram que este e outros eventos envolvendo a Linha de Sebastião - e reforçados pela “mídia alarmista” – fizeram com que a irmandade ficasse cada vez mais estigmatizada, tanto no campo ayahuasqueiro, quanto na sociedade como um todo, uma vez que as contingências do ICEFLU levaram à Divisão de Medicamentos (DIMED) a enquadrar o chá na lista das substâncias interditas por lei (lá ficando durante seis meses), obrigando em 1985 o antigo Conselho Federal de Entorpecentes (COFEN) à suspensão da distribuição da bebida em todo o Brasil.

Paralelo a isso, em 1986 acompanhamos a criação do Departamento Médico Científico da União do Vegetal (DEMEC/UDV), que surgiu com o propósito de atuar junto ao COFEN diante de estudos de casos envolvendo o consumo da ayahuasca no Brasil, particularmente, na UDV; instituição religiosa, que ao longo do período proibitivo pressionou o COFEN a estabelecer, no ano de 1987, um “Grupo de Trabalho” voltado ao estudo científico do fenômeno do chá nas principais tradições em territórios amazônicos (Acre e Amazonas), mas também no Estado do Rio de Janeiro. As conclusões preliminares trazidas por este pioneiro parecer oficial já apontavam os vários contextos e usos ritualísticos da ayahuasca como inofensivos à saúde, além do que os participantes do GT concluíram que os Centros brasileiros traziam implícita uma ética cristã ancorada em princípios morais condizentes aos valores da sociedade civil¹⁷¹.

Após o relatório de 1987 do COFEN, a ayahuasca foi retirada pela DIMED da lista de substâncias proscritas, estando seu uso legalmente restrito a fins religiosos e

¹⁷¹ Além dos participantes nutrirem “*hábitos saudáveis*”, consciência ecológica e respeito pela natureza.

ritualísticos. Observamos o fato de que durante e após o período da proibição nacional, mesmo que temporária da ayahuasca, os conflitos e trocas de acusações tornaram-se ainda mais constantes neste campo religioso (MACRAE, 2002; 2008; GOULART, 2004; 2008; RICCIARDI, 2008; LIRA, 2009a). No ano de 1991 as Casas de culto ayahuasqueiras brasileiras assinaram uma “*Carta de Princípios das Entidades Usuárias da Ayahuasca*”; um documento informal, mas que já sinalizava – dentre as próprias irmandades – a necessidade da criação de códigos e regras específicos para o consumo e administração deste chá. Dentre as reivindicações da carta destacam-se pautas relativas ao não uso de outras substâncias aquém da beberagem, além do fato dos Centros buscarem manter o distanciamento da imagem curandeirística e não ministrarem o chá a sujeitos com problemas psíquicos, mas também alertando para a inviabilidade do comércio e do turismo envoltos da substância (LABATE, 2004a).

Ainda por volta de 1993 o Departamento Médico e Científico da UDV iniciou uma série de pesquisas (de cunho biológico, farmacológico e psíquico) dentre seus adeptos, por meio do “*Projeto Hoasca*”, cujos dados foram apresentados na “*I Conferência Internacional dos Estudos de Hoasca*”, sediada na cidade de Manaus no ano de 1995 (GROB *et al.* 1996; 2002; BALZER, 2002).

Em 2004 o antigo Conselho Nacional Antidrogas- atual Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas- emitiu um parecer oficial favorável às irmandades, ratificando juridicamente o uso religioso da beberagem, baseando-se no direito constitucional brasileiro de livre exercício do culto e da fé (MACRAE, 2008). Todavia, no parecer do CONAD foi realçada a exclusividade religiosa e ritualística, que precisa ser mantida perante o “resguardo tradicional” do consumo e distribuição da substância.

Neste mesmo ano, o CONAD promoveu um “Grupo Multidisciplinar de Trabalho” (GMT) para averiguar *in loco* a legitimidade do uso do chá. Com o objetivo de se aproximar das várias lógicas inerentes aos usos contemporâneos da substância o GMT foi composto por profissionais de variadas áreas científicas – biológicas, humanas e sociais – acompanhados por representantes de grupos tradicionais, mas também das novas unidades do campo ayahuasqueiro. Como resultado dos estudos deste Grupo de Trabalho, foi emitido um relatório da situação das Casas de culto no Brasil, assim como reforçadas algumas premissas para a administração regulatória deste sacramento.

No que toca à participação de crianças, adolescentes e mulheres grávidas nos cultos – uma das grandes polêmicas envoltas destas religiões - o GMT averiguou a inexistência de quaisquer danos psíquicos ou cognitivos neste público específico,

fazendo valer a prática constitucional do livre exercício religioso, cabendo aos pais e responsáveis escolherem ou não ministrarem a substância aos seus filhos, desde que tal consumo ocorra dentro de atmosferas ritualísticas. O parecer deste GMT reforçou a não ofensividade do chá para a saúde humana, porém relatou não encontrar “indícios científicos” – neste caso no concernente aos estudos biológicos, farmacológicos e psíquicos, deixando-se de lado os achados das ciências socioantropológicas – que comprovassem a “eficácia terapêutica” do chá (MERCANTE, 2007; 2009; 2013).

Desta feita, o GMT do CONAD regularizou oficialmente o uso da bebida, conquanto fossem lançadas algumas ressalvas, dentre as quais a exclusividade dos fins e meios religiosos de uso, a contra indicação do consumo do enteógeno por parte de infortunados mentais e outros sujeitos usuários de “medicações controladas”, além de usuários sob o efeito de outros psicoativos, sejam os mesmos lícitos ou ilícitos. Foram interditadas – desta vez juridicamente - práticas de venda ou turismo ayahuasqueiro, além do fato dos grupos evitarem divulgar seus processos de cura com o chá, posto que a “eficácia” do mesmo ainda não teria sido – se é que algum dia o será - “cientificamente comprovada”, nos modelos exclusivamente biomédicos, farmacológicos e psíquicos.

Mesmo com os termos dos trabalhos do GMT do CONAD e a regulamentação nacional da ayahuasca, a União do Vegetal permaneceu com suas análises psíquicas e biomédicas junto ao DEMEC, publicando seus achados por meio de Conferências e Encontros Internacionais, quase sempre, exclusivos aos seus sócios (BALZER, 2002). Os pesquisadores vêm demonstrando que o caráter racionalizante udvista, por um lado permitiu a atuação histórica da instituição nas causas militantes de “*comprovar cientificamente*” as benéficas do chá, interferindo e norteando os processos envoltos da legalidade da bebida no país. Porém, por outro lado, os mesmos autores sinalizam para o fato das turbulências inerentes ao próprio campo ayahuasqueiro absorvido em conflitos e trocas de acusações, especialmente, advindos dos Núcleos da UDV, quando o assunto é a legitimidade e o rebaixamento moral de outras tradições comuns ao campo religioso.

Alguns autores refletiram sobre as posturas udvistas no campo ayahuasqueiro pela ótica do “autoritarismo”, mesmo porque seus pressupostos repousariam em fundamentos etnocêntricos, cujo dogmatismo esboça um ideal de intolerância para com as outras irmandades consagradoras da ayahuasca no Brasil. Para Andrade (2002, pp.607-612) e MacRae (2002, p.501), os sistemas udvistas parecem “*caminhar na contramão da história*”, no sentido em que se propendem ao reforço das diferenças, negando os procedimentos dos grupos congêneres, desmerecendo suas práticas, assim

como caricaturando seus adeptos, num tom público e político de menosprezo e censura. Esta ilusória “supremacia udvista” tem origem em seus próprios mitos “cosmogônicos” e “de origem” (ELIADE, 1998), que identificam na tradição a presença absoluta da “*verdade divina*”, supostamente envolta dos “*mistérios do chá*”.

Esta visão autocentrada de mundo faz com que os udvistas vejam outras práticas religiosas como farsas, heresias e “*obras de curiosos*”, não tendo a obrigação mítica de tolerá-las (ANDRADE, 2002; MACRAE, 2002). A simples dúvida de preceitos doutrinários surge como sinal de desconfiança e fraqueza do adepto desta tradição, que, ao seu modo, engendra formas específicas de intolerância religiosa, não sendo complacente com as críticas a ela destinadas e desconfiando de análises sobre a religião advindas de âmbitos estranhos aos domínios institucionais (ANDRADE, 2002). Neste sentido, a nosso ver, a UDV impõe barreiras a uma nova forma emotiva e visceral da experiência religiosa (como ocorre nas Linhas daimistas e na Barquinha), instituindo uma relação burocrática, institucional e racional com o fenômeno religioso.

Críticas maiores são tecidas por Macrae (2002, p.497) ao debruçar-se sobre os posicionamentos radicais dos udvistas – e de certa forma de alguns pesquisadores atuais – relativos ao discurso da “pureza” de certos cultos ayahuasqueiros em detrimento de outros; um discurso, aliás, bastante comum às práticas da UDV. De fato, concordamos com MacRae (2002), quando acompanhamos na atualidade o fomento – em campo religioso - de algo há tempos superado no universo africano no Brasil desde o século precedente, quando adeptos e antropólogos ainda buscavam a ilusória “pureza” dos cultos de matriz *jeje-nagô*, deixando-se de lado, além de tudo, a análise qualitativa dos saberes considerados “impuros” e “deturpados”, como aparenta ser o caso atual das novas unidades ayahuasqueiras, cujo estudo encontra-se limitado a alguns Núcleos independentes da Região Nordeste (LIRA, 2009a; 2009b; 2010a; 2010b; 2011; MARTINS, 2011; BITTENCOURT, 2015) e Sudeste (LABATE, 2004a).

Empreendemos estudos nas novas unidades, basicamente, por acreditarmos que os movimentos culturais são encadeamentos repletos de transformação e movimentos criativos, uma vez que não enxergamos os processos sociais como algo estanque ou engessado num ideal de pureza e intocabilidade históricas, muito pelo contrário. Observamos como inevitáveis os contatos e as permutas dentre os agrupamentos humanos, inclusive, chegamos a considerar tais movimentos de intercâmbio pela lógica das variedades culturais hábeis aos encadeamentos mutáveis das culturas em ação.

Alentados por esta perspectiva somos incapazes de alegar a existência de qualquer tipo de “pureza”, supostamente existente neste ou em qualquer outro campo religioso.

No decorrer desta tese veremos que apesar da alegada “impureza” destinada à prática dos novos grupos da ayahuasca verificamos que os mesmos não deixam de consagrar a substância controladamente, estimulando sentimentos místicos, exaltando processos espirituais, seguindo e reinterpretando, ao seu modo, as “*santas doutrinas*”, sempre hábeis à promoção de profundas transformações na vida e na visão de mundo de certos atores, antes considerados apegados às coisas materiais, incluindo a reformulação de antigos hábitos, “vícios” e convicções. Uma mudança que parece ocorrer com a continuidade da participação dos sujeitos nos grupos de culto.

Sendo assim, procuraremos não nos concentrar nas divergências encontradas neste campo complexo e indizível, porém nos cabe concentrar-nos nas semelhanças compactuadas entre unidades tradicionais e atuais. Semelhanças tais, que nos indicam o fomento de propósitos éticos particulares, que fazem com que os seres humanos ingiram uma “*substância mágica*”, fornecendo-lhes estados de consciência peculiares referentes à compatibilidade de um sentimento em comum – com o cosmos, com o mundo, a natureza e a sociedade - que aguça a essência humana, fazendo com que o ayahuasqueiro vislumbre a existência de vários caminhos que podem levar à saúde, à salvação e à iluminação. O êxtase da ayahuasca seria em sua essência agregador e não separatista, de modo que “*ensina*” aos seus adeptos o não julgamento de seus semelhantes, reforçando a união e o respeito que precisam existir entre grupos usuários da ayahuasca, mas também de outros enteógenos.

7.1.2. As religiões da ayahuasca e seus modelos de terapia

As tônicas relativas ao tratamento e a cura para infortúnios propiciados por religiões ayahuasqueiras brasileiras vêm sendo investigadas pela literatura antropológica. Os estudos destinam-se ao tratamento tradicional de patologias físicas e mentais, incluindo fenômenos relativos à prevenção e ao tratamento para o uso, o abuso e a dependência em psicoativos. Sendo a dependência considerada aqui como uma doença (salvo seu caráter moral) e o uso de “*psicoativos profanos*” algo danoso ao organismo e ao espírito dos usuários, nós podemos detectar que o *modus operandi* envolto da cura e do tratamento costuma ser semelhante para todas as patologias, mesmo porque o recobro depende da vontade de mudança nutrida pelos atores.

Há, na reflexão de autores e atores envolvidos nesta temática, forte ênfase na promoção do autoconhecimento dos sujeitos, de modo que a mudança comportamental de muitos leva a um tipo de “*metamorfose*” referida como “*verdadeira mudança*”, que vem acompanhada pelo afastamento de hábitos vistos como “*indevidos*” - incluindo não só o abandono do uso ou do abuso de *psicoativos profanos* – frente a todos os âmbitos na vida do sujeito, que passa a ser revista pelo mesmo e reformulada mediante o auxílio das propriedades do chá, sempre aliadas à doutrina de uma irmandade religiosa.

Cemin (2002) contempla a importância terapêutica do *Santo Daime* como pilar material e simbólico, que favorece o arcabouço crucial frente às vivências religiosas dos daimistas, sendo por ela visto como um, dentre inúmeros “produtos sagrados” provenientes da Floresta Amazônica. Uma bebida que foge ao sentido “profano” e capitalista adquirido pelos itens mercadológicos. Ela identifica dentre os daimistas do Alto Santo a ingestão de doses diárias e moderadas do sacramento, como forma de tratar patologias físicas e espirituais, mas também como tentativa do sujeito se proteger (“*daime de guarda*” com função de talismã) e conhecer-se melhor, através de um processo por eles denominado de “*estudo fino*”. A terapêutica do *Daime* – pelo menos na Amazônia – coadunar-se-ia aos saberes populares sobre plantas medicinais, quase sempre utilizadas na forma de infusões, chás, tinturas, banhos e florais.

Na Barquinha, Araujo (1999; 2002), Oliveira (2002) e Mercante (2000a; 2000b; 2006) asseveraram as atividades míticas e ritualísticas desta religião, ao voltar-se para uma ação de “*cura coletiva*” reconhecida como sendo oriunda da superior ordem dos Freis e Frades franciscanos, cujas almas quando evocadas, voltam-se ao exercício da caridade. Devotos e espíritos dedicam-se, por intermédio da incorporação, ao auxílio dos infortunados, utilizando-se de preces, passes, *Salmos*, danças, estados ampliados de consciência, consultas e demais performances após o consumo da *Santa Luz*.

De todas as matrizes ayahuasqueiras tradicionais, a Barquinha apresenta-se aparentemente como a “mais sincrética”, ou melhor - como diria Araújo (1999; 2002); Mercante (2000a; 2000b; 2006) e Oliveira (2002) – “mais eclética”, por se permitir ao diálogo com vários modelos religiosos e culturais, incluindo as Pajelanças, o Kardecismo, o Catolicismo e todo um universo afro-índio-brasileiro já percorrido em nossos capítulos anteriores. Este sistema simbólico, que destaca a relevância das obras de caridade de São Francisco das Chagas, também propicia um complexo agrupamento devocional, posto que, nos espaços de culto, podemos observar estátuas e iconografias

de seres subaquáticos e antropomorfizados, tais quais sereias e demais *Encantados* dos rios ou dos mares, assim como Caboclos, Pretos-Velhos e “metais místicos”.

Aqui vigoram as leis e as hierarquias tocantes ao conceito de *evolução espiritual*, estando os *Encantados batizados* em estágios *menos evoluídos* do que, por exemplo, os espíritos do Cristo e sua confraria de santos católicos. Os seres “*menos evoluídos*”, porém batizados, por terem sido doutrinados, são acionados frente ao auxílio das “*forças da luz*” na assistência dos suplicantes vivos e não vivos.

Na Barquinha é comum que fiéis e visitantes recebam consultas dos médiuns das Casas, incorporando entidades nos seus “*gabinetes*” (*Congás*), onde o *paciente* deita-se em esteiras à espera da atuação dos *Aparelhos* (corpos dos médiuns) a incorporar Caboclos, Pretos-Velhos e demais guias, cujas consultas e recomendações ocorrem durante todo o processo ritualístico. Araújo (1999; 2002) e Mercante (2000a; 2000b; 2006) alentam para as representações envoltas dos conceitos de saúde e doença na Barquinha, chegando à conclusão de que, para os praticantes desta religião, toda e qualquer patologia refere-se à condição espiritual do sujeito. Noções de *equilíbrio* e *desequilíbrio* são comuns neste universo cercado por energias cósmicas causadoras de distúrbios, mas que também podem ser acionadas e canalizadas em prol da cura.

O tratamento na Barquinha - antes da atuação médica sobre o corpo fisiológico em estado patológico - é destinado à canalização das “*Forças Astrais*”, no intento de acionar e melhorar os outros corpos inerentes à existência e que se estendem para além da materialidade. Neste sistema de crenças, o trabalho médico chega a ser considerado enquanto complementar ao Trabalho espiritual, visto que, para eles, a medicina cuida daquilo, que, como um todo, “*não vai bem*” na vida e no *Aparelho* do sujeito, sendo, justamente este todo complexo, que o processo ritual propende-se a assistir e reorientar.

Araújo (1999; 2002) e Mercante (2000a; 2000b; 2006) ainda aludem para a continuidade do processo tradicional da cura, mesmo após o falecimento dos atores, pois os comparsas da Barquinha creem na hipótese de que, caso o espírito chegue a desencarnar sem ter sido “*devidamente doutrinado*”, há expectativa de que o mesmo possa “*se doutrinar no plano espiritual*”. Em casos funestos, onde não houve possibilidade de remissão ou cura, o falecido permanece com sua patologia após a morte, sendo curado apenas ao alcançar a “*luz da doutrina*”.

A origem dos infortúnios pode ainda ser postergada a fatores extrínsecos ao sujeito, algumas vezes sendo remetida à atuação zombeteira de espíritos “*sem luz*” que, na Barquinha são conhecidos por “*Eguns*”. Nos ritos que buscam o recobro do *paciente*

é comum a identificação e a posterior apoderação sobre estes seres, que operam a obsedar, afligindo a vida dos suplicantes. Ao serem identificados e capturados, os *Eguns* passam por processos de doutrinação, pois apenas mediante a concretização da mesma é que se torna possível separar o zombeteiro do infortunado. Esta, segundo os pesquisadores, seria uma característica exclusiva da Linha da Barquinha no campo ayahuasqueiro brasileiro, tendo em vista que as outras Linhas – daimistas e udvistas – tendem a ordenar os infortúnios em relação ao comportamento dos sujeitos nessas ou em outras vidas, embora, precipuamente, na Linha do ICEFLU os fenômenos relativos ao transe de incorporação e influência de zombeteiros não sejam descartados.

De todas as tradições inerentes a este campo religioso, a Linha doutrinária fundada pelo Padrinho Sebastião (ICEFLU) é, sem dúvida, a mais investigada pelos antropólogos e demais cientistas sociais, principalmente, em se tratando de concepções e eventos referentes às tônicas voltadas à saúde, à doença, à cura e aos tratamentos tradicionais para o recobro nutridos pelo uso ritual da ayahuasca. Interessante é notar, que mesmo partindo de métodos e premissas teóricas distintas, os pesquisadores vêm demonstrando considerações análogas, tendo identificado respectivamente a doença e a saúde como resultados de transgressões e da obediência às leis espirituais e sociais, sendo a cura vista como o auge de um processo reestruturador, fazendo com que o indivíduo encontre o *equilíbrio*, nas ordens místicas, psíquicas e sociais.

A instituição parece exigir de seus adeptos uma rigorosa regeneração ética atrelada a uma postura moral repleta de ordenamento e compromisso, promovendo a retomada da integridade física e espiritual dos infortunados. Para os adeptos, a situação física do *Aparelho* revela a condição metafísica do espírito, além do que, muito parece indicar sobre a qualidade das conexões mantidas entre o sujeito e o meio intersubjetivo por ele habitado. Busca-se nessa doutrina o alcance do *equilíbrio* nos complexos contextos biológicos, psicológicos, sociais e espirituais, na tentativa de “*deixar fluir a energia*” para dentro e para fora do corpo, posto que, a doença física costuma manifestar-se devido ao bloqueio destes vitais “*fluxos energéticos*”.

Foi Monteiro da Silva (1983; 1985) quem constatou pioneiramente a possibilidade analítica frente à compreensão dos conceitos daimistas de corpo, saúde, padecimento e alívio propiciados pelos Trabalhos no Santo Daime. Este autor também foi pioneiro, ao detectar - na doutrina do ICEFLU - uma espécie de transe xamânico compactuado grupalmente, no intento de desenvolver e manter o que os daimistas chamam de “*corrente espiritual*”; um elo metafísico, que costuma ser estabelecido entre

seres astrais e os comparticipes de um ritual daimista. Assim procedendo, Monteiro da Silva (1983; 1985) enfatizou a relevância do coletivo para o alcance do recobro dos desditosos. A pertinência do grupo para a cura não se restringe aos adeptos em sua irmandade religiosa, sendo estendida para além das fronteiras das Igrejas, chegando a abarcar amigos, vizinhos e parentes mais próximos na vida do suplicante.

La Roque Couto (1989; 2002) definiu esta doutrina e seus ritos como sistemas imersos numa rígida ordem cósmica e institucional hábil a promover, nos neófitos, fenômenos de profunda transformação identificados pelo autor como “mortes simbólicas”. Os “*soldados do exército da Rainha da Floresta*” (recrutado por mulheres) e do “*Mestre Império Juramidam*” (composto por homens em batalhão) louvam as divindades, combatendo o mal e as “*forças corrosivas*”, cumprindo rígida disciplina militar, estando sempre atentos aos mínimos detalhes de sua aparência corporal e existência mundana, buscando o alcance da ordem e do aperfeiçoamento de seus *Aparelhos* em plena consonância com leis humanas e cósmicas.

O autor também identificou no ICEFLU o fomento de um tipo peculiar de “xamanização coletiva”, onde cada participante do rito tem ampla possibilidade de experimentar o “*voo da alma*”, ou *Miração*, por intermédio dos estados de consciência ampliados, tornando-se, mesmo que momentaneamente, “xamãs em potencial”. A observação da estética simbólica e mitológica expressa nas indumentárias dos daimistas, assim como nos seus movimentos corporais durante os efeitos da *Miração*, além do empenho no estudo dos Hinários foram fatores preponderantes, que fizeram o autor qualificar este sistema de crenças como propulsor de ordenamento dos sujeitos nos planos místicos e materiais. Posição teórica prosseguida por Groisman (1991; 1999), mediante a compreensão da função assumida pelas patologias diante da lógica daimista.

A doença aqui seria posta em evidência, onde se procura fomentar condutas específicas, que seguem à risca um rígido código de ética. Para Groisman (1991; 1999), o daimista convicto costuma se policiar nos seus pensamentos, ações, hábitos e palavras, no intento de conseguir “*sintonizar as energias positivas*” e consequentemente atrair para si “*coisas positivas*”, evitando-se “*costumes indevidos*” (como a “*má alimentação*”, o consumo de bebidas alcoólicas e outros psicoativos), sentimentos de ódio, julgamentos precipitados, rancor, fúria, vaidade, vingança e outras atitudes indevidas, porém hábeis a atrair a negatividade, que traz consigo doenças para a vida do daimista. A “doença desequilíbrio” é vista como resultado da desarmonia entre as leis dos homens e as leis universais. Das transgressões surgem as patologias, de modo que o

recobro da saúde exige do adepto um constante exercício na busca por reflexão e autoconhecimento atingidos, antes de tudo, a partir da vivência intersubjetiva.

O *Daime* como entidade viva— transubstanciada na vontade do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião e da *Rainha da Floresta* - provê a aceleração dos mecanismos, que preveem relações de causa e efeito, tendo por objetivo o modelamento da condição de pessoa. O desvio e a “*má conduta*” são indicadores da aflição, facilitando a atuação de entes “*menos evoluídos*” a provocar desordens, dentre as quais as patologias expressas no *Aparelho*. A doença - que traz o sinal da “*rebeldia*” e da “*desobediência*” - pode ser purgada, assim que concretizada a correção disciplinar para alcance e manutenção da ordem, estando à origem dos males situada na esfera psíquica e espiritual.

Conforme Groisman (1991; 1999), as *Mirações* propiciadas pela consagração do *Daime* - atreladas aos ritos e suas performances na doutrina - favorecem mecanismos efetivos de diagnose, onde o próprio sujeito consegue vislumbrar sua patogênese, nas mais variegadas situações de vida, onde o *equilíbrio* e a *harmonia* foram rompidos. A “pedagogia daimista” permite-se ao fundamento de um modelo de conduta para o alcance da cura, onde a premissa inicial reside na prática cristã e caridosa do perdão.

Outra análise relevante - e que frisa a pertinência curativa advinda dos modelos daimistas do ICEFLU - encontra-se presente nos escritos de Peláez (1994), ao debruçar-se sobre similaridades e divergências hipoteticamente encontradas entre Centros daimistas rurais e urbanos, especialmente, em se tratando de representações sociais destinadas aos conceitos de saúde, cura e doença. Ela chegou à conclusão de que as Igrejas do ICEFLU, situadas nas proximidades dos centros urbanos, contrariamente àqueles Centros imersos em Zonas Rurais, propendiam-se a atrair fieis advindos de classes sociais “mais abastadas”, escolarizados e capazes de esclarecer, para si e para os outros, princípios ao mesmo tempo científicos e místicos; hábeis a explicar os infortúnios. O daimista em condição citadina conheceria e utilizaria as concepções - por compactuar do *hábitus* - da classe médica, assim como o conhecimento de ideologias e teorias de ordem mística e esotérica, condição, aliás, completamente díspar daquela encontrada dentre daimistas situados em Igrejas mais distantes das urbes brasileiras.

Mas nem só de discrepâncias vivem os Centros do ICEFLU, pelo menos no que se refere aos conceitos sobre o corpo humano e seus estados de normalidade ou anormalidade. O fato é que, próximos ou distantes da Floresta e demais Zonas Rurais, Peláez (1994, pp.70-77) identificou um “dualismo universal” fomentado pela doutrina em relação às condições patológicas, existindo uma concórdia referente à divisão

binária, mas ao mesmo tempo complementar, entre males biológicos e astrais. Doenças consideradas leves ou moderadas, e de curta duração, são identificadas em suas causas materiais e fisiológicas, enquanto que patologias mais graves parecem ser destinadas à condição espiritual do sofredor, que pode encontrar-se em estado de desproteção e até mesmo “*vulnerabilidade metafísica*”. Para os daimistas, o desaparecimento dos sintomas físicos não indica necessariamente o alcance da cura, além do que - assim como na Barquinha - o desencarne do sujeito não é indicativo de recobro, pois a doença continua no espírito do sofredor a vagar por planos astrais.

Segundo a doutrina do ICEFLU, o *Aparelho* afetado espiritualmente ficaria à mercê de males físicos e biológicos, sendo a cura vista para além da expurgação dos sintomas da malignidade, concretizando-se ao longo do alcance da mudança daquelas condutas causadoras de males físicos e espirituais. Um corpo doente - espiritualmente e materialmente falando - representaria uma oportunidade singular ao daimista para “*se conhecer melhor*”, refletindo sobre si e sobre os outros a partir do exercício do autoconhecimento. Nestes termos, a remissão, que vem acompanhada pela cura torna-se possível pela *purgação*; catarse fisiológica (identificada como *peia*) – que no raciocínio de Monteiro da Silva (1983; 1985), Peláez (1994), Groisman (1999) e Okamoto da Silva (2002) – se dá a partir de vômitos, diarreias e choros após a ingestão do Daime, no propósito de “*limpar o Aparelho*” para que o mesmo possa alcançar a “*Graça Divina*”.

Das reflexões de Peláez (1994), detectamos que a terapêutica daimista modela os sujeitos rumo ao alcance de uma nova identidade auferida através de potentes transformações e mudanças no *ethos* e nas visões de mundo pactuados pelos sujeitos antes de tornarem-se daimistas, quando paulatinamente vão aderindo aos pressupostos da doutrina. Groisman e Sell (1996) desenvolveram a reflexão de que as moléstias também representam para a doutrina “*nós psíquicos*” capazes de serem “*desatados*” com o tempo e com o querer individual, mediante autoconhecimento e disciplina, advindos do estudo de si no desenrolar dos Trabalhos espirituais. Os sistemas terapêuticos daimistas não teriam finalidades alopáticas, tendo em vista que não se pretendem à expurgação miraculosa de sintomas, embora seja o *Daime* uma “*medicina universal*”, que tudo consegue sanar a depender do esforço individual e coletivo.

Outra produção significativa é a dissertação de Rose (2005), que teve por objetivo a investigação das relações intersubjetivas atreladas aos processos terapêuticos de uma Igreja daimista situada em Santa Catarina, cujos adeptos a classificavam enquanto um “*Centro de cura*”. Rose (2005) identificou, no território, a presença de

atores pertencentes às áreas de saúde, buscando elucidar princípios e categorias envoltos das noções de cura, saúde e doença, levando em conta o papel e as representações cultivadas por daimistas inseridos profissionalmente no cuidar e no tratar. A autora indicou a inter-relação mantida entre a espiritualidade e a terapia - fornecida por este modelo específico e local do ICEFLU - vistas pelos adeptos como dimensões complementares. Ela também descreveu a ocorrência simultânea e convergente de um movimento peculiar de “terapeutização da espiritualidade”, ao mesmo tempo em que lhe pareceu ocorrer uma “espiritualização da terapia”.

A autora lançou mão da hipótese da existência de um “*continuum* espiritual terapêutico”, que acomoda, em um de seus extremos, os conhecimentos terapêuticos compactuados pelos devotos advindos da área de saúde, enquanto na outra extremidade, repousaria a doutrina daimista, continuamente a balizar os dois sistemas simbólicos. Deste movimento circulariam valores, saberes e representações oriundos de ambos os extremos de tal *continuum* específico. Desta feita, os saberes daimistas poderiam ser compreendidos sob a ótica complexa dos cuidados para com a saúde existentes em tempos contemporâneos, sejam os mesmos oficiais ou tradicionais, pois o *continuum* permitir-se-ia à reinterpretação de novas e antigas concepções sobre o corpo e a espiritualidade retroalimentadas por saberes médicos e paramédicos.

A Linha udvista – fundada pelo Mestre Gabriel – foi inicialmente investigada por Andrade (1995), que identificou seus Núcleos como “comunidades terapêuticas” e até mesmo “oásis transcendentais” contemporâneos, por representarem locais de culto, que se propendem à transmutação da experiência existencial dos adeptos, assim como suas pretéritas bases referenciais, uma vez que estipula na vida dos atores o seguimento de um novo paradigma conceptual. Com a continuidade nas Sessões udvistas, os professores são incentivados a viverem conforme uma nova simbologia existencial fomentada e praticada pelo sistema hierárquico da doutrina, que se apresenta como portentosa estrutura a serviço do acolhimento e do aconselhamento de seus seguidores.

O chá *Hoasca* nos modelos da União do Vegetal é visto, a priori, como agente doutrinador e não curador, mesmo porque mestres e demais seguidores da tradição têm plena ciência de que a “*sagrada bebida*” não fornece salvação imediata para ninguém. Ela apenas propicia, aos seus consumidores momentos loquazes para a concentração e a meditação; instantes nos quais o *Vegetal* - transubstanciado na figura do Mestre Gabriel - pode atuar nos organismos, doutrinando paulatinamente os seus comungantes.

Andrade (1995; 2002) ratificou não existir nenhum tipo de sincretismo nos sistemas da UDV, assim diferenciando-o de outros modelos religiosos ayahuasqueiros, dado que este sistema de crenças específico objetiva alcançar o princípio da unificação e da união, não só de plantas (cipó *Mariri* e folha *Chacrona*), mas de pessoas e ideologias, em prol do princípio da *cientificação*, bastante caro à doutrina. A inclusão de pressupostos kardecistas no universo udvista - especialmente os conceitos de *evolução espiritual* e *lei do carma*¹⁷² - instituiu historicamente maior rigidez no sistema religioso, ao estabelecer uma hierarquia, ao mesmo tempo humana e cósmica.

Outro trabalho, na área das ciências sociais a respeito da Linha udvista e seu modelo terapêutico subliminar, se faz presente na dissertação de Ricciardi (2008), que se dedicou aos processos udvistas voltados às experiências de transformação, alívio e cura de infortunados, tangencialmente, no que toca aos usuários de “*psicoativos profanos*” em estados de uso, abuso e dependência. Ela afirma ser o *Vegetal* um veículo capaz de sanar moléstias e amparar sofredores, contudo sua função esteja relacionada aos princípios condizentes com os cuidados para com a saúde e o corpo, agindo por meio da prevenção, mediante contínua transmissão de conhecimento. Ela ressalta, que mesmo não sendo a cura o foco central da doutrina udvista, ela permeia o universo cosmológico desta instituição, desde sua fundação, uma vez que a tônica do recobro se faz presente – como vimos anteriormente - nas *Chamadas*, nas *Histórias* e nas próprias ações curativas desenvolvidas ao longo da vida de seu fundador; o Mestre Gabriel.

Tanto a cura, quanto o recobro da saúde na UDV estão atrelados ao conceito de *merecimento*; pressuposto relacionado aos princípios da *lei cármica*, mesmo porque patologias são tidas como resultados de infrações – nesta ou noutras vidas – de alguns sujeitos, que precisam passar por certo nível de sofrimento a fim de adquirirem aprendizado das situações conflituosas, em benefício do alcance da *evolução espiritual*. Esta cósmica representação udvista das doenças enquanto transgressões se estende aos “*comportamentos indevidos*” dos adeptos em suas vidas cotidianas, que podem levar ao surgimento de moléstias, quase sempre remetidas ao apego do sujeito às coisas materiais, à manutenção de “*posturas imorais*”, ao fomento de “*sentimentos negativos*”, à ingestão do que se considera uma “*má alimentação*”, fora o consumo de álcool, tabaco e outros psicoativos; enfim, todo um conjunto de influxos desregulados plausíveis à gerência de cenários de *desequilíbrio* em todas as esferas da vida do udvista.

¹⁷² O conceito de reencarnação udvista é inspirado na *lei do merecimento*, que já seria uma reinterpretação cultural da *lei do carma* professada há séculos por religiões de matriz oriental.

Uma das formas efetivas para o descarrego de todas as “*más energias*” acumuladas no organismo e no espírito – tal qual também compactuado pelas doutrinas daimistas – manifesta-se na forma de *peias* ao longo das *Sessões*. Ricciardi (2008) demonstrou, que a *purgação* após o consumo do chá é vista como “*merecido castigo*”, pois a *Burracheira* tende a manifestar nos fiéis sensações desagradáveis do ponto de vista orgânico e psíquico. A *peia* surge na forma de náuseas, vômitos e choros; sensações acompanhadas por momentâneos sentimentos de angústia psíquica, desespero e arrependimento. Nestes instantes de *purgação* os udvistas identificam as causas de seus males, muitas vezes, por eles mesmos desconhecidos. Ricciardi (2008) indicou que alguns dos interlocutores chegaram a detectar, durante os ritos com o chá, a presença de enfermidades, precocemente descobertas e tratadas há tempo pela medicina oficial.

A autora fez questão de frisar que tais fenômenos adquirem nos contextos udvistas características positivas, uma vez que representam limpeza para o corpo e para o espírito. Vômitos, gases, urina, fezes, catarros e demais secreções quando expelidas involuntariamente – o que na sociedade abrangente seria considerado algo “sujo” ou “nojento” – passam a ser tratados com naturalidade neste sistema simbólico, mesmo porque representariam formas eficazes para o alcance do alívio, da cura e do bem estar dos infortunados. Nestes termos, a *peia* é considerada em sua primazia transformativa, mesmo porque, ao mostrar para o sujeito o que “*não vai bem na sua vida*” a *Burracheira*, ao fazer “*descer a peia*”, permite-lhe a resolução dos conflitos, pois o faz reconhecer em si os problemas, mas também as maneiras de superá-los.

A *gênesis* das moléstias reside na condição espiritual do suplicante, estando o *Vegetal* a operar como ferramenta crucial no fomento de estados de transcendência aptos ao desenvolvimento da diagnose individual¹⁷³ e a posterior busca pela cura. Contrariamente à Linha daimista do ICEFLU e da Barquinha, a UDV não se propõe à adoração, nem à exposição de imagens de santos em seus templos, tampouco estimule princípios de incorporação de espíritos sobre-humanos, embora a instituição credite poder de cura a determinadas entidades “*benfeitoras*”, cujas forças são acionadas no processo ritual com o intuito de trazer cura e saúde aos *merecedores*.

Para Ricciardi (2008), a percepção aflitiva na ótica dos udvistas é lucubrada ao mérito divino, contigualmente disposto a auxiliar os “*mortais merecedores*” na correção de seus erros presentes e passados, na tentativa de aprimoramento conceitual e

¹⁷³ Esta mesma noção de diagnose encontrada por Ricciardi (2008) nos sistemas udvistas estão presentes nos recentes escritos de Ribeiro (2009), Lira (2009a; 2010a; 2010b) e Greganich (2010).

comportamental para vivência dos atores nos tempos vindouros. Além do que, o infortúnio nada mais representa do que reflexo da quebra de algum tabu, conselho adquirido no astral ou demais transgressões das “*leis sóciodivinais*”¹⁷⁴. Todo o sofrimento sentido passa a ser visto naturalmente como merecida forma de aprendizado a servir de pilar central para os processos de transformação e cura, tornando mais leve o dia a dia do suplicante (incluindo usuários problemáticos e dependentes em psicoativos), transfigurando as energias e os pensamentos negativistas em coisas produtivas e enriquecedoras da condição de si frente ao mundo e ao cosmos.

Em modelos udvistas seria exatamente esta transformação pessoal, que viabilizaria a cura dos males nos planos materiais, psíquicos e espirituais, todavia Ricciardi (2008) tenha demonstrado, que em casos de não obtenção do recobro, os desditos portadores de “patologias incuráveis”, pelo menos aprendem a conviver com suas condições de suplício, pois obtêm conforto nas irmandades que se mobilizam para minimizar possíveis dores, frustrações e amarguras. Os sujeitos, após a conversão institucional, costumam vivenciar sua patologia de maneira inusitada, posto que nestas comunidades eles costumam encontrar significados harmoniosos para suas súplicas.

Porém, é interessante perceber, que alguns saberes advindos da medicina tradicional indígena e vegetalista, como parece ser o caso da aplicação da “*vacina do sapo*” (*Kambô*), o uso de garrafadas tradicionais, a homeopatia, aplicação de pomadas e demais remédios à base de plantas e elementos ditos “medicinais” sejam continuamente solicitados pelos udvistas, embora estas práticas não possam ser ministradas ou comercializadas nas imediações dos Núcleos oficiais. Certas terapias paramédicas seriam vislumbradas, por seus solicitantes, pelo prisma da positividade, auferindo auxílio aos sistemas imunológicos nos níveis orgânicos e espirituais.

O grande objetivo udvista não seria o de proporcionar uma cura milagrosa aos sujeitos que procuram esta instituição, mas sim conduzi-los ao encontro com uma divindade manifesta no interior de seus organismos, após a comunhão de uma bebida milenar, composta pela união de dois *vegetais de poder* (folhas e cipós ameríndios) capazes de literalmente fazer o ser humano “*mergulhar dentro de si*”, conhecendo-se primeiro para depois poder conhecer os outros, e os ambientes intersubjetivos e astrais que os cercam. O *Vegetal* surge como expensor de consciência que faz com que seus

¹⁷⁴ Maiores detalhes sobre o caráter de obediência dos convertidos udvistas, principalmente, no que toca às leis vigentes no Brasil, consultar: Andrade (1995), Ricciardi (2008), Ribeiro (2009) e Lira (2009a).

usuários adentrem num universo não ordinário. Lá dentro, eles conseguem olhar para si, muitas vezes encontrando respostas para traumas profundos e demais inquietações.

Pinto *et al.* (2012) recentemente empreenderam um estudo qualitativo condizente ao trajeto terapêutico percorrido por alguns adeptos da União do Vegetal, visando investigar o modelo operativo da instituição; velado no intento de afastar a UDV da imagem curandeirística. Os autores se propuseram a dialogar com os fenômenos religiosos referentes ao enfrentamento da ansiedade advinda de mecanismos envoltos da doença e da cura, enxergando esta religião como iminentemente terapêutica. Pinto *et al.* (2012) construíram um pequeno esboço etnográfico relativo ao itinerário terapêutico e religioso de certos sujeitos convertidos aos princípios da União, devido aos seus anteriores casos de infortúnios e abalos pessoais. Eles chegam à conclusão da impossibilidade de separar o contexto religioso dos processos de cura, saúde e doença.

Em estudo recente, Greganich (2010) – ao tecer comparações entre os modelos terapêuticos do ICEFLU e da UDV – constatou a não passividade dos *pacientes* nos modelos da ayahuasca, pois patologias e infortúnios são remetidos às consequências decorrentes de atos e pensamentos emitidos ao longo da(s) vida(s) do próprio indivíduo. Os desatinos orgânicos e espirituais são vistos em referência às leis da *evolução espiritual*, enquanto seu recobro torna-se viável apenas pela mudança individual geradora de aprendizados para o exercício ético e moral da “*prática do bem*”.

Greganich (2010) reforça o fato de que, tanto no ICEFLU, quanto na UDV, o fenômeno da cura não atua diretamente na patologia, propiciando uma mudança na vida dos adeptos a trilhar pela “*escada da evolução espiritual*”. A cura, no entanto, precisaria ser estudada e melhor compreendida por óticas complexas e dispostas a superar as questões puramente químicas e orgânicas, adentrando em todas as esferas da vida dos atores, incluindo as relações mantidas consigo mesmo e com o cosmos, levando em conta o elo estabelecido com os seus pares humanos e não humanos.

Os ritos com ayahuasca no ICEFLU e na UDV voltam-se à experiência e ação dos atores em seu cotidiano, moldando os adeptos ao ponto deles atingirem uma condição “*saudável*” e até mesmo “*santa*”. Nestes âmbitos, as crenças na reencarnação somadas à sensação de “*presença divina*” seriam cruciais à diagnose e ao recobro da saúde, uma vez que se pretendem à demonstração do “*sentido real da vida*”, sempre atrelado aos primórdios da *evolução espiritual*, onde a divindade mantém-se onipresente e onisciente nesta ou noutras vidas dos infortunados e demais sujeitos “*não doutrinados*”, cujo atino para as “*coisas espirituais*” ainda não teria sido desperto.

7.2. Alguns modelos ayahuasqueiros brasileiros voltados ao tratamento do uso, do abuso e da dependência em substâncias psicoativas

Os pesquisadores vêm demonstrando, que todos os modelos terapêuticos – oficiais e extraoficiais – envolvidos do uso ritualístico da ayahuasca trazem em seu bojo o princípio da reestruturação da condição de pessoa do usuário, antes desestruturada pelo uso disfuncional de substâncias psicoativas *profanas*, como é o caso do álcool, do tabaco, da maconha, da cocaína, do *crack* e similares.

Goulart (2004), Rose (2005) e Labate *et al.* (2009), por exemplo, indicam-nos o ICEFLU e a Barquinha como religiões bastante requisitadas, quando o assunto é o tratamento para abuso e dependência, visto que, os sistemas doutrinários desestimulam e interditam seus adeptos ao consumo de psicoativos. Os sócios da União do Vegetal acreditam – muitas vezes devido a vivências pessoais ou de terceiros – que por meio da “*sabedoria da Hoasca*” é possível aos sujeitos abandonarem antigos “vícios”, além de nutrirem a convicção de que precisam acolher e tratar os usuários, mesmo à instituição não apregoando oficialmente suas práticas ritualísticas à cura desta, ou de qualquer outra patologia, cujo recobro faz parte do *grau de evolução* dos seres na *escada espiritual*, na qual a caminhada de cada um está atrelada ao seu *merecimento*.

Sobre a União do Vegetal encontramos ainda três produções acadêmicas significativas em se tratando do tratamento e da prevenção do uso abusivo e dependente em substâncias psicoativas, entre os quais destacamos o *Projeto Hoasca* conduzido por Grob *et al.* (1996; 2002), mas também os trabalhos de Labigalini (1998) e Doering-Silveira *et al.* (2005). Em comum, todos trazem a perspectiva da mudança e da transformação sentidas pelos sócios udvistas, que se permitiram filiar à instituição, onde o sistema simbólico, antes de tudo, fornece às crianças e adolescentes meios eficazes de prevenção e proteção contra o uso, o abuso e a dependência.

Contudo, lembra-nos Mercante (2007; 2009; 2013), todos os modelos terapêuticos, que se utilizam da ayahuasca para tratamento da dependência não se proponham ao abandono de substâncias lícitas ou ilícitas por um “modelo de vida sóbrio”, não sendo esta uma “terapia de substituição” de uma “*droga*” por outra, muito pelo contrário. Na verdade, parece existir uma transferência na “intensidade” acessada disfuncionalmente pelo consumo de outros psicoativos, de modo que o êxtase permite o estabelecimento de novas conexões e perspectivas, incluindo a inserção em novas redes sociais, onde se encontram sujeitos conscientes de sua existência, mas que não abrem mão de estados ampliados de consciência, no intuito pedagógico de reordenação moral.

Recentemente alguns autores vêm demonstrando o surgimento de novos modelos de tratamento para a dependência e abuso em substâncias psicoativas - emergentes no campo ayahuasqueiro - basicamente, dentre as novas unidades usuárias do chá no Brasil (CEMIN *et al.*, 2000; LABATE, 2004a; GOMES, 2011; MERCANTE, 2007; 2009; 2013; LABATE *et al.*, 2009; LIRA, 2009a). Averiguamos a paulatina quebra do “*tabu da cura*” no campo, quando algumas dissidências, e até mesmo *grupos oficiais*, divulgam as benéficas do chá para tratamento deste tipo de infortúnio.

Verificamos novas unidades propendendo-se à reconfiguração de concepções, saberes e práticas comuns aos centros tradicionais, todavia, todos eles inclinam-se à reinterpretação de conceitos e fundamentos também oriundos das classes médicas e psicológicas. Nos novos modelos observamos a influência das Linhas daimistas e ouvistas a balizar os processos terapêuticos em unidades auto intituladas “*hospitais*”, “*comunidades terapêuticas*” e, até mesmo, “*prontos-socorros espirituais*”.

Centros independentes, mas que exercitam o princípio ético e cristão da caridade destinada aos sujeitos “*mais marginalizados*” da sociedade, dentre os quais encontramos usuários abusivos e dependentes em psicoativos, atores em “situação de rua” e outros indivíduos imersos nas mais variadas formas de vulnerabilidade social. Sujeitos que, talvez – sem a atuação destes novos modelos – jamais tivessem tido acesso aos mistérios deste “*sagrado vegetal*” que, na contemporaneidade, aparece cada vez mais “restrito e limitado” às classes sociais “mais abastadas” (ANDRADE, 1995; 2002).

Como a expansão dos modelos Daimistas - incluindo a Linha do Mestre Irineu e a Linha do Padrinho Sebastião - os estudiosos, até o momento, vêm apontando para a existência de grupos específicos como o “*Centro Espiritual Céu Sagrado*”¹⁷⁵ (situado na cidade paulista de Sorocaba), assim como sua filial o “*Céu da Nova vida*”¹⁷⁶, localizada em Pinhais no Estado do Paraná. Labate *et al.* (2009), Volcof *et al.* (2012) e Mercante (2013) afirmam que o *Céu Sagrado* e o *Céu da Nova Vida* atuam por meio dos preceitos simbólicos estabelecidos pelas Linhas do Alto Santo e do ICEFLU, distinguindo-se pela assistência e acolhimento públicos aos dependentes em psicoativos. O tratamento destinado aos *pacientes* inicialmente fundamenta-se numa dose considerada “forte” da bebida, aonde o sujeito chega a consumir 600 ml do chá enteogênico. Na sequência, o usuário é persuadido a continuar participando dos Trabalhos no Centro, onde doses menores de *Daime* são-lhe servidas.

¹⁷⁵ Detalhes sobre esta irmandade encontram-se no site: <http://www.ceusagrado.com.br/> Acesso 06 Nov. 2015.

¹⁷⁶ Para outras informações acessar o link: <http://www.ceudanovavida.com.br/> Acesso em 06 Nov. 2015.

Outras novas unidades terapêuticas que se utilizam do chá inspiradas nos modelos daimistas são: a “*Unidade de Resgate Flor das Águas Padrinho Sebastião*” (na cidade de São Paulo) e o Instituto de Etnopsicologia Amazônica Aplicada (IDEAA), que fica localizado no Igarapé Prato Raso, próximo ao Céu do Mapiá, em Pauini (Amazonas) (LABATE, 2004a; LABATE *et al.*, 2009; GOMES, 2011). O IDEAA foi fundado pelo psiquiatra espanhol Josep María Fábregas, tendo por característica terapêutica a compatibilidade de saberes xamânicos e vegetalistas com os conhecimentos das terapias gestálticas, das psicologias transpessoal e humanista.

Labate (2004a) e Labate *et al.* (2009) observam que o Instituto atende não apenas usuários abusivos ou dependentes em psicoativos, como qualquer outro *paciente*, que apresente ou não distúrbios físicos e ou mentais. Os sujeitos atendidos pelo IDEAA buscam no Centro *autoconhecimento e desenvolvimento pessoal*, uma vez que faz parte do modelo terapêutico o estímulo de trabalhos braçais, assim como ritos com ayahuasca, terapias de grupo, mas também Sessões individuais com o enteógeno e o exercício de práticas meditativas como a “*Meditação Zen*” e o “*Yoga*”.

O crescimento de Núcleos udvistas também veio acompanhado de alguns desmembramentos e dissipações hoje dispostos a atender extraoficialmente usuários de psicoativos e demais sujeitos em situação de vulnerabilidade. Dentre tais instituições identificamos a “*Associação Beneficente Caminho de Luz*”¹⁷⁷; uma irmandade que coordena em território acreano outras seis “*unidades de tratamento*”, sendo duas delas situadas em Rio Branco e as outras quatro, nas cidades de Bujarí, Acrelândia Senador Guiomar e Epitaciolândia (VOLCOF *et al.*, 2012; MERCANTE, 2013).

O *Caminho da Luz* – conforme Mercante (2013) – reconhece-se enquanto uma “*comunidade terapêutica*” de “*apropriação popular*” do uso ritualístico da ayahuasca, pois aqui, não há atuação de médicos ou psicólogos operantes no modelo de recobro. Os símbolos, saberes e práticas biomédicas passam por contínuas reconfigurações, assim como os saberes e ritos da UDV, instituição na qual o grupo dissidente é seguidor.

Seguindo os pressupostos simbólicos e institucionais udvistas, encontramos em Porto Velho (Rondônia) o “*Hospital Rosaluz – Centro de Recuperação de Drogados*”, dirigido pela dissidência “*Ordem Maçônica Rosaluz-Soberana União do Vegetal*” e o “*Núcleo Mariana*” (CEMIN *et al.*, 2000). Cemin *et al.* (2000) indicam que o Núcleo Mariana compactua de uma terapêutica peculiar destinada aos dependentes, por meio da

¹⁷⁷ Detalhes podem ser acessados no site: <http://casacaminhodeluz.blogspot.com.br> Acesso 06 Nov. 2015.

aplicação de outras plantas medicinais, além de dosagens diárias e mínimas de ayahuasca. Aqui o enteógeno é ingerido em contextos ritualísticos; ações tidas como fundamentais aos processos de “*desintoxicação*” e “*recuperação*” dos desditosos.

Outros autores identificaram em Mogi das Cruzes (São Paulo) o movimento religioso e terapêutico intitulado “*Associação Beneficente Luz de Salomão*” (ABLUSA), que se destina ao recobro de atores em situação de rua. Dirigida pelo psiquiatra Dr. Wilson Gonzaga, a ABLUSA vem atuando por influência das práticas udvistas, mas também dos saberes do curandeirismo andino e da psicoterapia, no intento de auxiliar os sujeitos em varios estados de vulnerabilidade, sejam os mesmos dependentes ou não de psicoativos (LABATE, 2004a; MERCANTE 2007; 2009; 2013; LABATE *et al.*, 2009).

Dentre as atividades da ABLUSA - com este público específico - os autores alentam para o objetivo principal desta Associação ayahuasqueira referente à reintegração social dos sujeitos em vulnerabilidade. Para tal, são desenvolvidas terapias, com ou sem o consumo da ayahuasca, e demais encontros de orações, que ocorrem semanalmente. A instituição também estimula nos sujeitos à prática do artesanato e demais “*dons naturels*”. Aqui os autores vêm demonstrando casos efetivos de mudança de vida e recuperação de usuários abusivos e dependentes de *crack* e outros psicoativos.

Em suma, detectamos que os novos modelos de tratamento para dependência promovidos pela ayahuasca vêm representando importantes desafios aos saberes médicos, psicológicos e antropológicos, uma vez que tais atividades de recuperação giram em torno de conflitos e ambiguidades sob o ponto de vista da legalidade e da legitimidade, fora o fato de existirem pouquíssimas iniciativas - catalogadas cientificamente – voltadas ao tratamento da dependência e outras patologias atendidas pelo campo religioso brasileiro da ayahuasca, especialmente, na Região Nordeste.

Nos capítulos que se seguem – cujo conjunto forma a última parte desta tese – iremos nos ater ao estudo etnográfico do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ); uma nova irmandade ayahuasqueira situada no município alagoano de Japaratinga e que desenvolve rituais e modelos terapêuticos peculiares inspirados numa nova Linha espiritual, localmente classificada por *Umbandaime*. Nesta oportunidade, antes de tudo, nos será possível descrever os processos institucionais, simbólicos e práticos em torno do tratamento, não só da dependência, mas de todas as patologias assistidas por esta inusitada “*Casa de cura afro-ayahuasqueira*”.

TERCEIRA PARTE:
O SAGRADO FEMININO NA UMBANDAIME
DA "MADRINHA DA ENXADA".
NOTAS ETNOGRÁFICAS DE UM "PRONTO SOCORRO ESPIRITUAL"

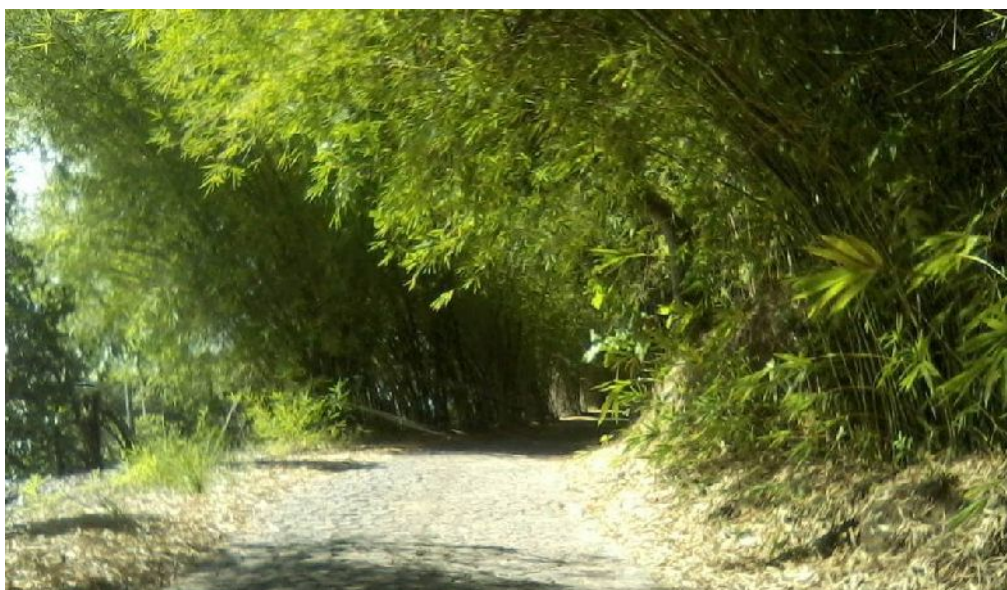


Figura 04. Estrada de acesso ao Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ) em Japaratinga (Al). Foto: *Wagner Lira.*

Quem Procurar Esta Casa¹⁷⁸
 (Mestre Irineu #122)

Quem procurar esta casa
 Que aqui nela chegar
 Encontra com a Virgem Maria
 Sua saúde Ela dá
 Minha Sempre Virgem Maria
 Perdoai os filhos Seus
 Vós como Mãe Soberana
 A Divina Mãe de Deus

Eu peço a Vós bem contrito
 Fazendo as minhas orações
 Peço a Vós a Santa Luz
 Para iluminar o meu perdão

Aqui dentro desta casa
 Tem tudo que procurar
 Seguindo o bom caminho
 Fazer bem, não fazer mal

¹⁷⁸ Hino de número 122 do Hinário “o Cruzeiro” do Mestre Raimundo Irineu Serra, contendo ao todo 129 hinos.

ABERTURA DA TERCEIRA PARTE

Da ritualização à cura

Sabemos que Lévi-Strauss (1975a; 1975b) dedicou suas observações às relações de credulidade e incredulidade fomentadas pelos grupos tradicionais para com seus feiticeiros, que, aliás, viviam em concorrência por legitimidade. Ele observou a emergência de técnicas, cujo resultado relacionava-se à objetivação dos estados subjetivos, assimilando o esquema presente nas culturas para eficácia de práticas e narrações durante rituais. As narrações favoreciam compreensões públicas sobre a magia e seus efeitos, quando o feiticeiro, ao narrar os eventos, juntava fragmentos no plano simbólico, dando sentido aos estados de padecimento. Na concepção levistraussiana os ritos de cura representavam eventos especiais; persuasivos devido à sua própria expressão, garantindo a “coerência mental” dos agrupamentos.

A utilização de palavras em ritos – na ótica de Malinowski (1984) - ocorria de maneira imperativa, quando o rito ordenava os objetivos desejados. No que toca ao tratamento de patologias, o mago utiliza-se da linguagem para denominar sintomas de malignidade, onde imagens sobre o corpo, a saúde e a doença são formuladas. Como objetos técnicos o feiticeiro escolhia as palavras, assim como suas substâncias mágicas.

A união destas técnicas capazes de articular “mecanismos psicofisiológicos universais” é o que permitiria ao organismo moribundo comportar-se pela sugestão do prático, que o envolve numa atmosfera de esperança, renovação e persuasão. O pensamento malinowskiano via nos ritos habilidades designadas à redução de obsessões e ansiedades diante de estados patológicos, fazendo com que os moribundos retomassem o equilíbrio de suas existências, voltando a se harmonizarem com o mundo e a sua vida. Rituais trariam influências benéficas à saúde de seus praticantes, uma vez que se voltavam às condições críticas e anômalas expostas durante experiências. O avanço da análise malinowskiana foi o de ter demonstrado que o organismo reage a certas crenças na eficácia de procedimentos ritualizados ao se depararem com situações críticas que exijam equilíbrio, destreza e integridade mental, sendo função das crenças a de “ritualizar o otimismo”, neutralizando o medo e ampliando a fé.

Voltando-nos a Lévi-Strauss (1975a; 1975b) tomamos ciência da relevância dos estados psicossomáticos compactuados por ritos xamânicos e concretizados para o recobro da saúde, onde três elementos seriam cruciais à análise da “eficácia simbólica”: o infortunado, o feiticeiro e o público. Para ele, estes “médicos primitivos” - tais quais os profissionais ocidentais - curavam apenas uma parte dos casos atendidos,

apresentando ambas as categorias uma “eficácia terapêutica relativa”. A ação do grupo seria inevitável, pois o modelo terapêutico exige um consenso para credibilidade do xamã perante a comunidade. Neste sentido, o xamã oferece ao enfermo e ao público um “espetáculo” de repetição ao curar, repetindo fatos mitológicos originais.

Durante o rito, o espectador revive os fatos, de modo que no fim do rito o xamã retorna ao estado ordinário “ab-reagindo” e atingindo o momento decisivo para cura. O feiticeiro como um “ab-reador profissional”, faz com que o suplicante reviva a origem dos males, de modo que a cura xamanística estabelece o equilíbrio dos desditosos através da interação entre o coletivo e o individual. O feiticeiro, o doente e o público participam conjuntamente do fenômeno da ab-reação vivida num universo de efusões simbólicas, embora – no pensamento levistraussiano – o *paciente* assumisse papel passivo e “alienado de si” no decorrer dos encadeamentos voltados à cura.

Para Douglas (2012), ritos e mitos podiam ser compreendidos como resultados da inserção de crenças ancoradas em valores morais e éticos da vida social. Ela criticou os estudos sobre rituais, delegando suas descobertas como resultado de visões etnocêntricas, mesmo porque os estudiosos destinavam sua atenção à crença ou descrença dos atores (e autores) na “eficácia”. As práticas mágicas e religiosas já teriam um sentido prático, não carecendo à antropologia “abordagens médicas” dos rituais.

O “materialismo médico” representaria um sofisma, pois apenas o exercício acrítico nos permite comparar concepções ocidentais de assepsia com os rituais de cura de povos tradicionais e de religiões contemporâneas. Douglas (2012) dedicou-se à análise do conceito de “contaminação” vista pelo prisma das “anomalias”, até porque um sistema ordenador necessita distinguir a “normalidade” da “anormalidade”, o “saúdavel” do “patológico”, o “puro” do “impuro”, enfim, a “ordem” da “desordem”.

Milagres e graças não são alcançados apenas pela representação de ritos, tampouco rituais fossem desenvolvidos à “espera de milagres”. Destacando o vínculo entre rito e eficácia, ela demonstrou o desejo dos crentes no tocante aos efeitos da magia, posto que - perante um sistema de dádivas estabelecido com o divino - os sujeitos esperam retribuições, beneficiando-se materialmente devido à efígie dos símbolos cósmicos. O equívoco seria o de conceber os cerimoniais como algo restrito à produção de eficácia, até porque nenhum sacerdote parecia ser um “mágico milagreiro”.

Os rituais fornecem um “enquadramento ordenador” propício a transmutar seus participantes a épocas ou locais desejados no desenvolver das experiências místicas. Emoldurando a experiência, o rito torna-se hábil a construir um ambiente persuasivo,

onde significados podem ser compactuados. Se o rito é emoldurado pela ordem vigente, parece ser também enquadrador de experiências ensejadas, por um lado, nas temáticas morais vigentes e, por outro, retendo coisas e eventos estranhos à realidade ordinária.

O doente é imbuído de poderes- benéficos ou maléficos-, especialmente, sujeitos em “condições marginais”, pois representam atores excluídos da padronização comum, sendo demovidos da estrutura social e tidos como “perigosos”. Atores “poluidores” estão imersos em erros consecutivos, pois sua “condição anômala” é delegada ao rompimento com os limites sagrados. A condição de desviante representa perigo, estando à sociedade imersa no poder de evitar, tratar ou combater “tamanho perigo”.

Uma das temáticas recorrentes na história das religiões, de acordo com Douglas (2012), tem sido a promessa de mudança e conforto durante “eventos críticos”, identificados como condições de dor e padecimento dos infortunados em busca do recobro, embora todos os credos tenham que lidar com a temática da morte, tida como condição inevitável da existência, além das prováveis enfermidades consideradas “incuráveis”. Neste sentido, a morte e as doenças “sem cura” são transfiguradas ao plano cósmico, onde os crentes afirmam obterem sentidos, imagens e significados não apenas para suas vidas, mas para seus porvindouros falecimentos, aprendendo a conviver com a morte em vida, fazendo “coisas significativas” em suas existências.

Caso almejem persuadir fiéis, os credos e seus modelos cognitivos precisam lidar com situações de frustração e desapontamento, quando se apresentam falhos em sua aplicabilidade. O desfecho almejado pelos ritos depende de fatores conjugados, dentre os quais: o cumprimento de regras, preceitos e interdições morais, além do grau de motivação dos práticos e de toda sua “plateia”, que precisa estar imersa num clima propício ao respaldo da tranquilidade e da harmonia, sendo a condição moral crucial à eficácia, pois conecta os devotos aos propósitos deontológicos professados.

No caso de rituais promovidos por religiões de sociedades complexas capitalistas, é preciso exercitar o relativismo das teorias clássicas sobre ritos, mitos e religiões, uma vez que no Ocidente nos deparamos com fenômenos específicos, nos quais o indivíduo é centralizado e os sistemas sociais existem para servi-los. Condição díspar dos contextos tradicionais, onde os atores estariam a “serviço do social”. Ritos religiosos, na nossa sociedade, se deparam com uma problemática distinta daquelas estipuladas pelos sistemas tradicionais, pois os rituais no Ocidente não tendem a separar os atores, mas a unir e integrar as individualidades num todo complexo. Uma totalidade

inexistente no cotidiano dos atores individualizados, estando aqui, os ritos hábeis não a dividir, mas a amalgamar a subjetividade à totalidade mítica e cósmica.

No racionalismo ocidental, na medida em que os cuidados médicos “despersonificam” os infortunados a via religiosa atua na integridade, reintroduzindo o sujeito em novas redes relacionais, concretizando a transfiguração da doença à saúde por meio da transformação da conduta do *paciente*, ampliando sua visão de mundo na íntima relação mantida consigo e com terceiros. Neste sentido, os ritos são meios primordiais, onde infortunados, ou não, experienciam uma nova ordem das coisas.

Fernandez (1977; 1986) e Rabelo (1993; 1994; 2004) refletem sobre as “metáforas rituais” norteadas por “performances cerimoniais” (TAMBIAH, 1979; TURNER, 1988), que propiciam experiências místicas, conduzindo sujeitos aos âmbitos da vida corrente. Assim tomamos conhecimento de como o discurso religioso, que traz em si “metáforas” relativas ao comportamento do adepto e sua relação com terceiros, possui habilidade de posicioná-lo, durante o rito, nos novos contextos almejados.

Para Fernandez (1977; 1986), Tambiah (1979), Turner (1988), Rabelo (1993; 1994; 2004) e Langdon (1996; 2007) ritos, nada mais fariam do que conferir e “encenar” metáforas a respeito dos indivíduos, infortunados ou “sadios”, a carecerem de deslocções nas estruturas sociais (TURNER, 1974; 2005; VAN GENNEP, 2011). Metáforas podem emergir de narrativas orais discursivas, mas também das palavras escritas ou cantadas (acompanhadas de danças), desde que sejam capazes de fornecer imagens relativas à transformação e à reorganização na vida dos praticantes, devido à sua habilidade em produzir coerência através de analogias entre o que é “encenado” – vivenciado no rito - e o âmbito da vida secular dos participantes, daí em diante estimulados a ordenar suas relações e conexões com o universo mais amplo.

Kapferer (1979) observou dois “componentes-chave” às performances rituais. Preliminarmente, encontramos a organização das pessoas e dos recintos, nos quais acontecem as “encenações performáticas”. No decurso do “espetáculo ritualístico” a “plateia” deixa de agir como passiva espectadora, ensejando posição ativa, ao envolver-se no “drama”, sendo estimulada a interagir com os elementos enaltecidos pelo rito, como imagens, sons, odores e outros fenômenos capazes de envolver os participantes numa ação comunicativa, onde experiências são objetificadas pelos atores e seus pares.

Csordas (2008), da mesma forma, enxerga o recobro religioso ao nível das dinâmicas promotoras de persuasão, no tocante à vida de infortunados por suscitar-lhes um novo mundo fenomenológico. Os participantes de um rito de cura, a partir das

persuasões performáticas e metafóricas, são estimulados a construir novas perspectivas de vida, de comportamento e até mesmo de morte, quando se deparam com casos de “curas impossíveis”. Para Csordas (2008), a cura religiosa representa uma mudança brusca de contexto e situação, onde o suplicante não retornaria à pretérita condição patológica, conquistando nova experiência de vida pela persuasão ritual.

Rabelo (1993; 1994; 2004) demonstra que a investigação dos ritos de cura pode auxiliar-nos à compreensão de como os modelos religiosos propiciam práticas e imagens hábeis a ressignificar a condição do suplicante. Estudar rituais implica dirigir-nos às perspectivas e vivências dos sujeitos, de modo que a descrição e a análise dos modelos intrínsecos aos ritos seria um dos fatores para o alcance dessa compreensão, sendo de fundamental valia expandir o alvo das investigações para além dos eventos cerimoniais. A relevância da análise antropológica repousa— como já sinalizado por Geertz (1989) - nas conexões e articulações fomentadas entre efeitos ritualísticos e eventos correntes da vida em sociedade, incluindo as relações face a face.

Uma das críticas trazidas por Rabelo (1993; 1994; 2004) destina-se às limitações de análises que estariam restritas apenas à inspeção teórica relativa à dinâmica dos ritos. A persistência nestes procedimentos reducionistas não nos daria bases para compreensão da lógica global envolta da eficácia, pois caso queiramos nos aproximar dos procedimentos de mudança e ordenação - de vida e mundo - precisamos ampliar nossos horizontes, averiguando contextos mais amplos concernentes às experiências do recobro. Isto implica na afirmação de que a eficácia das terapias surge como proporcional à existência de redes de acolhimento e dádiva; hábeis a impulsionar os princípios de ordenação prescritos e reforçados pelas “sagradas performances”.

Sobre o paradigma da performance elencamos sua relevância para os achados da antropologia da saúde, tendo em vista as relações que estes estudos mantêm com as experiências individuais, a partir da captação de narrativas de atores curados ou em estado de suplício. No proceder etnográfico precisamos ater-nos não apenas às análises de narrativas obtidas em espaços terapêuticos, tendendo à observação estender-se aos contextos privativos e familiares dos atores, onde cabe ao pesquisador registrar os eventos relativos ao adoecer, mas também ao tratar e ao curar. Considerando as relações mantidas entre experiências, narrativas, metáforas e performances ritualísticas chegamos à dedução de que os dados são obtidos “mais precisamente”, quando compreendemos a dinâmica do espaço terapêutico em sua plenitude.

Para assim proceder, o analista precisa refazer e acompanhar a trajetória dos atores, participando das práticas compactuadas pelos “interlocutores suplicantes” a transitar por um vasto itinerário terapêutico na busca por conforto e recobro (MEDEIROS, 2002). A cura repousa na participação ativa do desditoso em performances específicas e estimuladas por agências aptas a reorganizar infortúnios, dando-lhes novos significados (MALUF, 2005). Assim, somos conduzidos por uma reflexão plausível, pois agora podemos direcionar nossas análises aos motivos e artifícios, que fazem atores e sistemas culturais mobilizarem-se frente ao recobro a partir da transformação dos estados de sofrimento em alívio e cura, embora possamos ir mais além, ao acompanharmos os infortunados, questionando-os como se sentem – ou se sentiam - em relação às doenças, assim como às transformações de vida, mas sem perder de vista o pressuposto de que os interlocutores encontram-se em meio a múltiplas redes e relações sociais, sendo incapazes de existir na ausência das mesmas.

Desta feita, buscaremos descrever e analisar- nesta terceira parte- os dados elencados por meio da perícia etnográfica destinada ao Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim; um novo grupo ayahuasqueiro alagoano, cujo histórico será rememorado no oitavo capítulo, onde também demonstraremos os trajetos e perfis dos atores atendidos por esta “*Casa de cura*” influenciada por reinterpretações culturais envoltas do consumo do *Santo Daime*. Nesta oportunidade, refletiremos sobre os conflitos intrínsecos e extrínsecos a este Terreiro *afro-ayahuasqueiro*, que surgem diante de negociações e turbulências inerentes ao campo da ayahuasca, mas também ao próprio cotidiano local, diante da construção de uma particular identidade religiosa; a *Umbandaime*. A nosso ver, este sistema simbólico permanece “em aberto”, permitindo-se influir por novas configurações e predomínios ideológicos, embora permaneça norteado por filosofias kardecistas, umbandistas e vegetalistas. No território observaremos ainda o aflorar de constantes sistemas dadivosos manifestos por meio de redes sociais.

No nono capítulo discorreremos sobre as práticas compactuadas pela irmandade, tendo, como pano de fundo analítico, conceitos locais de magia (“*boacumba*”) e bruxaria (“*mácumba*”). Momento ideal para entendermos as dinâmicas envoltas dos êxtases de incorporação e exorporação, que representam eventos performáticos, pedagógicos e metafóricos de fundamental importância aos atores locais, quando os mesmos buscam hierarquizar as forças místicas, assim como os comportamentos e a vida dos sujeitos dentro e fora do Terreiro. No transe de incorporação os atores permitem apenas o recebimento, ou melhor, o *Aparelhamento* de “*seres benignos*”,

enquanto as “*entidades malignas*” são expurgadas nesta Linha espiritual “*clarividente*” e “*exorcista*”. Nesta ocasião explicitaremos a lógica da “*rede aborígene*” fomentada entre vivos e não vivos; um espaço imagético erguido pelos atores em contato com o mundo metafísico, durante e após a consagração do *Daime*. Uma rede transcendente, que também se manifesta na forma de dádiva entre homens e forças cósmicas.

Os “palcos” destas performances ritualísticas – encarados pela ótica da pedagogia religiosa e da corporeidade - serão descritos e analisados no décimo capítulo, onde nos debruçaremos sobre os fenômenos inerentes aos *Trabalhos do Fogo*, à *Santa Missa dos Mortos* e aos *Feitios* destinados à produção da bebida; considerada como um “*ouro de chá*” para seus comungantes, que “oferecem” as produções do *Daime* aos santos e Orixás. Concomitante à explanação destes ritos, incluímos os depoimentos dos atores condizentes às suas experiências com a bebida no decorrer destes cerimoniais a fim de adentrarmos nas dinâmicas práticas e fenomenológicas inerentes a tais encontros.

Dedicaremos o décimo primeiro capítulo às descrições concernentes ao modelo terapêutico e suas estratégias intersubjetivas, diante do acolhimento e tratamento de variados estados mórbidos, onde os atores mantêm contínuo contato com os seres celestiais, vistos como “*grandes mentores da cura*” e que assessoram os mortais na manufatura de remédios, passes e oratórias. Neste capítulo nos dedicaremos às reflexões das concepções locais sobre doença, saúde, espírito, corpo, cura, abuso e dependência em psicoativos. Aqui, acompanharemos a dinâmica curativa envolta das práticas do Terreiro que permanece “aberto” àqueles que dele necessitam, sendo boa parte de sua clientela composta por moradores locais. Ainda neste capítulo iniciaremos discussões sobre o atendimento destinado aos dependentes, buscando trazer os depoimentos de alguns sujeitos “*de passagem*” e outros “*internados*” que aceitaram os preceitos da “*terapia da mata*”, podendo nela permanecer “*em atendimento*” durante meses.

Por fim, em nosso décimo segundo capítulo, buscamos compreender a funcionalidade deste modelo terapêutico popular, diante da explanação de casos envolvendo sujeitos dependentes que encontraram assistência no CAFJ, demonstrando situações consideradas “*exitosas*”, mas também nos debruçando sobre os casos tidos como “*não exitosos*”. Ao mesmo tempo, estes casos serão analisados isolada e conjuntamente, pois almejamos à compreensão sobre questões envolvendo não apenas as eficácias, como também possíveis ineficácias, verificando a presença, ou ausência, de redes sociais envoltas dos suplicantes para acolhimento e tratamento.

Capítulo 08

Atabaques para Juramidam no Terreiro de “Mãe Jana”.

O Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim e seus processos institucionais

“Agora mesmo eu recebi/Deste jardim esta formosa flor/Com todo amor, com todo amor/Com todo amor, com todo amor/Segue os teus passos/Eu vou te ensinando/Cada vez a mais, vou te mostrando/Se me pedires, se me pedires/Se me pedires eu vou te dando/ A Virgem Maria vem acompanhando/Com esta divina luz, vem alumando/Neste caminho, neste caminho/Neste caminho do Espírito Santo” (GERMANO GUILHERME) ¹⁷⁹.

8. Utopias transformadas em realidades. A “*montanha mágica*” e seus encantos

Atualmente situado no alto do Morro da Boa Vista - município de Japaratinga, litoral norte do Estado de Alagoas – encontra-se a sede do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ); irmandade religiosa cujos preceitos simbólicos e ritualísticos são identificados por seus adeptos como pertencentes a uma nova Linha doutrinária do campo ayahuasqueiro brasileiro, por eles denominada de *Umbandaime*. Veremos, no decorrer deste capítulo, parte do histórico desta irmandade nordestina, assim como seus processos institucionais absortos de ecletismos e tensões frente à junção de práticas umbandistas e daimistas no mesmo processo mítico e ritual, do qual permeia o exercício da “*caridade extrema*” atrelada ao adestramento da mediunidade.

O espaço é visto como um “*pronto socorro espiritual*”, que atende, especialmente, a população local, mesmo estando à irmandade a receber visitantes advindos de várias localidades do Brasil e do mundo, visto que, curiosamente, o Terreiro encontra-se ao mesmo tempo assentado numa área de eco *camping* conhecida por “*Camping do Bacurau*” ¹⁸⁰. Todavia para o entendimento da dinâmica institucional e simbólica deste grupo *afro-ayahuasqueiro* ¹⁸¹ é preciso acessar as trajetórias dos atores envolvidos na sua fundação, assim como determinados eventos conflituosos, que levaram à conjuntura atual do Flor de Jasmim, antes uma representação da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal - Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU).

Os relatos obtidos em campo indicam o suíço Willy – atualmente com 57 anos de idade – como o primeiro “desbravador” do Morro da Boa Vista, conhecido localmente como a “*montanha mágica*”. Willy fala português fluentemente, residindo

¹⁷⁹ Trigésimo quinto Hino “Agora Mesmo” do Hinário “Vós sóis baliza” do daimista Germano Guilherme, contendo ao todo 52 Hinos.

¹⁸⁰ O *Camping* do Bacurau possui um site, contudo nada seja divulgado no tocante aos Trabalhos com ayahuasca desenvolvidos pelo CAFJ. Detalhes em: <http://www.campingdobacurau.com/> Acesso 01 Nov. 2015.

¹⁸¹ A categoria *afro-ayahuasqueiro* será melhor discutida nos capítulos procedentes, os quais demonstraremos os princípios ecléticos, simbólicos e ritualísticos, que permeiam a cosmologia desta irmandade. Lembrando que tanto a denominação *Umbandaime*, quanto a de *afro-ayahuasqueiro* emergiram da própria narrativa dos atores consultados, durante a pesquisa de campo e que assim definiram suas crenças, tendo como referenciais balizadores os preceitos espiritualistas kardecistas, daimistas, umbandistas, mas também caboclos e vegetalistas, numa “cosmologia em construção” direcionada por reconfigurações culturais ecléticas.

no Brasil desde os anos de 1985. Ele e seus sócios – também suíços - são donos de parte desta *montanha mágica*, incluindo o “*cume*”, onde possui um casarão, que funciona como uma pousada, cujas diárias variam de R\$ 300,00 a R\$ 500,00¹⁸². Atualmente ele administra esta pousada no alto do Monte, enquanto seu outro sócio; o Fritz e a sua esposa Janaína gerenciam toda a área do *camping*, que fica localizado um pouco mais abaixo. Juntando o *cume* com o terreno do *camping*, toda a propriedade possui em média 05 hectares de mata reflorestada à beira mar (Figura 05).



Figura 05. Localização geográfica do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ), situado no alto do Monte da Boa Vista, Japaratinga (Al). Imagem obtida em: <https://www.google.com.br/maps/place/Camping+Bacurau/@-9.0874017,-35.2665098,1633m/data=!3m1!1e3!4m2!3m1!1s0x0:0x1fccb8730bd0e5ca> Acesso 01 Nov. 2015

A biografia do Willy é muito instigante e digna de nota. Segundo seus relatos, por volta dos anos de 1960 – quando ainda era jovem na Suíça – ele manifestou um desejo pessoal de conhecer o mundo. Nesta época ele colecionava fotografias de paisagens exóticas, incluindo cenários africanos, orientais e americanos, no intento de um dia chegar a conhecer aqueles lugares vistos enquanto místicos e encantadores. Na Suíça - em 1974 quando tinha 16 anos - Willy teve sua primeira experiência com o LSD encarada como um extraordinário fenômeno sensorial, que teria aguçado ainda mais o seu interesse em visitar outros mundos, outros continentes, povos e culturas, pois - após esta experiência visionária - a Suíça transformou-se num gélido lugar pequeno e restrito para suas aspirações expansionistas. Willy decidiu partir rumo à Índia no início dos anos 1980, mesmo porque ele se identificava enquanto pertencente à contracultura de época, na qual tinha o estado indiano de Goa como a “*Meca dos Hippies*”:

“Aí com 20 anos eu arrumei logo o passaporte e comecei a viajar. A minha primeira viagem foi para a Índia; e viagem pelo caminho terrestre mesmo, Saindo pra Iugoslávia, Grécia, Turquia, Iran, Paquistão e aí chegando lá na Índia” (Willy).

¹⁸² Pormenores sobre o casarão do Willy estão disponíveis em: <http://www.japaratinga.tur.br/espacoflordejasmim/> Acesso 01 Nov. 2015.

Além da Índia, Willy fez peregrinações por outros países do Oriente, depois decidiu visitar o Brasil, conhecendo as Regiões Sudeste, Sul e Norte, encerrando sua jornada mundial no Nordeste no ano de 1985, onde decidiu se fixar permanentemente. Willy também narrou, que ao longo de suas andanças internacionais – principalmente no que tange às estadias em países subdesenvolvidos – sentiu forte estranhamento em relação “às *precariedades*” encontradas em certos lugares e que seriam inadmissíveis em seu país de origem. Tamanhos foram seu estranhamento e incômodo com as situações e coisas por ele vivenciadas, a ponto do mesmo iniciar a escrita de um livro intitulado “*utopia*”, cujas ideias tentavam transmitir formas de adequar os padrões suíços às estruturas do terceiro mundo, especialmente, em território brasileiro:

“E quando eu passei naqueles países, eu estranhei porque na Suíça era tudo perfeito; bem organizado e comecei a sofrer por causa das coisas que não funcionava, né? E comecei a tentar elaborar algumas saídas (para os países) e então eu comecei a pensar. Eu podia escrever um livro; uma ‘utopia’, claro que não era para exportar da Suíça, mas algumas ideias da Suíça eu acho bom. E algumas coisa daqui (do Brasil) também são bom. E eu como naquela época também não tinha dinheiro; eu comecei escrevendo e pensei que talvez as pessoas comece a gostar e quem sabe começa a se juntar e lutar para realizar uma utopia; apesar de que uma utopia não se realiza, né?” (Willy).

Willy não se contentou em escrever a utopia, chegando a tentar pôr em prática suas ideias, buscando concretizar as teorias visionárias. Foi aí que ele conheceu a *montanha* de Japaratinga, adquirindo o terreno no ano de 1987, após muitos debates, pechinchas e insistências com os antigos proprietários, mas também com seus sócios suíços, tendo em vista que os mesmos abraçaram a ideia do Willy de instalar-se em Japaratinga, transferindo efetivamente a empresa e os negócios¹⁸³ para a localidade:

“Então eu voltei a viajar para o Brasil e continuei a procurar um terreno; pra realizar a utopia; essa visão daquilo que eu vi e aprendi nas minhas viagem no mundo. Aí em 1985 eu decidi ficar aqui no Nordeste, porque eu achei a Região melhor para se morar. Em 1987 eu descobri aqui a montanha. Aí quando eu vi esse morro; eu já sabia que aqui ia ser o lugar para ser realizado a visão da utopia. Retornei para a Suíça e aqui já tinha dono e eu voltei com o coração batendo alto. E eu tinha aquela empresa; então eles (os sócios) abraçaram a ideia e cheguei logo com o dinheiro na mão. O terreno era de uma Imobiliária e eles me venderam o pedaço do lado de lá (no cume). Aí a história começou assim; lá em cima onde hoje eu tenho um casarão com 05 suítes. E depois compromo lá um pedaço; 02 hectares. Começamos a puxar energia, água e fizemos a estrada. Em 1989 a gente começou a construir essa casa que tá lá em cima. Aí depois quando apareceu outro proprietário (da área onde hoje funciona o camping) interessado em vender aqui e a gente comprou também e foi ampliando e assim foi o início de toda a história” (Willy).

É preciso mencionar que o Willy traz em seu discurso um verdadeiro fascínio pelas propriedades terapêuticas e lúdicas do LSD. A ambrosia psicodélica, como

¹⁸³ Fritz e seus sócios possuem uma fábrica de látex. Atualmente a firma situa-se nas proximidades do casarão do Willy. Na parte de cima da *Montanha*, além do casarão do Willy, existe um condomínio fechado composto por mais 03 casas.

apontam seus relatos, precisava adequar-se à utopia, que, aliás, estava sendo posta em prática neste novo território, onde os suíços esforçaram-se, sobretudo, no reflorestamento da mata local, tida como anteriormente “devastada” e “mal cuidada” pelos moradores da cidade. Nestes termos, as estruturas estavam sendo erguidas para a concretização da utopia, sendo o ácido lisérgico, na concepção do Willy, um dos ingredientes cruciais para o funcionamento desta particular visão de mundo:

“Quando eu 20 vinte anos; eu fiz muita experiência com LSD e eu vinha tendo a concepção de que se todo o mundo tivesse tido essa experiência ia se aproveitar desse conhecimento. A substância me passou aquela sensação de que eu tou aprendendo alguma coisa. Tomei uma dose aqui e passei bem; foi nos 50 anos de descoberta do LSD (sintetizado por Albert Hoffman em 1943)” (Willy).

O encanto nutrido pelo novo lugar e as experiências psicodélicas vivenciadas por Willy na *montanha*, fizeram com que ele visitasse na Suíça o cientista Albert Hoffman em 1993, levando consigo fotos da área recém-adquirida. Ao discutirem sobre o terreno, Willy e Albert, nesta época com 87 anos, conversaram sobre o livro “*El camino a Eleusis*”, escrito por Górdon- Wasson, Hoffman e Puck (1980) inspirado em pesquisas historiográficas e etnológicas sobre o uso de enteógenos pela antiga civilização grega:

“Aí num desses encontros com o Albert surgiu essa ideia de Elêusis e dessa conversa que eu tive com ele me veio a ideia de que aqui a gente podia fazer um lugar desses. Aí eu pensei; ‘não. A sociedade moderna precisa de novos rituais’; porque os rituais do cristianismo já tão monótonos e ninguém dá crença’. Não tem mais aquele conteúdo que se dizia pagão. E aí aqui eu pensei que além de pôr em prática a utopia a gente podia refazer aquela ideia de Elêusis” (Willy).

No ano de 1999, também na Suíça, Willy manteve contatos com o Dr. Samuel Widmer; um dos médicos deste país autorizados a desenvolver terapias com substâncias psicodélicas, principalmente, com o ácido lisérgico¹⁸⁴, que – segundo Willy – seria por ele extraído artesanalmente a partir de plantas e fungos, sendo administrado pelos profissionais ao desenvolverem dinâmicas e terapias com os seus *pacientes*. As imagens do novo terreno foram mostradas pelo Willy ao Samuel, que também se encantou com o lugar, prometendo-lhe visitar e chegar a realizar sessões lisérgicas no casarão, desde que o Willy convidasse sujeitos locais para também delas participar junto com os *gringos* – seus *pacientes* – que com ele viriam conhecer a *montanha mágica*.

Porém, Willy previu os possíveis ditames burocráticos subsequentes ao andamento destas sessões em território nacional. De início sua grande preocupação era com a polícia e a justiça, mesmo porque o LSD era, e ainda é, uma substância interdita

¹⁸⁴ Nas últimas décadas, as autoridades suíças legalizaram as “terapias psicolíticas” conduzidas à base de pequenas doses do LSD ministradas apenas em pacientes acometidos por transtornos psicossomáticos, desde sujeitos portadores de rigidez psíquica, compulsão, toxicomanias, até atores remanescentes de campos de concentração e portadores de outros traumas não sanados frente aos procedimentos clássicos da psicanálise. Maiores informações constam nos escritos de Cohen (1968), Winkelman (1986) e Pélaez (1994; 2002).

por lei no Brasil, além do que, outro contratempo mostrou-se presente, quando o Willy antecipou o estranhamento, que poderia ser sentido pelos moradores de Japaratinga ao serem convidados – como havia recomendado o Samuel -, ou mesmo tomarem conhecimento de rituais na *montanha*, onde haveria o uso de substâncias psicoativas. De início, surgiu a ideia da construção de um “*Terreiro de fachada*”, para tentar “*afugentar os curiosos*”, que, porventura, tomassem conhecimento do que ali acontecia:

“Aí eu comecei a procurar uma solução; o que eu podia fazer para a sociedade brasileira aceitar; vai ser meio difícil chegar aqui e dizer; ‘a gente vai fazer um trabalho com drogas e todo mundo participa. Pode ter preconceito, pode ter polícia e etc’. Como aqui no Brasil tem a Umbanda e o Candomblé; nós pensamos; ‘bom. Eu vou abrir um Terreiro, como uma coisa meio mística’. Vou formar um grupo e aí a sociedade local vai se distanciar; vai ficar com aquele preconceito. Aí nesse contexto eu chamei o Samuel com o grupo dele de suíços; uns alemão e etc; aí eu pensei que a sociedade comum ia interpretar como se fossem coisa de pai de santo, caso precisasse dá uma explicação e assim que eu achava que podia criar uma certa proteção para que a sociedade não descobrisse a razão realmente. Aí nós começou a trabalhar nisso; só que com LSD caseiro. Isso com outras pessoa que tinha aqui; no sentido de fazer um muro de proteção. Só que depois de 02 ano de convivência; eu pensei assim, que aquilo era besteira e comecei e enjoar de trabalhar dessa forma” (Willy).

A busca do Willy por psicoativos visionários não parou por aí e no ano de 2003 ele tomou conhecimento da existência da bebida ayahuasca. Um dado interessante é o de que o Willy, apesar de ter conhecido localidades amazônicas, a exemplo, de Rio Branco, Manaus e Porto Velho não teve oportunidade de experimentar o chá em seu “território nativo”, apenas tendo contato com a bebida anos após sua residência no Nordeste brasileiro, por intermédio de uma “*Sessão de Adventícios*”¹⁸⁵ promovida por um Núcleo da União do Vegetal situado no município alagoano de Marechal Deodoro.

Willy afirma ter sido marcado fortemente pela experiência com o chá ao ponto de tentar convencer os mestres da União a abrirem um Núcleo em seu território na cidade de Japaratinga. Porém, foi alertado de antemão sobre a impossibilidade de um novato abrir uma filial da instituição, tendo em vista que, para tal, o mesmo precisaria (segundo os princípios da *cientificação* inerentes à UDV) ser um “*mestre conceituado*”, tendo no mínimo 10 anos de experiência na instituição. Um tempo que, frente às ambições utópicas do Willy, seria muito extenso. Acontece que dentro da UDV, Willy obteve conhecimento sobre os Trabalhos desenvolvidos pelo ICEFLU, sendo alertado e aconselhado a não procurar a instituição, tendo em vista seu suposto caráter de “*desorganização*” e “*bagunça*”; categorias acusatórias bastante comuns ao campo religioso ayahuasqueiro, conforme observado por Macrae (2002) e Goulart (2004).

¹⁸⁵ Rituais da UDV destinados aos novatos.

Os desestímulos udvistas não foram suficientes para afugentar o Willy do ICEFLU, mesmo porque ele pesquisou sobre o assunto na *internet*, chegando a enviar um *e-mail* para o Céu do Mapiá. Ainda no ano de 2003, a mensagem que chegou do Mapiá orientava o Willy ir à busca do Centro daimista recifense, que tinha acabado de ser fundado¹⁸⁶. Willy inicialmente foi à Recife sozinho, porém na sequência passou a levar consigo sua esposa e alguns familiares, além do Fritz, da Janaína e da Daniele, que era esposa de seu outro sócio; o hoje falecido Renê.

As mulheres, principalmente, Janaína e Daniele, fardaram-se no ICEFLU no ano de 2004, contudo o fardamento tenha ocorrido na cidade paraibana de Campina Grande, mesmo porque, Willy e Fritz fizeram questão de conhecer outras Igrejas pelo Nordeste, frequentando assiduamente os Centros de Lucena e de Campina Grande. Na Paraíba, Fritz e Willy entraram em contato em 2005, com o Seu Lima¹⁸⁷; um daimista andarilho, “Feitor de Daime” e cultivador das plantas. Willy pediu permissão aos padrinhos do ICEFLU, especialmente, ao Alex Polari, que autorizou as plantações de *Jagube* e *Rainha* no território do Fritz (no *Camping* do Bacurau), assim como, a fundação (na área do Willy) de um Núcleo Familiar (denominado “Núcleo de Instrução Flor de Jasmim”), inaugurado um ano antes, em 2004, onde participaram da Sessão alguns fardados do Céu de São Lourenço da Mata (Igreja recifense) reunindo ao todo 17 pessoas, incluindo fardados, moradores locais, os *gringos* e suas esposas brasileiras.

Todavia o Willy havia feito um trato com os membros do Núcleo de Instrução, que envolvia o seu comprometimento momentâneo na direção do mesmo. O *gringo* conduziu os Trabalhos na Linha do ICEFLU apenas durante 01 ano seguido, alertando os participantes de que iria se retirar após ter completado esta fase anual (Figura 06).

“E assim; de vez em quando eu consagro o Daime, mas não tou mais a frente dos Trabalhos (no CAFJ) não; eu acompanhei a ritualística do Santo Daime até 2005. Quando nós fizemos 01 ano. E o nosso ideia deu certo e nós formamos um grupo familiar. E nesse ano eu disse; ‘Vamos fazer essa ritualística durante 01 ano’ e eu dirigia as Sessões, mas dizia que não queria me fardar; eu não queria ser membro, assim; tá seguindo como um fardado, né? É uma coisa que eu gosto e eu respeito, mas eu não queria a responsabilidade de dirigir por todo o tempo o grupo. Eu dirigia a ritualística, mas com a intenção de que alguém daqui depois pudesse fazer continuação. Aí Janaína e a Daniele se fardou e depois de 01 ano eu disse; ‘agora meu Trabalho vai encerrar’. Aí depois houve algumas turbulências e depois Janaína se manifestou e tomou a frente” (Willy).

¹⁸⁶ Detalhes sobre a Igreja recifense Céu de São Lourenço da Mata estão disponíveis na tese de Escobar (2012).

¹⁸⁷ Voltaremos a falar do Lima nos capítulos procedentes, quando descrevermos a simbologia do grupo, assim como seus ritos e terapias. No momento, é preciso deixar claro, que o Seu Lima auxilia a Igreja de Janaína no plantio e na manufatura do próprio *Daime*, sendo visto no território como um dos colaboradores do Terreiro.

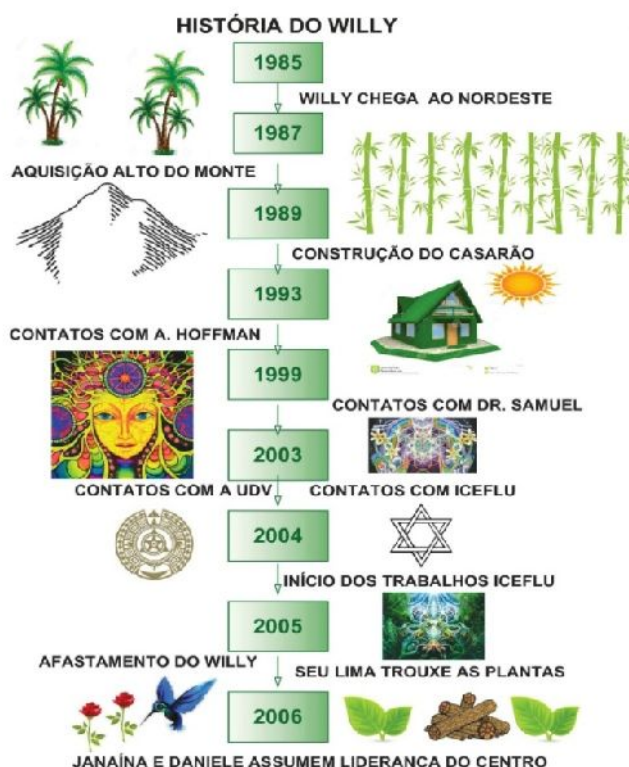


Figura 06. Papel histórico do suíço Willy na constituição do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim.

Deixando o grupo sob a responsabilidade de Janaína e Daniele, o Willy estabeleceu uma grande fronteira no território, erguida entre *gringos* e adeptos daimistas. Os adeptos o acusam de tentar iniciar – nos tempos de sua dirigência - uma espécie de turismo ayahuasqueiro na região, além de procurar negociar o chá, tendo em vista que o mesmo, por ser estrangeiro, desconheceria a legislação brasileira sobre a ayahuasca, revelada ao longo dos tempos por intermédio dos contatos estabelecidos com os padrinhos dirigentes e os fardados do ICEFLU. Ao detectar que a sua utopia não poderia ser aplicada *ipsis litteris* como ele havia planejado, e tampouco a ayahuasca não podia ser comercializada, fora o fato de que o turismo ayahuasqueiro não é visto com bons olhos por este campo religioso, Willy – segundo as versões locais - teria decidido “passar a responsabilidade” dos Trabalhos para as mulheres, que tomaram para si o encargo de dar continuidade aos ritos na Linha daimista do Padrinho Sebastião.

8.1. Uma mulher no comando do Batalhão?

Atualmente com 35 anos, Janaína é pernambucana e natural da cidade do Cabo de Santo Agostinho. Mãe de 03 filhos: o Anderson com 21 anos, o Miguel com 10 e a

mais nova Maria Catarina com 08¹⁸⁸, ela se afirma enquanto negra e semianalfabeta. Apesar de sua baixa estatura – com pouco mais de um metro e meio de altura - ela comanda não só os Trabalhos espirituais com o *Daime* na localidade, desde o afastamento do Willy em 2005, como organiza e participa de todas as atividades braçais na área do *camping*, principalmente, no tocante ao plantio e à manutenção de hortas e jardins orgânicos, além do escoramento do *Império de Jagubes* e do *Reinado das Rainhas*; sem contar com os cuidados paliativos destinados aos moradores locais, que a ela recorrem e necessitam, sendo acolhidos nos momentos de precisão. Daí os apelidos carinhosos a ela atribuídos ao longo dos tempos de convivência na *montanha* dentre os quais: “*Mainha*”, “*Mãe Jana*”, “*Nêga Jana*” e “*Madrinha da Enxada*”.

Janaína conheceu o esposo Fritz no ano de 1995, chegando a ir morar nas terras do suíço em 1999, época na qual admite ter passado por fortes períodos de tensão, singularmente, relativos a disputas por terras na localidade. De acordo com seus relatos, a Imobiliária responsável pela negociação havia vendido o terreno do *camping* para vários compradores; o que teria gerado calorosos conflitos, envolvendo invasão da propriedade, agressões, incêndios, além de ameaças e tentativas de assassinato:

“E a primeira vei que eu vim pra cá eu vim de ônibus e eu desci lá embaixo e a gente veio andano e só tinha mato e praia e assim que a gente subiu eu fiquei com um medo da peste. Tinha só eu acho que uma casa por aqui e na Coruja (comunidade situada abaixo da montanha) aí tinha só 08 casa há 15 anos (depoimento obtido em 21/06/2014) atrás quando eu cheguei aqui. O rolo todo desse terreno foi que a imobiliária que é lá do Recife vendeu esse lote pra várias pessoa. Aí chega um cara do Recife dizem que os lote era dele; e eu sei que o cara decidiu invadir! De 10 hora da manhã chegou uma caminhoneta cheio de gente com estroenga, foice e tudo armado. Eles veio com um coronel; que no meio do sururu Fritz deu um cacete da desgraça nele; foi! Um coronel do exército reformado veio do Recife. E só tava eu, Fritz e Willy. Aí Willy chegou aqui suado e fei: ‘só tem nós 03 e agora? Bora?’; eu digo: ‘bora’. Agora eu com uma peixeira e um facão, Fritz com um taco de baseball deste tamanho e Willy era o mais fresco de todos: ‘minha arma é a câmera. Só posso filmar’ (risos) e eu digo: ‘bicha pega um porrete e deixa essa câmera de lado que o troço vai ser feio. O negócio foi muito feio! Eu troquei tapa com o homi. Acabei que meti o pau no homi e o outro chegou e meteu a mão no Willy, que era porque queria tomar a câmera. E num tinha viatura; tivero que trazer os policial no carro do Willy. Pense numa confusão” (Janaína, liderança do CAFJ).

Após serem sanadas as questões fundiárias, os sócios teriam estabelecido um documento territorial, o qual destina a área ao usufruto inalienável; deixada como herança para seus filhos e netos, que também jamais poderão vender nenhum lote sequer, pois um dos objetivos principais da utopia do Willy era, justamente, o de fazer

¹⁸⁸ Os dois últimos filhos são do suíço Fritz. Janaína engravidou do Anderson aos 14 anos, quando afirma ter sido abandonada pelo pai “*alcoólatra*”, após saber de sua gravidez precoce. Por muito tempo ela precisou trabalhar como catadora de crustáceos e moluscos nos estuários da cidade do Cabo de Santo Agostinho.

do Morro da Boa Vista uma reserva florestal, transplantando mudas e germinando sementes nativas, que desde o ano de 1987 são postas no território, antes degradado:

“Aqui é uma reserva de mata atlântica e vai brotar água ainda aqui com certeza. Vai ser como era nas era passada! E quando a gente vê alguém tirano qualquer pedaço de pau aqui a gente fica ‘ouricado’, que o impacto é forte. É a merma coisa de tirar um filho; é uma tristeza. Nós só tira madeira morta pra Feitio e mermo assim com cuidado pra num agredir o ar também, né? A gente respeita muito essa área, que é lugar da gente, que pela história da gente foi protegido na unha e na inhana. Cada dia é uma conquista de morar aqui; viver aqui é viver no paraíso, mas às véi isso se torna um purgatório; aí nós purga, faz limpeza e veve de novo nesse paraíso que Deus nos dá” (Janaína, liderança do CAFJ).

Antes de conhecer a doutrina daimista do Padrinho Sebastião, Janaína discorre sobre suas experiências noutras religiões, particularmente, no evangelismo das Testemunhas de Jeová, porém também chegou a frequentar alguns Terreiros de Candomblé e de Umbanda situados em bairros periféricos da Região Metropolitana do Recife, contudo sem filiar-se a nenhum deles:

“Eu já fui em Terreiro antes de tomar o Daime; bem antes. Já frequentei Terreiro de Candomblé. Participei de uns ritual. Teve uma muier, que disse que eu precisava fazer uma iniciação e eu ia fazer, mas eu ia pros Terreiro porque eu gostava, mas depois eu me afastei; porque eu tinha problema com álcool. Aí eu via que se usava muito álcool e esse negócio com sacrifício de sangue; eu nunca gostei! Negócio de sangue sempre me deixava nervosa, mas na Umbanda mermo eu cheguei a ir num Terreiro que tem lá em Candeias de Pai Moacir e eu fui algumas vei lá e fui também num lugar lá em Chão de Estrelas; fui para uma curandeira que tinha lá, mas assim; nunca fiz iniciação não de ficar intocada em quarto e essas coisa eu nunca fiz não”. (Janaína, liderança do CAFJ).

Ela discorre abertamente sobre os fenômenos mediúnicos, que a acompanham desde criança, incluindo visões e presságios sobrenaturais como eventos recorrentes em sua vida. No passado, *Nêga Jana* procurou reprimir sua mediunidade, inicialmente, frequentando cultos evangélicos, que para ela não teriam sido hábeis à resolução de seus “problemas”, hoje vistos como “*dádivas divinas*”. Ao se afastar do evangelismo, Janaína tentou encobrir sua mediunidade através do uso abusivo de psicoativos, especialmente, o álcool, o tabaco e a maconha. Nestes tempos, foi aconselhada a consultar psicólogos e psiquiatras, que a prescreveram remédios e terapias, que teriam agravado ainda mais sua situação. Com esforço, ela conseguiu livrar-se dos medicamentos e das terapias, mas não dos outros “psicoativos problema”. O acúmulo de infortúnios na vida e na família fez com que *Jana* perdesse o sentido da existência, chegando a tentar suicídio devido aos fenômenos mediúnicos, que naquela época, não tinham significado algum além da eminência de um suposto estado de esquizofrenia.

Após consagrar o *Santo Daime* pela primeira vez, a *Madrinha da Enxada* afirma ter sido “*resgatada pela espiritualidade*”, que tanto renegou, passando a compreender

melhor a razão e o significado das coisas místicas que pressentia, pois a bebida lhe teria propiciado uma nova visão de mundo, no sentido geertziano:

“Eu posso dizer que o ayahuasca; pelo tempo que a gente tá vivendo é um dos portais mais importantes assim; que foi aberto para resgatar pessoas que muita gente já julga como perdido. Eu tiro assim por mim porque antes de eu conhecer o Daime eu bebia muito; eu era viciada em álcool. Já vinha num estágio de alcoolismo assim de 04 ano bem pesado. Aí quando eu tomei o Daime a primeira vez; eu acho que foi dentro de 04 ano a primeira vez que eu passei uma semana sem beber. Então isso foi o que me despertou logo assim; eu acho que agora eu encontrei uma coisa além. Então eu posso dizer que o Daime hoje é uma das medicinas mais sagradas que têm” (Janaína, liderança do CAFJ).

O deslumbre com a experiência fez Janaína fardar-se na doutrina, tomando para si a responsabilidade dos Trabalhos no grupo familiar no ano de 2006; momento no qual o Willy afastou-se da dirigência do *Núcleo de Instrução*. Ela logo tratou de trazer o culto para a área do *camping*, erguendo a Igreja no ano de 2007. Com o passar dos tempos, a Daniele - que também a auxiliava na condução dos Trabalhos no local - se afastou do grupo por volta do ano de 2008 devido a graves problemas de saúde¹⁸⁹. Por conseguinte, *Mainha* manteve-se firme na doutrina, dando continuidade aos Trabalhos junto ao ICEFLU, apesar dos conflitos, primeiramente, advindos de sua condição feminina no “*território machista daimista*”, mas também de outras turbulências institucionais do ponto de vista financeiro, cosmológico e assistencial (Figura 07).



Figura 07. Janaína e adeptos do ICEFLU na Igreja do *Núcleo de Instrução Flor de Jasmim*. Detalhes dos fardamentos e dos símbolos seguidos pela Linha do Padrinho Sebastião. Imagem obtida em: <http://ceudasaguas.blogspot.com.br/> Acesso 12 Nov. 2015.

“Olhe ser muier e dirigir um Centro de Daime; eu vou dizer que é difícil às veis nesse universo machista da ayahuasca, né? Primeiro porque algumas pessoa quano chega se espanta por eu ser jovem depoi aquele conceito assim de que só o homem pode ‘tirar o Daime’. Aí têm pessoas que ficam meio assim; tem até algumas pessoa do Santo Daime (ICEFLU) que não aprova, mas pra mim eu acho que na hora que eu tou dirigindo um Trabalho eu num me sinto nem homi

¹⁸⁹ Daniele teria “*entregue a farda*”, devido a problemas adquiridos com psicoativos. Após o falecimento do esposo Renê, ela abandonou os dois filhos, deixando-os ao cuidado de terceiros, após debandar da localidade. O caso de Daniele será lembrado nos capítulos finais, quando entraremos em contato com as experiências dos *pacientes* e o modelo de tratamento para doenças e dependências estipulado pelo CAFJ.

nem mulé (risos) me sinto neutra porque na espiritualidade o espírito num tem sexo” (Janaína, liderança do CAFJ).

Autoras como Cemin (1998, p.131) e Labate (2004a, pp.42-43) observam a quase inexistência de lideranças femininas no universo ayahuasqueiro brasileiro, por elas definido como “extremamente machista”. Nos sistemas udivistas – como visto no sexto capítulo – mulheres não chegam a se tornarem mestras, com exceção da viúva do Mestre Gabriel; a Mestra Pequeninina. Na Linha daimista, tanto do Alto Santo, quanto do ICEFLU, apenas homens detêm a arte da produção e da distribuição do *Daime*, sendo pouco provável a dirigência dos Centros por parte de mulheres. Labate (2004a) identifica nos seguimentos da Barquinha algumas líderes femininas, sendo apenas a Sandra (da Barquinha do Antônio Geraldo) uma “*Feitora de Daime*”. Fora isso, ainda encontramos - nas vertentes da Barquinha - Dona Xica Gabriel e a mãe de santo Maria Bahiana como dirigentes de outros Centros da Barquinha pelo Brasil. Na Linha do ICEFLU, as autoras ainda destacam a presença da mãe de santo Baixinha, que preside um grupo norteado pela Linha da *Umbandaime* na cidade de Lumiar (RJ).

Estas características são vistas como “resquícios” de sistemas sociais patriarcais bastantes comuns no Norte e no Nordeste do país e que, de certa forma, apresentam-se enquanto elementos fundantes destas religiões. No tocante à Linha daimista, os autores ponderam sobre a existência de uma “sociedade de homens” a controlar mulheres imersas em sistemas proibitivos e prescritivos, que configuram, antes de tudo, preocupações ligadas ao controle da sexualidade, uma vez que para os daimistas mais ortodoxos, o *Daime* pode ser usado por mulheres como “*forma de sedução*”.

De início, a Igreja do *Núcleo de Instrução Flor de Jasmim* tinha como função concretizar Trabalhos de caridade voltados ao atendimento dos atores locais mais desvalidos. Nas descrições de Janaína e do seu “*Batalhão*” – composto por adeptos da Casa – Japaratinga é vista pelo prisma da precariedade assistencial decorrente do descaso do Poder Público. O atendimento de saúde disponível na cidade é insatisfatório, sendo o Centro uma das únicas formas de assistência local. Os moradores contam com uma Unidade de Saúde da Família (USF), que raramente é acessada pelos atores:

“Aqui tamo desguarnecido quanto a isso (atendimento público de saúde). Tem um posto de saúde (USF). CAPS (Centro de Assistência Psicossocial) aqui num tem; CAPS só em Maragogi. Quando a turma passa mal tem o postinho aí que tem uma ambulância. Mas é basicamente o postinho daqui; que de plantão só tem enfermeira. É muito difícil de ter um médico. Eu levei meu menino que teve um acidente aqui e cortou a cabeça e cheguei lá e tinha uma enfermeira chefe e na hora de pontear a cabeça do menino; ela olhou o corte e ficou tremeno; eu digo; ‘oh minha fia, você sabe o que vai fazer na cabeça do meu fíu?’; aí ela disse; ‘não. Eu num tou muito habilitada a fazer esse serviço’; eu digo; ‘olhe; uma enfermeira chefe que num sabe fazer uma sutura na cabeça de uma criança;

pra mim isso é uma piada. Então você nem bote a mão na cabeça dele; porque se você faz merda aí o negócio vai ficar feio'. Aí eu peguei o menino e levei pra Maragogi. Aí lá tinha um médico disponívi" (Janaína, liderança do CAFJ).

"Olhe; se tiver problema de saúde e que não for muito sério, aqui tem posto de saúde, né? Mas é muito fraco aqui para a saúde. Se a coisa for muito feia; a turma costuma ir pro Recife se tratar por lá e às vei num tem nem ambulância mermo para levar o caboclo que tiver muito doente" (Pinto, adepto do CAFJ).

A falta de emprego para os jovens, o alto índice de alcoolismo, a violência e o consumo de *crack* e outros psicoativos são temáticas recorrentes no discurso destes atores, que costumam viver, basicamente, da pesca e do turismo. Grande parte dos adeptos é composta por jovens locais, do sexo masculino, advindos de classes populares a habitar uma praia, cujas oportunidades apenas surgem em épocas de *alta estação*, onde a cidade é visitada por turistas e proprietários das casas de veraneio. Em tempos de inverno, as chances são drasticamente reduzidas, assim como os atrativos para os jovens. Neste sentido, sempre é reforçada a vulnerabilidade, na qual certos sujeitos estão imersos, precipuamente, atores habitantes da Comunidade da Coruja.

Entretanto, o incômodo histórico das lideranças do ICEFLU com a dirigência da Janaína em Japaratinga pareceu ir além dos estranhamentos de gênero, tendo muito a ver com questões financeiras, que, segundo a *Madrinha da Enxada*, estavam sendo estipuladas pela instituição, no tocante aos Trabalhos de caridade feitos para auxiliar os indivíduos mais carentes da comunidade. Além do que, os padrinhos influentes na doutrina se recusavam a visitar o Núcleo de Instrução, tendo em vista que a irmandade não teria condições financeiras para custear a vinda de determinados líderes - e alguns de seus seguidores - que exigiam a mobilização dos adeptos para arrecadação de fundos capazes de financiar suas passagens, alimentações e hospedagens no local.

Devido à proximidade com Maceió e Recife, Janaína construiu laços de amizades com os dirigentes e adeptos do Céu das Águas (Igreja daimista situada na capital alagoana) e do Céu de São Lourenço da Mata (Igreja daimista localizada na Região Metropolitana do Recife). Porém com o tempo de convivência as tensões foram tornando-se cada vez mais acirradas. Os daimistas ortodoxos – contatados por meio desta rede de relações - questionaram a legitimidade de Janaína perante a direção de uma Igreja, mantendo folhas e cipós próprios e dominando a arte do plantio e da produção do chá. Para eles, isto representaria uma dentre várias quebras de tabus doutrinários. A tensão pareceu insustentável, quando Janaína decidiu construir na área alguns assentamentos (Pontos) destinados aos santos, aos Orixás, aos Caboclos e Pretos-

Velhos. Para muitos, *Mãe Jana* estava inserindo “*novidades*” na doutrina; coisa que não seria aceita de bom grado dentre alguns daimistas (GOULART, 2004; JÚNIOR, 2007).

Como já foi dito, a “*Casa de Jana*” sempre foi vista dentre daimistas como “*pronto socorro espiritual*” – recentemente intitulada “*UPA do astral*” - desde a época de sua fundação. Neste sentido, o Núcleo passou a cuidar e tratar dos casos “*mais impossíveis*” e desacreditados pelos padrinhos de outras Igrejas, incluindo - no rol de seus atendimentos tradicionais – usuários dependentes em psicoativos na busca por tratamento, sendo, a grande maioria deles, enviados aos cuidados de Janaína pelos próprios dirigentes dos Centros oficiais daimistas. Entretanto, Janaína alude para o descaso dos amigos daimistas para com as necessidades básicas de seu Núcleo, pois além de não receber nenhum auxílio da instituição matriz, o grupo pouco podia contar com outros daimistas, primordialmente, em momentos de necessidade e precisão, sendo cobradas as mensalidades dos fardados, além do dinheiro destinado à obtenção do sacramento, quase sempre vindo do Céu de São Lourenço via Céu do Mapiá.

Tensos foram os dias em que o grupo não era autossuficiente no que toca à produção do chá, uma vez que as plantas foram introduzidas no território por Seu Lima apenas no ano de 2005. Os relatos apontam para os gastos da irmandade para obtenção do *Daime*, que sempre “*vinha de fora*”, além dos acordos e desacordos dos atores imersos nesta rede, envolvendo casos e mais casos relativos à “*falta de palavra*” de certos dirigentes, que mandavam menos *Daime* do que o acertado, além do recebimento de muitos litros da bebida imprópria ao consumo.

Mainha também se sentia discriminada nas Casas de seus amigos daimistas, quando os visitava e participava de Sessões. Sempre muito “*rebelde*”, ela não se deixava enquadrar pela doutrina, atitude vista por muitos como a de uma figura “*indisciplinada*”, maiormente, quando ela decidia acender velas para Orixás no terreno das outras Igrejas, ou quando andava descalça dentro e fora dos rituais, portando ramos de arruda, guiné e manjerição no lugar do maracá. Tensões maiores fizeram-se presentes quando Janaína requisitou a presença de seus amigos “*de fora*” nos mutirões destinados às melhorias do Centro japaratinguense. Muitos deles se recusaram a auxiliá-la, tendo a irmandade local que mobilizar-se, antes de tudo, para aquisição do próprio *Daime*.

Nestes termos, os conflitos foram se tornando insustentáveis, fazendo com que *Mainha* refletisse sobre a viabilidade de seu vínculo com o ICEFLU. Mesmo estando descontente com as situações conflituosas vivenciadas nos tempos de sua filiação à doutrina do Santo Daime, ela aceitou o convite das mulheres do ICEFLU para sediar no

camping do Bacurau o “*Primeiro Encontro de Mulheres na Floresta*” (I EMFLORES da Regional Nordeste)¹⁹⁰, que ocorreu dos dias 06 a 09 de março do ano de 2009. Tal encontro reuniu mulheres daimistas das Igrejas de Maceió, Recife e João Pessoa. Dentre as participantes estava a daimista Maria Alice¹⁹¹ (Figura 08).



Figura 08. I Encontro de Mulheres na Floresta (ENFLORES da Regional Nordeste do ICEFLU), que aconteceu de 06 a 09 de março de 2009 no *Camping do Bacurau*. Imagem obtida em: <http://www.idacefluris.org.br> Acesso 13 Nov. 2015.

Durante o evento, a Maria Alice teria *Aparelhado* uma Preta-Velha, que transmitiu instruções à *Madrinha da Enxada* para a abertura de uma nova Linha espiritual, mesmo porque a presença de determinados assentamentos destinados aos santos, Orixás, Caboclos e Pretos-Velhos no espaço, já seria um forte indicador da missão espiritual inerente à vida de Janaína. Depois da brusca incorporação, Maria Alice conversou melhor com *Nêga Jana* sobre suas condições, posto que, conforme sua fala, ela nada teria falado à Maria Alice sobre seus desencantos com a instituição:

“E antes de eu abrir este Centro independente de ayahuasca (o atual CAFJ); aconteceu aqui um congresso de mulheres da ayahuasca. Eu fui pega de surpresa quando a madrinha Alice Aparelhou a Preta-Velha e falou assim, assim e assim; mai eu nem tinha falado nada pra ela ví? E ela me aconselhou a seguir com essa Linha dos Orixá; porque poxa;. nas Igrejas do ICEFLU não é permitido acender vela para santo e nem para Orixá, nem para Caboclo, nem para Preto-Velho, mai se você for ver nos Hinos; eles louvam essas entidade. Então tem muita gente ignorante por aí dizendo que eu tô fazeno errado. Aí a madrinha Alice veio, viu meus Pontos e autorizou; disse que eu tava fazeno certo; que eu tava abrindo uma Linha nova; uma Linha afro-ayahuasqueira e as entidade tinha mermo que ter o seu lugar. Então eu segui o conselho dela. Continuei com os Trabalhos de Terreiro” (Janaína, liderança do CAFJ).

Antes destas conversas com Maria Alice e sua Preta-Velha, Janaína já vinha nutrindo o desejo de não apenas se desvincular do ICEFLU, como também pensava em

¹⁹⁰ Informações sobre o evento estão disponíveis em:

http://www.idacefluris.org.br/sistema/editorvirtual/noticia_publica.php?CodigoDaNoticia=490&LANG=1&CACTION=1 Já os vídeos do encontro também podem ser acessados nos links: Parte 01:

<https://www.youtube.com/watch?v=tz0PM4wDfK8> e Parte 02:

<https://www.youtube.com/watch?v=sQVqnFL1bcs> Acesso 12 Nov. 2015

¹⁹¹ Como vimos do sexto capítulo Maria Alice, uma das médiuns do Terreiro da mãe de santo Baixinha em Lumiar (RJ) - ainda nos tempos do Padrinho Sebastião – organizou no Céu do Mapiá Trabalhos mediúnicos, “doutrinando” a Umbanda à luz do Santo Daime. Outras informações em: Guimarães (1992) e Júnior (2007).

abandonar a vida espírita e, conseqüentemente, os Trabalhos com o chá. De todas as insatisfações, a que mais parecia lhe incomodar era a cobrança financeira exigida pelos Trabalhos de cura, pois na época o Núcleo contava com menos de 05 fardados:

“Aí eu expliquei direitinho para ela (Maria Alice) e ela disse: 'você segura a Força do Daime?'; aí eu disse; 'seguro'; então ela disse; 'continue fazendo o Trabalho do Fogo; cante para os Orixás e siga essa sua Linha da Umbandaime porque esse é o seu caminho e isso você já sabe. Isso você já faz muito bem', mas num deixe de fazer a Missa (de Finados); porque você fazendo a Missa você tá de acordo com a caridade espiritual. Faça a Missa e abra Trabalho de Terreiro. Receba as matéria (as pessoas) e quando chegar alguém doente; dê o Daime. Você tem medo de dar Daime?'; eu digo; 'eu merma não' (risos) aí eu conversei muito com ela e depois que eu fiquei mais calma. Fiquei tranquila. Ela viu que o povo daqui de Japaratinga era muito carente. Era um povo muito precisado e eu tinha que ajudar esse povo com o Daime mermo” (Janaína, liderança do CAFJ)

No final deste evento, antes de partir, Maria Alice deixou de presente para Janaína alguns Hinos e CD's contendo Pontos da Umbanda Trabalhados no ICEFLU e que seriam futuramente acoplados à dinâmica simbólica deste novo grupo dissidente, agora, intitulado “*Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim*”; uma irmandade independente e *afro-ayahuasqueira* - surgida no ano de 2010 - e que se permite ao diálogo eclético entre elementos simbólicos umbandistas e daimistas no proceder dos seus Trabalhos espirituais na *montanha mágica*, onde emergem práticas culturais singulares ressignificadas à luz das vivências, experiencições e trajetórias biográficas trazidas, antes de tudo, por sua fundadora; a *Madrinha da Enxada* (Figura 09).



Figura 09. Trajetória da Janaína na *Montanha Mágica*. O baiano Zé Batista chegou para auxiliar nos Trabalhos da *Umbandaime* no ano de 2012, assunto que será abordado no próximo tópico deste capítulo.

8.1.2. O Espaço, os símbolos e as pessoas

Após o encontro com Maria Alice, Janaína decidiu fazer pela primeira vez um Trabalho “*sem farda*”, trajando apenas vestes brancas. Sua indumentária imparcial, de

início, causou estranhamento dentre alguns participantes do rito, por ela avisados de antemão, que a partir daquele momento ela não manteria nenhum vínculo institucional com o ICEFLU, formando um grupo independente. Neste sentido, *Mainha* largaria a farda, mas não deixaria de consagrar e distribuir o *Daime* na localidade, fazendo-o mediante uma Linha própria por ela e Maria Alice categorizada enquanto *Umbandaime*:

“Aí perguntaro; 'cadê a farda'; rapai eu disse; 'a partir de hoje eu não uso mais a farda, que nós somos um grupo independente'. Minha farda é o meu coração. Então eu disse: 'eu não pertença a ninguém porque eu não sou Coca-Cola® para ter rótulo! Mas se alguém estiver incomodado porque eu estou sem farda; pode procurar uma Igreja do ICEFLU e se farde por lá'. Foi assim logo que eu avisei, que nós ia seguir na Linha dos Orixá” (Janaína, liderança do CAFJ).

Seguindo os conselhos de Maria Alice e sua Preta-Velha, Janaína alterou drasticamente a dinâmica ritualística e simbólica do ICEFLU, desenvolvendo mensalmente três Trabalhos com o *Daime*, iniciando com a *Missa de Finados* (realizada em todas as primeiras segundas feiras do mês, com o objetivo de socorrer assistencialmente os desencarnados) e dois *Trabalhos do Fogo* (desenvolvidos quinzenalmente e com o objetivo de cura frente ao desenvolvimento mediúnico dos *Aparelhos*), além dos *Feitios* (destinados aos Orixás), os rituais de desobsessão (onde se exorciza espíritos zombeteiros ou se desfaz feitiços de Quimbanda), Sessões extraordinárias e demais Trabalhos da Casa voltados a um calendário próprio.

O calendário e a dinâmica destes ritos serão descritos no décimo capítulo, conquanto seja conveniente ressaltar que o grupo não desenvolve Trabalhos de *Gira*, tampouco haja qualquer tipo de louvação a Exus e Pombas-Giras, tampouco sacrifícios animais. A lógica do sacrifício, como veremos, é reformulada nos Trabalhos de *Feitio* – ritos para a produção do chá – onde de fato há um sacrifício pessoal e quase sobre-humano diante da manufatura do chá, cujas plantas também são sacrificadas em prol da obtenção do sacramento ofertado aos Orixás. Nestes termos, o CAFJ identifica-se enquanto seguidor de uma espécie de “*Umbanda branca*”¹⁹² (CAMARGO, 1973; ORTIZ, 1978; 1980; NEGRÃO, 1996; CAVALCANTI, 2006), onde se cultua e se permite a atuação apenas de entidades consideradas hierarquicamente “*superiores*”, enquanto àquelas “*inferiores*” (basicamente os Exus) são rejeitadas e exorcizadas dos *Aparelhos*, caso se manifestem ao longo dos ritos com o *Daime*.

A irmandade aceita, até certo ponto, os fenômenos de incorporação ditos enquanto “*verdadeiros*”; distinguíveis pelo nível de manifestação e mensagens transmitidas pelos sujeitos *Aparelhados*. Em contrapartida, determinadas incorporações

¹⁹² Assunto devidamente abordado em nosso quinto capítulo, quando nos detivemos às questões referentes ao sincretismo espiritualista popular e ao surgimento da Umbanda em território nacional.

seriam “*encenações*”, as quais são combatidas e evitadas, de modo que a “*falsa incorporação*” é desacreditada em público, durante os ritos¹⁹³. Existem obrigações específicas para com os Pontos das entidades, pois, durante os Trabalhos, as mesmas são louvadas e evocadas para curar e fornecer passes e mensagens verbais através da “*incorporação responsável*” de certos *Aparelhos*, vistos enquanto “*preparados*”, entre eles o da Janaína, que costuma atender os suplicantes da localidade.

Àqueles que têm “*dívidas espirituais*” para com o Centro e suas entidades – atores que conquistaram alguma benêfície (na maioria das vezes envolvendo curas) – têm obrigações para a manutenção dos Trabalhos, principalmente, as pessoas que tiveram seus entes desencarnados e que precisam de auxílio no plano espiritual, sendo a participação na *Missa de Finados* bastante requisitada. Curas que, aliás, como todo fenômeno deste Terreiro, e em todo universo daimista, são norteadas por sistemas de dádiva e reciprocidade (LA ROCQUE COUTO, 1989; 2002; CEMIN, 1998; 2002).

Por todo o *camping*, existem espalhados 09 oratórios destinados a santos, Orixás, Caboclos e Pretos-Velhos (Figura 10). Comumente dentro de cada Ponto encontramos velas acesas ou apagadas. Quando acesas representam que o sacramento está sendo servido na Casa, sendo apagadas apenas no término dos ritos.



Figura 10. Os 09 assentamentos de entidades no CAFJ. Na primeira fileira, da esquerda para a direita vemos os Pontos de Oxalá, das Almas e de Iemanjá. Na segunda fileira, também na mesma ordem verificamos

¹⁹³ Pormenores condizentes aos fenômenos de incorporação no território serão abordados no próximo capítulo, onde entraremos em contato com a simbologia desta irmandade *afro-ayahusqueira*.

os Pontos de São Miguel, Oxum e Iansã. Na última fileira estão presentes os Pontos de Ogum, Xangô e a Tenda dos Caboclos e dos Pretos-Velhos. Fotos: *Wagner Lira*.

O sacramento para Janaína é um presente dos seres divinos e *Encantados*, pois a ayahuasca é encarada como uma dádiva natural, tão sagrada, poderosa e elucidativa, que a mesma é reconhecida localmente como sendo um “*Ouro de Chá*”, doado de bom grado aos humanos pelos Orixás. Persiste a concepção daimista de que não existe força maior do que a deste chá, estando todas as substâncias e elementos naturais – além dos seres vivos e não vivos - hierarquicamente submissos à vontade do mesmo, até porque, como na Umbanda, também não existiria força maior do que a dos Orixás; seres supremos, envolvidos, antes de tudo, na criação do universo (ORTIZ, 1978; NEGRÃO, 1996; GUIMARÃES, 1992; CAVALCANTI, 2006; JÚNIOR, 2007; POLI, 2011).

Haveria no entorno do Centro uma fronteira imaginária, na qual os Exus (personificados pelas maldades, invejas, crueldades e “vícios”) ficariam do “*lado de fora*”, enquanto que o “*lado de dentro*” estaria guarnecido pela proteção dos Orixás, que trazem em si a representação das positivities, das “*forças boas*” da natureza, do acolhimento humanitário, dos sentimentos de caridade, de alegria e irmandade.¹⁹⁴ Quando Exus e suas “*manifestações indevidas*” - normalmente exercidas durante incorporação em algum *Aparelho* durante a Sessão - ultrapassam esta barreira protetora dos Orixás, não significa que “o mal” permeie o interior do Centro, mas que a manifestação, seja ela de Exu, ou de algum outro zombeteiro - tido localmente enquanto “*inferior*” – adentrou no espaço “*materializado*” nas energias dos *Aparelhos*¹⁹⁵.

Para isso, seriam precisos densos Trabalhos de concentração, intervenção física e oral, além de passes e defumações, na tentativa de expulsar do *Aparelho* e do local sagrado às forças a eles não pertencentes. Além do que, a vigilância em relação ao comportamento dos novatos parece ser redobrada, sendo sempre questionadas as reais intenções dos sujeitos no território, incluindo o que os mesmos procuram naquele espaço, de forma que muitas informações a respeito da ayahuasca são passadas aos adventícios antes dos mesmos chegarem a consagrar o *Daime* pela primeira vez.

A construção dos Pontos no Terreiro não segue uma lógica pré-estabelecida e também não é necessário que cada adepto fique responsável por um Ponto determinado.

¹⁹⁴ Na narrativa dos atores observamos a presença de certos dualismos, que permeiam a simbologia do Centro, sendo alguns excludentes, enquanto outros complementares. Dos dualismos mais frequentes identificamos categorias como: Puro/Impuro; Espírito/Matéria; Terra/Astral; Bem/Mal; Dentro/Fora; Cima/Baixo; Orixás/Exus; Umbanda/Quimbanda; Verdade/Mentira; Claro/Escuro; Natural/Químico.

¹⁹⁵ Aqui também encontramos ambiguidades envoltas da entidade Exu, conforme sinalizado por Ortiz (1978; 1980), Dantas (1988) e Negrão (1996), quando se debruçaram sobre as categorias de “alto” e “baixo” espiritismo nos primórdios do movimento umbandista.

Atualmente quem cuida dos Pontos é a Janaína, o Batista, o Padre e a Dona Leninha. Eles cuidam dos oratórios, limpando-os e adornando-os ao longo dos tempos, além de ficarem responsáveis por acender as velas durante os Trabalhos. Quando questionada sobre a lógica da construção dos assentamentos, Janaína nos responde o seguinte:

“Meu fiu olhe; essa é uma pergunta que eu nem merma sei responder. Vem assim naturalmente. Às vez numa Miração, às vez vem sem eu tá Aparelhada nem nada e vem sem nem precisar tomar Daime. Vem assim; uma voz no meu ouvido e me aconselha: ‘olha faz tal Ponto; olha coloca tal coisa aqui’. E assim a gente vai fazendo. Esse último que fizemos foi o de Oxalá (depoimento obtido em 13/04/2014), que é o da abertura da Casa, fizemo de Iansã, dos Preto-Velho, de São Miguel, Iemanjá, Ogum, Oxum e assim vamo fazeno, mas só os de Orixá e de santo; de Caboclo e Preto-Velho também, que são tudo nossos protetor mermo. Os verdadeiros reis e rainhas da mata então a gente tem que obedecer mermo a mensagem que eles manda. De vez em quando vamo lá (em determinado Ponto) arrumamo, acendemo vela e ajeitamo ele” (Janaína, liderança do CAFJ).

Cada Ponto erguido no Flor de Jasmim traz consigo uma história e uma relevância simbólica para os membros deste Terreiro ayahuasqueiro. Em momentos e tempos difíceis, após a construção de certos oratórios – como, por exemplo, os de Iansã e Oxalá – as coisas pareceram melhorar dentro do grupo, como se algo estivesse faltando para atingir o equilíbrio das “*forças energéticas*”. Antes disso – da construção de certos oratórios - muitas “*perturbações*” teriam tentado inviabilizar os Trabalhos do grupo. Em suma, pessoas e entidades pareciam conspirar para a não concretização das atividades, acontecendo coisas encaradas localmente enquanto bizarras e esquisitas.

Mainha há tempos, chegou a construir um Ponto para o Exu Tranca Rua (Tronqueira) próximo ao portão da Casa. Neste tempo, ela afirma que o grupo estava passando por várias dificuldades financeiras e espirituais: “*meu fiu era como se as coisa tivesse tudo andano pra trás num sabe? Planta secano, bicho morrendo; umas coisa estranha aconteceno, gente estranha apareceno*”. O oratório de Seu Tranca havia sido erguido mediante o aconselhamento de uma amiga de Janaína, que disse que o Ponto precisaria abrir a Casa, na tentativa prática e simbólica de “*trancar e amarrar as coisas ruins*”, para que as mesmas não adentrassem no Terreiro. Prática, inclusive, comum ao histórico do ICEFLU, como foi observado por Guimarães (1992) e Júnior (2007).

Tentando seguir a lógica da “*seletividade energética*”, cujas emanções circulam no espaço, Janaína apressou-se em construir o Ponto de Tranca Rua. Contudo, “*Seu Tranca*” a teria convocado para uma “*conversa*” no portão, durante um *Trabalho do Fogo*. Nas sombras da porteira, a entidade se apresentou à *Nêga Jana*, pedindo para que o Ponto dela fosse retirado urgentemente. O oratório na realidade, conforme dito pelo Exu deveria ser de Oxalá, pois *Seu Tranca* preferiria – diante dos relatos de Janaína –

ficar do lado de fora da Casa como uma espécie de guardião¹⁹⁶. Caso sentissem necessidade, *Mãe Jana* ou algum de seus adeptos poderiam ir até o portão e acender, do lado de fora da porteira, uma simples vela em sua evocação, pois, assim procedendo, as coisas iriam se resolver, porém a *Tronqueira* precisaria ser desfeita e aberto o Ponto de Oxalá para iluminar os caminhos da Casa e irradiar vida e fertilidade dentro do Terreiro:

“Dito e feito. Eu errei de ter posto o Ponto de Seu Tranca aqui, mas ele falou comigo e ficamos acertado nessa noite. Quando eu fechei o Ponto dele e começamos a pensar em construir o de Oxalá; oxe você não tem ideia não? As coisas foram fluindo, as plantas florano. Foi lindo mermo. Mas Seu Tranca tá lá fora! Deixa ele lá fora protegendo a gente” (Janaína, liderança do CAFJ).

02 anos após a fundação da *Umbandaime* no CAFJ, chegou ao Terreiro da *Madrinhada Enxada* o baiano de nome José Batista (atualmente com 28 anos), oriundo de família evangélica, cujo pai atua como Pastor da Igreja Internacional Peniel. Ele fala constantemente sobre sua alegria e convicção de que este é o seu verdadeiro lugar, pois alega ter sido tomado por um poderoso sentimento de gratidão, devido ao fato de ter conhecido ocasionalmente o Terreiro, por meio de uma rede de eventos e coincidências, que o fizeram assumir de bom grado todos os Trabalhos, primeiramente, enquanto adepto fiel e, conseqüentemente, ao tornar-se uma das lideranças da Casa, ajudando Janaína na condução dos trabalhos materiais e espirituais:

“Aqui é meu templo; é meu lugar, onde eu pesco, onde eu planto. E viver nessa praia é muito massa cara! É muito bom. Isso é um paraíso; quem não queria morar aqui? Acordar todo dia vendo esse paraíso aí? Muito bom, agora é tenso, né? Tem que trabalhar arduamente pra manter tudo isso, que aqui é muito trabalho. E é o que eu faço; tomo conta daqui; faço um corre (trabalho informal) aqui e outro corre ali. E assim a gente vai seguindo procurando auxiliar os irmãos” (Batista, liderança do CAFJ).

Antes de chegar ao CAFJ, o Batista residiu por uns tempos na Chapada Diamantina, onde pôde exercer a profissão de guia turístico. Antes disto, chegou a concluir o curso de advocacia, decidindo não mais seguir carreira jurídica, pois preferiu continuar com sua vida de andarilho, devido a algumas insatisfações familiares e profissionais. Ele discorre abertamente sobre suas antigas experiências enquanto *DJ* e seu envolvimento com psicoativos sintéticos, que, para ele, seriam os “*mais pesados*”. Atualmente se diz curado de todas as substâncias químicas, sendo apenas usuário espontâneo do tabaco natural, conhecido localmente enquanto “*pito*” ou “*bororó*”.

Batista conheceu o *Daime* no grupo da Janaina em 2012, tendo frequentado outras crenças populares espiritualistas, especialmente, o Candomblé, a Umbanda e o Vale do Amanhecer. Ele afirma ser “*uma das pontas da estrela do grupo, que chegou*

¹⁹⁶ Este “pacto” travado por Janaína com a entidade Tranca Rua nos remete às peijas do Padrinho Sebastião para doutrinar o “*Rei dos Exus*” na Linha do ICEFLU. Outros detalhes encontram-se disponíveis no nosso sexto capítulo, mas também nos escritos de Guimarães (1992) e Júnior (2007).

para ficar”. Esse simbolismo é representado por uma tatuagem que traz na perna esquerda no formato de uma estrela de seis pontas, que representa, para ele, a estrela da sabedoria “do Rei Davi”. Batista costuma receber recados de entidades que o alertam sobre futuros infortúnios, que podem ou não ser evitados. Tais entidades atualmente o aconselharam a ficar resguardado no lugar onde ele está, ou seja, no CAFJ. Ele reside dentro do *camping* num espaço reservado denominado de “*atelier*”, pois auxilia a Janaína e o Fritz no cuidar cotidiano do terreno, que inclui a Igreja, o *camping*, a cozinha comunitária, os Pontos dos santos, os sanitários, as hortas e os jardins orgânicos, além do zelo destinado às plantações de *Jagube* e *Rainha* (Figura11).



Figura 11. Mapa mental do CAFJ e seus espaços de sociabilização.

Estamos falando de um território peculiar, onde elementos sagrados e profanos convivem lado a lado, numa espécie de “*organização desorganizada*”, onde cada um sabe o momento de agir ou não, a depender das situações e tempos diferenciados. Não costumam ter Sessões no *camping* em épocas de festas ou feriados, pois as pessoas que vão à localidade neste período, frequentam o espaço para fazer churrascos, aproveitar a praia e consumir bebidas alcoólicas, de modo que tal atmosfera festiva, lúdica e ética

não combina com os rituais com ayahuasca desta Casa, que funciona anualmente tanto enquanto Terreiro, quanto como local de hospedagens para turistas:

“Assim que eu cheguei eu fiquei um pouco apreensivo. Hoje eu tento entender que existe a parte ‘branca’ e a parte ‘escura’ da Umbanda; porque o que me ensinaram foi errado! Eu tinha medo porque eu pensava que tinha espíritos negativos presentes na Sessão daqui! Porque eu pensava que tinha sacrifício e coisas com cachaça, mas disseram que não tinha nada disso aqui. Eu acampeei num dia e achei a turma boa e quis participar” (Carente, visitante do CAFJ).

Nem todos que vão ao *camping* têm conhecimento de que ali também funciona um Terreiro *afro-ayahuasqueiro*, pois o Centro não visa à publicidade, nem tampouco o turismo ayahuasqueiro. Contudo, as pessoas inicialmente se espantam ao encontrarem estruturas sacras espalhadas pelo o território. Mediante a surpresa e o estranhamento é que a curiosidade dos sujeitos é aguçada e o posterior desejo de participar dos rituais, principalmente, por parte dos *gringos* – italianos, holandeses, suíços, alemães e argentinos - que se deparam com a dimensão simbólica do local expressa em faixas, bandeiras, imagens, oratórios, artesanatos, estátuas de santos católicos e africanos, velas e demais manifestações inerentes a esta religiosidade popular (Figura 12& Figura 13).

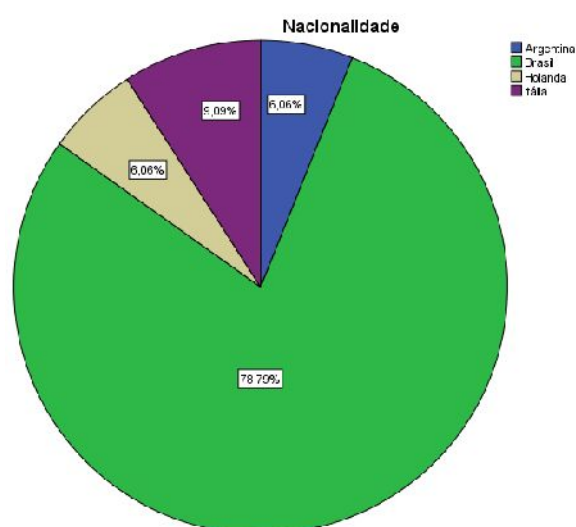


Figura 12. Nacionalidade dos frequentadores do CAFJ, incluindo adeptos e visitantes. Dos 42 questionários, identificamos que grande parte dos estrangeiros acessados estava de passagem pelo Centro.

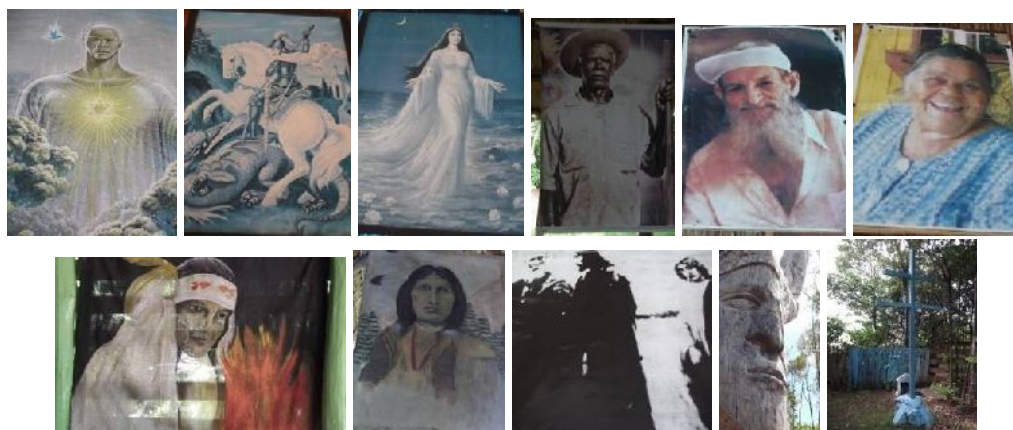


Figura 13. Alguns elementos simbólicos encontrados no Terreiro do CAFJ. Fotos: *Wagner Lira*

Dentre as insatisfações sentidas por Janaína nos tempos de filiação ao ICEFLU - além das cobranças financeiras e da suposta “*renegação do universo africano*” pelos daimistas – encontra-se a crítica aos dogmas e tabus, incluindo todos os procedimentos doutrinários e comportamentais estabelecidos pela instituição, especialmente no cuidado que o “*bom devoto*” deve ter com sua farda (LA ROCQUE COUTO, 1989; 2002; GOULART, 2004). Na concepção de *Mainha* o enquadramento que permeia os rituais do ICEFLU impediria a expansão da consciência propiciada pelo chá, cuja experiência exige, ao mesmo tempo, comprometimento e liberdade do adepto, que pode manter-se ciente do seu papel no grupo e na vida, sem serem necessárias hierarquias fixas manifestas na forma de fardados, fiscais, padrinhos, madrinhas ou mestres.

Para ela, as palavras “*mestre*”, “*padrinho*” e “*madrinha*” trariam fortes sentidos de superioridade hierárquica e isto criaria fronteiras entre o mestre, o padrinho ou a madrinha e seus seguidores, sendo os mesmos iniciantes ou não. É neste sentido, que Janaína não gosta de ser chamada de mestra ou madrinha, mas sim de “*cuidadora*” ou até mesmo “*zeladora*” do Trabalho espiritual, que pertence a todos dali, sendo a hierarquia terrestre ilusória frente à hierarquia do plano astral.

Na sua lógica, a bebida traz uma agregação mental e grupal, desde que exista certa frouxidão nos padrões de seu consumo. Essa frouxidão não significa liberdade para fazer o que quiser, existindo regras claras e um maior comprometimento dos sujeitos mais envolvidos nos Trabalhos do Centro, que assumem suas responsabilidades sem precisar de fardas para firmar sua fidelidade com o lugar, pois afinal, de acordo com Janaína: “*todos somos irmãos merma. Todos somos doentes e estamos aqui para aprender merma. Para que fardar? Ajudar uns aos outro é a nossa missão, então não precisa da gente diferenciar um do outro? Pra que isso? Eu merma ainda sou um ‘feto’ na vida espírita*”. Atualmente o Centro conta com aproximadamente 12 adeptos filiados, sendo bastante frequentado por visitantes.

No Terreiro de *Mãe Jana* não encontramos nenhum tipo de fardamento. Apenas é exigido, durante os rituais, que os participantes usem calças compridas e camisas brancas (no caso dos homens) e vestidos ou saias longas e brancas (no caso das mulheres). Os rituais não seguem o padrão daimista, sendo flexíveis, no que tange à participação das pessoas no Bailado dos Hinários – do Santo Daime e ou dos Pontos da Umbanda - porém não é permitido fumar nenhum tipo de fumo durante o ritual, sendo

possível deitar-se em redes montadas dentro da mata. Ninguém também pode ausentar-se durante as cerimônias, principalmente, se o sujeito ainda estiver sob efeito do chá.

Para manutenção do Centro existe uma cobrança simbólica estipulada no valor de R\$ 25,00¹⁹⁷ para cada pessoa que participe dos Trabalhos, contudo é conveniente ressaltar, que nem sempre os sujeitos doam este valor específico. Alguns doam mais, outros doam menos a depender da condição financeira de cada um (Figura 14). As doações são destinadas à estruturação e manutenção do grupo, que se estende, preferencialmente, ao cultivo dos cipós de *Jagube* e das folhas da *Rainha* (Figura 15), além do escoramento das hortas e jardins orgânicos cultivadas por Janaína e Batista.

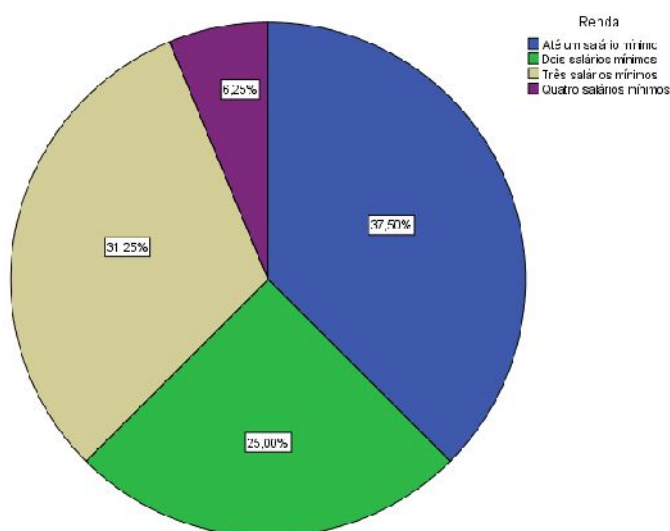


Figura 14. Renda mensal dos frequentadores do CAFJ. Dos 42 questionários detectamos que os visitantes possuem renda maior do que os adeptos.



Figura 15. O *Jagube Rei* no *Império* e as folhas da *Rainha* no *Reinado*. Fotos: Wagner Lira.

Mesmo inexistindo uma hierarquia aparente, é fácil perceber o papel de liderança exercido no Terreiro por *Mainha* e Batista, que são regidos respectivamente

¹⁹⁷ Dados obtidos nos anos de 2013 e 2014.

pelos Orixás: Iemanjá, Xangô e Iansã (no caso de Jana) e Oxum, Ogum e Iansã (no caso do Batista). Iemanjá é tida como a “*grande rainha e mãe protetora*” deste Terreiro:

“E é no que a gente acredita é nisso aqui; é o que a gente prega; os Orixás, os Caboclo, os Preto-Velho, né? Que são os seres mais antigos de cura, que Trabalhavam dentro dos Terreiro junto com os Caboclos; todos eles seres do bem. Mas com a força do ser supremo que é Oxalá, que é Deus e que rege tudo isso aqui, então a gente tem que acreditar mermo; acreditar em São Miguel Arcanjo e nas Falange do bem” (Batista, liderança do CAFJ).

Além das lideranças, os participantes ainda subdividem-se nas categorias adeptos e visitantes. Os adeptos têm mais de um ano de participação nos Trabalhos da Casa, enquanto os visitantes são representados por sujeitos que nunca beberam o *Daime*, ou os que já o consagraram em outras localidades, ou até mesmo no próprio CAFJ, só que por menos de um ano. Na categoria dos visitantes, ainda encontramos uma subcategoria; a dos “*pacientes*” identificados enquanto sujeitos “*em tratamento*”, que costumam buscar o Centro na busca por alívios de muitos infortúnios, dentre os quais a dependência em substâncias psicoativas (Figura 16).

Outro dado interessante, apresentado pelos atores, é o de que muitos são àqueles que chegam ao CAFJ e têm a experiência com o chá, contudo, são poucos os que ficam e se recuperam de doenças, entre elas a dependência. O grupo traz uma concepção purista sobre psicoativos, de modo que quanto mais natural for uma substância mais pura ela seria. Aqui existe profundo respeito por todas as *plantas de poder*, que estariam a serviço dos seres humanos para a aquisição de um peculiar aprendizado interior, apenas obtido através de um contato espiritual profundo, sendo a ayahuasca a *planta mestra*, que junto às doutrinas umbandista e daimista ensinam os *Aparelhos* a se prepararem e a se purificarem, para que os mesmos possam fornecer auxílio: “*aos outros Aparelhos defeituosos e carentes de ajuda espiritual*”.

Alguns psicoativos – principalmente o álcool e o tabaco - só são encarados como nocivos caso estejam comprometendo as funções orgânicas, sociais e espirituais dos *Aparelhos*. Eles compactuam de uma concepção peculiar sobre psicoativos, categorizando todas as “*drogas químicas*” e produzidas pelos mercados legal ou ilegal como absortas numa “*essência maligna*”. Acreditam ser a *Cannabis* uma poderosa *planta de poder*, mesmo tendo ciência de sua condição de ilegalidade frente à legislação brasileira atual, que estaria, inclusive, limando a “*verdadeira potencialidade curativa*” da planta, pois inviabiliza seus vários usos, tanto lúdico, quanto medicinal, têxtil e alimentar. Eles acusam de arbitrárias as leis humanas que tentam “*legislar sobre a*

natureza”, assim como aconteceu com a vacina do sapo Kambô; uma medicina considerada, por eles, tradicional e que foi interdita pela ANVISA no ano de 2013.

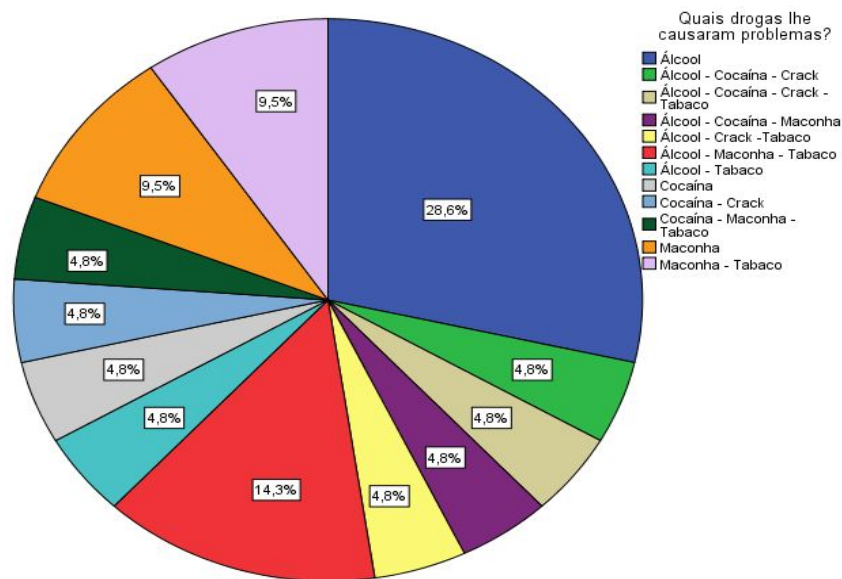


Figura 16. Psicoativos problema indicados pelos frequentadores do CAFJ, que se disseram anteriormente dependentes em determinadas substâncias. Dos 42 questionários verificamos que 28 pessoas indicaram ter tido problemas com psicoativos. O gráfico sinaliza para a ocorrência de sujeitos acometidos por dependência em mais de uma substância, estando o álcool em praticamente todas as listas de uso problemático.

Os adeptos trazem certo otimismo, quanto à futura “*deslegislação das substâncias naturais*”, de modo que confiam na hipótese de que daqui a alguns tempos, não apenas a vacina do sapo será regularizada, como também a *Cannabis* em seu estado natural, primordialmente, para fins medicinais, como é o caso de outros países. Não obstante, as substâncias são classificadas como “*puras*” ou “*impuras*”; um dualismo que pode ou não ser complementar. Por exemplo, eles afirmam que a folha da coca (*Erythroxylum coca*) pode ser categorizada como uma *planta pura e sagrada*, enquanto, que a cocaína seria *impura, nociva* e até mesmo *diabólica*, sendo, por isto, danosa ao corpo e ao espírito. Outro exemplo é o álcool, que representa uma substância química, considerada “*impura*”, mas que pode ser consumida moderadamente, como uma espécie de alimento. Tais concepções de pureza e impureza nos fazem refletir sobre os pressupostos de Douglas (2012) condizentes à conexão das categorias culturais com as estruturas sociais, em prol da manutenção da ordem nos agrupamentos humanos.

O tabaco seria uma *substância pura*, desde que não passe pela industrialização. A própria *Cannabis* também entraria neste sistema local de classificações substanciais, sendo considerada *pura* apenas em seu *estado natural*; primordialmente legal e cultivada sem aditivos químicos inerentes ao narcotráfico, que a transformaria em coisa *impura*. Neste sentido, a “*maconha prensada*” vendida pelo mercado ilícito não teria

propriedades curativas por ter sido adulterada. A concepção simbólica da impureza do prensado permeia o universo animista dos adeptos, que creem nas energias circundantes no corpo e no universo, sendo *boas* ou *ruins*. Substâncias obtidas pelo tráfico são *impuras* quimicamente, mas também metafisicamente, pois a *impureza* relaciona-se às *energias negativas* da prática ilegal da venda e do consumo de psicoativos; lógica encontrada noutros grupos ayahuasqueiros nordestinos (LIRA, 2009a).

Os atores narram que na localidade só é possível ao usuário adquirir maconha prensada, inclusive alguns dos membros iniciantes tiveram problemas com a polícia, por terem sido flagrados portando tabletes do prensado obtidos em “*bocas de fumo*”. Muitos trazem a representação de que certas maconhas prensadas ainda trariam resquícios de *crack*, mediante sua manufatura clandestina, que visaria a “*escravização dos usuários*”, que estavam fumando o “*barro*”¹⁹⁸ pensando que era maconha, mas estariam entrando, sem querer, na “*nóia*” do *crack*.

Assim, as “*drogas químicas*” estariam obsediadas por espíritos inferiores, sendo o *crack* visto como a mais *impura* de todas as substâncias. Eles acreditam ser o *crack* “*a droga mais demoníaca de todas*”. Janaina traz consigo representações *sui generis* sobre esta substância e seus usuários, definindo-os como um “*exército de zumbis*” e “*caveiras vivas*”. Para ela, o *crack* teria sido ofertado ao demônio por uma “*Falange de espíritos malignos*”, pois seria capaz de aprisionar as almas dos usuários¹⁹⁹.

Neste território, não pudemos deixar de lembrar as observações de Motta (1977; 2006) sobre a importância do tabaco nos contextos ritualísticos do Catimbó em território nordestino. Porém aqui, contrariamente ao Catimbó, o tabaco não pode ser consumido durante os rituais, todavia seja utilizado com frequência no cotidiano destes sujeitos, seja na forma de cigarros artesanais (*pitos* e *bororós*) ou na forma de cachimbos. Inicialmente é aconselhado aos fumantes que substituam o tabaco industrializado (“*cigarro de caixa*”) pelos *pitos*. O uso controlado do fumo em sua forma “*natural*” (mesmo sendo banhado com nicotina e alcatrão) serviria também como uma forma eficaz de iniciar o tratamento contra o tabagismo.

Rapés amazônicos também são utilizados como ferramentas terapêuticas, que purificam e limpam as vias aéreas. Outras plantas medicinais costumam ser receitas, sendo medicamentos farmacêuticos e médicos solicitados apenas em última instância.

¹⁹⁸ “*Barro*” é outra denominação local utilizada para se referir ao fumo prensado.

¹⁹⁹ Retomaremos a este assunto concernente às representações locais sobre os psicoativos nos capítulos finais, quando abordaremos o modelo de tratamento local destinado a abusadores e dependentes em psicoativos.

Aqui, há uma grande valorização da natureza e o seu poder de curar e tratar feridas da vida e da alma. Alguns ainda consomem o “*Kumbayá*”; um tipo de cigarro artesanal feito com tabaco misturado a ervas aromatizantes, tais quais calêndula, camomila, jasmim, menta e sálvia. Essas outras plantas seriam eficazes para controlar a “*fissura do fumante*” pela nicotina, chegando ao ponto de muitos abandonarem o uso do tabaco.

Detectamos que neste espaço funciona um eficaz modelo terapêutico específico e destinado à proteção de certos sujeitos, principalmente, àqueles pertencentes ao Centro ou às vezes filhos e familiares de amigos e amigas da Janaína imersos em situações de vulnerabilidade comuns no território de Japaratinga e seus arredores. A Casa está aberta para todos, pois Janaína e Batista, de certa forma, foram curados e se sentem no dever de cuidar e curar aqueles que os procuram sem julgá-los, pois por mais que os sujeitos tenham errado, eles erraram e às vezes ainda erram, tendo em vista que trazem a concepção do ser humano enquanto ser imperfeito, estando a ayahuasca a serviço dos atores para o aprimoramento material e espiritual. Um tipo peculiar de acolhimento destinado aos mais variados sofrimentos humanos, auxiliando o *paciente* na redução de certos estigmas, especialmente, àqueles destinados aos sujeitos dependentes, que encontram no lugar um espaço de caridade e irmandade (CUNNINGHAM, 2000; DALGALARRONDO, 2006; SANCHEZ; NAPPO, 2007; TUGUIMOTO *et al.*, 2011; ZANELATTO, 2011; MOREIRA-ALMEIDA, 2013).

A maioria dos frequentadores – como trazido pelo gráfico da Figura 17 - reside na cidade de Japaratinga e arredores do Litoral Norte alagoano, como Maragogi e Praia de Peroba. Algumas pessoas costumam vir da capital alagoana, enquanto outros vêm das cidades pernambucanas de Recife, Barreiros e Caruaru. Ainda identificamos – perante os relatos obtidos em campo e análise dos dados quantitativos - um fluxo constante de pessoas advindas de outros grupos e crenças religiosas, predominantemente católicas e evangélicas, contudo outras agências costumem ser acessadas com frequência pelos atores em trânsito por peculiares itinerários (Figura 18).

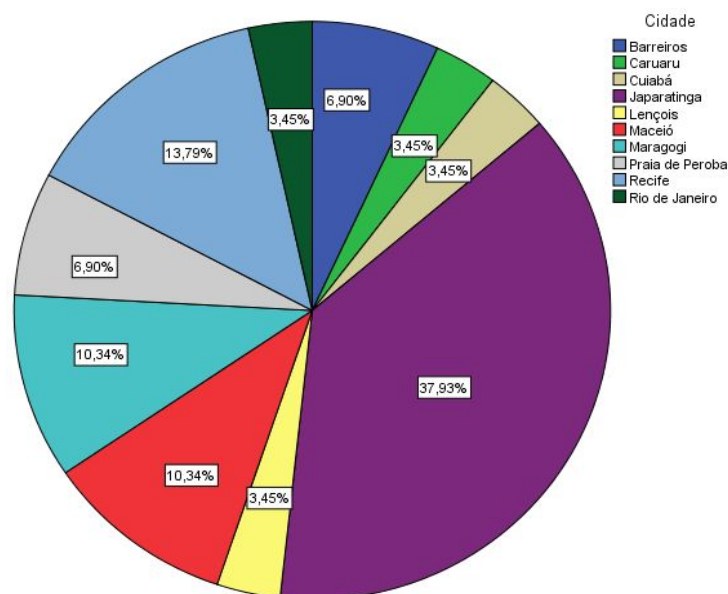


Figura 17. Lugares de origem dos Frequentadores do CAFJ, incluindo adeptos e visitantes. Dos 42 questionários observamos que a maioria dos adeptos reside em Japaratinga ou nas cidades mais próximas.

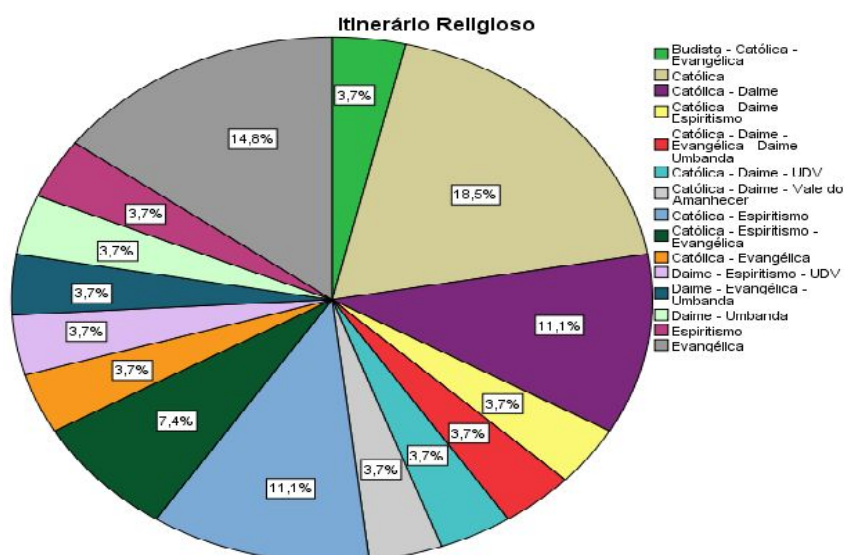


Figura 18. Religiões frequentadas por adeptos e visitantes antes de conhecerem os Trabalhos no CAFJ. Dos 42 questionários observamos que 37 atores buscaram outras agências religiosas para o recobro da saúde. O gráfico chama a atenção para o itinerário religioso trilhado por tais sujeitos, que normalmente transitam por uma gama de possibilidades teoricamente não coadunáveis.

Laplantine e Rabeyron (1989) observam o ressurgimento – mas também a reconfiguração e o nascimento - de velhos e novos modelos espiritualistas com finalidades terapêuticas, que surgem em condições de marginalidade frente aos limites estabelecidos pela sociedade ao autorizar, ou não, determinados saberes e práticas para o recobro da saúde. Eles discorrem sobre a condição ativa dos sujeitos em condições de suplício e aflição a circular, percorrendo vastas possibilidades disponíveis nos itinerários terapêuticos compostos por agências médicas e paramédicas, encontrando

alívio nas medicinas alternativas e seus curadores. Nestes espaços intersticiais; naquelas fissuras deixadas pelos malogros da medicina positivista encontramos materiais ideias para analisarmos razões envoltas do “sucesso” ou “insucesso” de certas terapias, que se apresentam na forma de culturas médicas *outsiders*²⁰⁰.

Ao circular pela labiríntica afluência envolta da cura, o suplicante batalha para reaver o seu “poder vital”, que lhe foi removido, assim como o conseqüente saber do qual foi excluído pela classe médica, que passa a ser “desacralizada” perante os significados tangentes à saúde, à doença e ao funcionamento de mente e corpo (LAPLANTINE, 2010). No trânsito terapêutico, o *paciente* reconfigura - para si e para os outros - fatores cruciais, que são reformulados e ressignificados pelos membros destas culturas subalternas. Medicinas especiais que se tornam mais humanizadas, ao levarem em consideração inúmeros fatores da vida do enfermo, pois concretizam um amplo levantamento a respeito do histórico do *paciente* e de seus anteriores estados de morbidez, levando em consideração sua passagem por setores oficiais e alternativos promotores de saúde, assim revelando todo o “patrimônio patológico e terapêutico” de cada sujeito a ser por elas assistido (LAPLANTINE; RABERYON, 1989).

²⁰⁰ Laplantine e Raberyon (1989) ressaltam que em 1988 a OMS no seu relatório 622 (elaborado em 1978) sugeriu a relevância do trabalho desenvolvido por curandeiros e práticos de medicinas paramédicas, que precisam atuar de maneira complementar aos sistemas oficiais voltados à saúde nos países do terceiro mundo. Em território nacional, tendo em vista amplas recomendações da OMS e a busca dos atores por novas e tradicionais terapias paramédicas - a exemplo da acupuntura, da homeopatia, da fitoterapia, da medicina antroposófica e do termalismo social (crenoterapia) - o Ministério da Saúde, por intermédio do Sistema Único de Saúde (SUS), vem trabalhando no fomento de políticas públicas com diretrizes específicas na perspectiva da interação e integração dos sistemas oficiais de saúde com os demais recursos terapêuticos disponíveis em nossa sociedade. Sendo assim, no SUS verificamos que alguns saberes passam a ser categorizados como “complementares” ou “alternativos”, buscando o sistema público normatizar e credenciar determinadas práticas por meio da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNIC), estipulada no país em 03/05/2006, passando por periódicas atualizações, por intermédio da publicação de normas técnicas acessíveis em: <http://dab.saude.gov.br/portaldab/biblioteca.php?conteudo=legislacoes/pnpics>. Acesso 03 Março 2016. Atualmente detectamos que apesar desta abertura institucional - no que tange à aplicabilidade e ao credenciamento de certos saberes paramédicos - a ayahuasca e outras *medicinas da floresta* ainda não foram contempladas como possibilidades integrativas ao recobro, provavelmente, devido à ausência de “comprovações científicas” – nos moldes puramente biomédicos – que comprovem sua eficácia e inofensividade à saúde; preconceito bastante comum, como foi demonstrado em nosso sétimo capítulo, e que ainda permeia o imaginário dos senso comum e acadêmico, quando o assunto gira em torno do uso, mesmo que ritual e terapêutico, de substâncias enteogênicas. No tocante ao tratamento voltado ao abuso e a dependência em psicoativos, os únicos modelos integrativos aceitos oficialmente - por meio da resolução do Conselho Nacional de Política Sobre Drogas (CONAD) emitida em 07/05/2015 e publicada em Diário Oficial em 28/08/2015 – giram em torno de Comunidades Terapêuticas (CT’s), grande parte delas advindas de Igrejas evangélicas, estando outras práticas populares e tradicionais ainda à margem de mais esta possibilidade integrativa, justamente, por não se adequarem às “práticas sanitárias” e aos “protocolos normativos”, que precisam estar pareados com os modelos oficiais destinados à promoção e ao estabelecimento da saúde e da assistência social. Como a eficácia da bebida ayahuasca ainda não foi “comprovada cientificamente” os modelos existentes escapam às exigências desta resolução da CONAD, que busca credenciar e oficializar as CT’s, normatizando sua aplicabilidade junto ao Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (SISNAD). A resolução do CONAD sobre as CT’s encontra-se disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:fkT-IW9dOJUJ:www.mprn.mp.br/portal/transformando-destinos-arquivos/legislacao-1/resolucoes-1/3499-resolucao-conad-no-012015-1/file+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br> Acesso 03 Março 2016.

Em tais modelos, as moléstias – contrariando a “sacra razão positivista” (LAPLANTINE, 2010) - pertencem aos suplicantes, aparentando mecanismos de significações e representações próprias, que reivindicam táticas de readaptação e regulação psíquica e metabólica às situações intersubjetivas de suplício e sofrimento. Para Alves; Minayo (1994) e Medeiros (2002) as agências envolvidas no itinerário terapêutico brasileiro propendem-se ao fomento de linguagens e códigos próprios na tentativa de mediar os sintomas do sofrimento intrínsecos aos sujeitos, que transitam pelos serviços de saúde pública, mas também por Centros espíritas, Terreiros de matrizes africanas, grupos de oração e ingestão de chás e infusões. As agências imersas neste itinerário adequam as experiências dos sujeitos aos serviços facultados, lembrando que os procedimentos envolvendo a doença e a saúde são reais, pois são experienciados e narrados pelos atores como corolário advindo do convívio e interações face a face no decorrer dos processos da vida em sociedade na busca por significado e conhecimento.

A emergência de modelos tradicionais traz relevantes indagações à possível extensão dos cuidados médicos, tendo em vista que o itinerário volta-se à criação de redes relacionais de auxílio e proteção mútuos, onde os infortunados encontram acolhimento. No geral, o itinerário terapêutico oferta inúmeras possibilidades de contato com o sagrado, de modo que o acesso à esfera *numinosa* pode ser capaz de desatar o dualismo mantido entre o natural e o sobrenatural, ao mesmo tempo em que tende à estruturação de um universo anímico, composto por seres divinos e poderes miraculosos, cuja crença nos mesmos propicia a experiência da cura religiosa (LÉVI-STRAUSS 1975a;1975b; CANGUILHEM, 1979; OTTO, 1985; FERNANDES, 2007).

Dentre os hóspedes do *Camping do Bacurau* encontramos alguns jovens de classe média na busca do campismo ecológico, onde encontram aventuras e experiências nas praias paradisíacas do Litoral alagoano, um tanto quanto distantes da urbanidade. Nas *altas temporadas*, as deslumbrantes paisagens ecológicas, as variadas práticas do surfe, o turismo, a pesca, as trilhas naturais, os passeios de *buggy*, além do comércio na forma de bares, pousadas, *campings* e restaurantes são formas comuns de lazer para turistas, embora representem fontes de renda para os moradores da praia. Os visitantes surgem como figuras esporádicas, vistos como atores em trânsito ou *de passagem*, não demonstrando maiores comprometimentos com a causa espírita.

Alguns deles são usuários de psicoativos como a maconha e o álcool, mas também de LSD e cocaína. Estes “curiosos”, quando manifestam o desejo de participar dos Trabalhos no CAFJ, passam por anamneses conduzidas por Janaína e Batista que,

antes de tudo, consultam as entidades sobre a “*situação da matéria*”. Conforme seja o “*diagnóstico*”, alguns chegam a consagrar o chá durante os ritos. Em casos de usuários muito “*intoxicados*” ou sob efeito de “*substâncias indevidas*”, os médiuns da Casa aconselham os mesmos a retornarem noutros momentos para conversarem sobre suas situações, no intento de transmitirem com mais calma os objetivos do Terreiro, assim como as possibilidades de tratamentos por ele fornecidos.

Durante as cerimônias no Terreiro é comum a administração do chá aos filhos mais novos de Janaína. Outras adeptas também o fornecem aos seus filhos em doses moderadas; apenas uma colherada. A maioria, inclusive *Mainha*, utilizou a ayahuasca durante a gravidez, afirmando não ter tido nenhum tipo de problema gestacional; muito pelo contrário. As crianças seriam mais saudáveis e inteligentes, mas não apenas devido ao consumo da bebida, especialmente, por viverem numa localidade, onde se preza pela “qualidade de vida”. Aqui, os cultos da ayahuasca também atuam como formas de prevenção primária, na medida em que muitas mães afirmam terem criado seus filhos dentro da doutrina (NEWCOMB *et al.*, 1986; NOTO; GALDURÓS, 1999; GIGLIOTTI; BESSA, 2004; SCHENKER; MINAYO, 2005). Para Janaína, isto seria uma forma eficaz de proteção capaz de fazer com que os filhos já nasçam criados num sistema de *pureza* e reduto em relação ao “*mundo de fora*”, visto como “*perdido*” e sem solução, cujos problemas costumam chegar continuamente ao Centro.

Durante as Sessões, os Erês (como são denominadas as crianças no Terreiro) ficam por uns tempos sentados e concentrados, porém logo saem para brincar ou dormir, depois acordam e tornam a brincar novamente. O *camping* também é habitado por muitos animais de estimação, tais quais cães e gatos, que vivem soltos no Terreiro e sempre estão presentes nas brincadeiras infantis. Aqui os Erês “*pintam e bordam*”, pois ficam soltos dentro da mata, durante todo o dia e às vezes entrando noite adentro.

Durante o dia, eles nadam na piscina do *camping*, andam de bicicletas por entre as trilhas abertas mata adentro, brincam de se esconder ou de pega- pega, penduram-se na casa da árvore (construída próxima ao mirante), escalam outras árvores, caem, sujam-se, tomam banho de mangueira, sendo a brincadeira preferida dos infantes a de desbravar lugares ainda por eles não explorados, de modo que a atividade lúdica sempre está presente dentre estes ayahuasqueirinhos, cuja faixa etária varia dos 05 aos 12 anos.

Janaína encarrega-se de confeccionar e servir as guloseimas, dentre as quais bolos de chocolate, brigadeiros, pipocas, picolés, gelatinas, coxinhas de galinha, mel, leite, muitas frutas, confeitos, sucos, pães e bastante água, sempre servidos durante os

lanches (Figura 19). A *Madrinha da Enxada* também prepara fartos almoços e jantares à base de feijão, arroz, saladas, carnes, peixes, cuscuz e refrescos. A ajuda para tudo isso costuma vir em parte da própria Janaína e em parte dos familiares de algumas crianças, visto que nem todos eles têm condições de ajudar, sendo supridos pelos que têm maior poder aquisitivo. Muitas crianças da comunidade, inclusive, costumam passar dias e noites no Centro sob os cuidados da Janaína (Figura 20).



Figura 19. Os Erês no Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim. Fotos: José Batista.

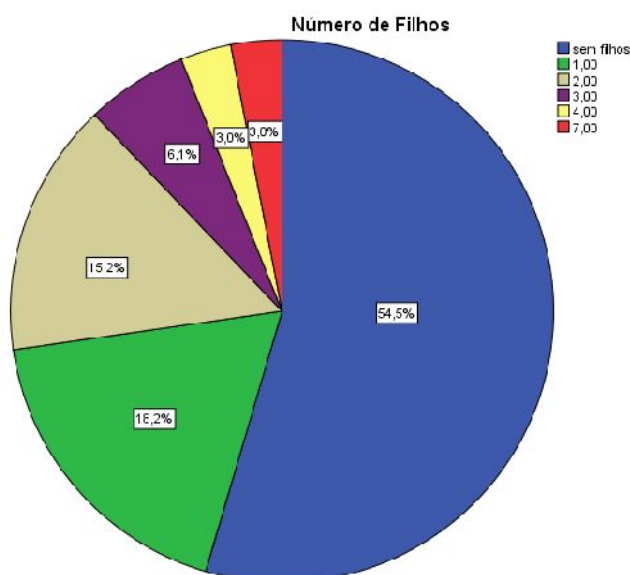


Figura 20. Gráfico relativo à quantidade de filhos dos participantes do CAFJ. Os 42 questionários nos permitem afirmar que os visitantes costumam ter poucos filhos, ou nenhum, quando comparados com os adeptos e moradores locais, que tendem a ter mais de 02 filhos.

Estes e outros exemplos demonstram o Terreiro, primeiramente, enquanto um amplo espaço de sociabilidade, dádiva e reciprocidade (ARAÚJO, 1986; GODBOUT,

1988; LA ROCQUE, 1989; 2002; CEMIN, 1988; 2002; CAILLÉ, 2002a; 2002b; MAUSS, 2003a). Em segunda instância, podemos afirmar ser o CAFJ um lugar de cuidado, atenção e prevenções, cuja clientela independe da faixa etária ou da condição social, estando os sujeitos de “baixa renda” – quase sempre moradores da Coruja - dentre os principais atores assistidos pela dinâmica da caridade. Batista serve de companhia aos guris no cotidiano, elaborando formas de diverti-los, porém, ao mesmo tempo, alertando-os sobre os perigos das traquinagens e às vezes dando-lhes broncas imponentes. Janaína traz noções particulares sobre a família (reforçando a configuração do modelo heteronormativo), o casamento e a educação de crianças (Figura 21).

Para Janaína, homem e mulher são seres que precisam se completar ao longo da criação dos filhos. Cada sexo é possuidor de forças e energias específicas, que quando unidas trazem o equilíbrio necessário à formação dos infantes. Diante desta perspectiva, as energias de cada sexo precisam ser reconhecidas e Trabalhadas por cada sujeito, masculino ou feminino, na tentativa de um se colocar no lugar do outro e vice-versa. Tanto as supostas características do homem (a rispidez, o instinto de sobrevivência, o sentimento de segurança, enfim, o lado “mais racional”), quanto àquelas teoricamente comuns à mulher (a delicadeza, o carinho, o amor e o “lado espiritual”) são relevantes, quando “*temperadas em equilíbrio*” no exercício da paternidade:

“O homem tem que mostrar seu lado feminino também; tem que preservar o lado da delicadeza. Esses homi muito bruto ou é tudo bicha (risos) ou precisa levar uma grande peia (castigo dado pelo Daime ou pela vida) pra se orientar. E a mulé também tem que mostrar o seu lado masculino, por quê não? Tem que mostrar que manda também” (Janaína, liderança do CAFJ).

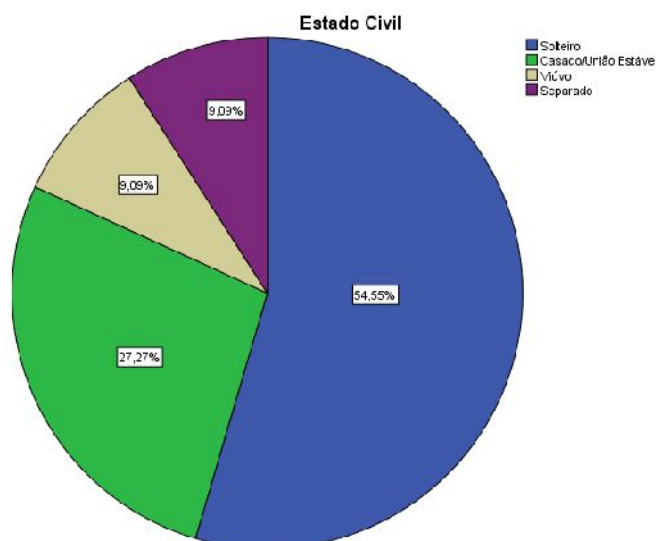


Figura 21. Gráfico sobre o estado civil dos frequentadores do CAFJ. De acordo com os 42 questionários identificamos que os visitantes costumam ser solteiros ou separados, contrariando a incidência dos adeptos em união estável ou viúvos. Também encontramos alguns solteiros e separados dentre adeptos, mesmo que a frequência seja diminuta.

O *camping* ainda é frequentado bianualmente por dois grandes grupos de cientistas estrangeiros; àquele composto pelo Dr. Samuel e outro estabelecido pela Dra. Elizabeth, uma homeopata alemã, que - de acordo com Janaína - “*sabe respeitar o poder das plantas*”, especialmente, o da ayahuasca. Nestes encontros restritos, os *gringos* organizam na área do Willy várias sessões, onde há o consumo de substâncias enteogênicas voltadas aos estudos psicológicos e neurocientíficos. Foi relatado que estes grupos são compostos de 30 a 70 *gringos*. Desta feita, o *camping* acaba servindo de abrigo para alguns estrangeiros; o que costuma gerar boa renda para o povo do Terreiro, sobretudo Batista e Janaína, que se prepararam para o recebimento dos *gringos*, vendendo-lhes artesanatos, alugando barracas no *camping* e, mostrando-lhes parte da encantaria praticada no Centro, ao ministrar-lhes doses moderadas de *Daime*.

8.2. O Terreiro como lugar de festa, fluxo, cura, conflito e resistência

Como vimos ao longo deste capítulo, o CAFJ representa um espaço cultural imerso em contatos e reconfigurações ecléticas de suas práticas simbólicas e cotidianas (HERSKOVITS, 1969; SANCHES, 1991; SANCHIS, 1995; GROISMAN, 1999; MERCANTE, 2000a; 2006; LABATE, 2004a). Aqui estamos diante de uma miscelânea cultural, cujas trajetórias dos líderes, adeptos e visitantes influenciam no cotidiano e nos ritos destes *afro-ayahuasqueiros*. Um lugar de festa e alegria, mas, ao mesmo tempo, de muitas tensões onde, em meio aos conflitos - extrínsecos e intrínsecos ao Terreiro - verificamos casos de contatos entre distintas classes sociais, prevalecendo, por parte dos adeptos a concepção do acolhimento humano do sofrimento.

As maiores turbulências extrínsecas costumam advir do próprio campo ayahuasqueiro (GOULART, 2004; LIRA, 2009a). Primeiramente, das tênues relações mantidas entre o Terreiro com as lideranças daimistas do ICEFLU, que teriam ficado irritadas com a Janaína, tendo em vista sua atitude “*rebelde*” e “*petulante*” na quebra de diversos tabus na doutrina, entre eles: sua inicial liderança de uma filial daimista, o posterior rompimento com a instituição oficial, o suposto descaso com a farda e a hierarquia, além do fato de ser uma mulher que se atreve a “*tirar o Daime*”.

Janaína traz a noção de que mulheres também podem produzir o sacramento; representação tal inspirada na fisiologia e na morfologia do cipó. Do *Jagube* brota uma inflorescência de coloração rosada, além do que o próprio *Jagube*, quando cortado horizontalmente, aparenta o formato de uma flor (Figura 22). Flor que por si só seria, nesta concepção local, o símbolo da feminilidade. As religiões da ayahuasca como um

todo, mas, principalmente as Igrejas do ICEFLU, de acordo com *Mainha*, ainda seriam muito machistas, permeando preconceitos concernentes ao papel das mulheres nos Trabalhos e na condução de um grupo (CEMIN, 1998; LABATE 2004a).



Figura 22. O cipó *Jagube* cortado horizontalmente em formato de flor. Fotos: *Wagner Lira*.

No campo religioso da ayahuasca os preconceitos também são ampliados no tocante às práticas de *Mãe Jana* com a Umbanda, envolvendo os fenômenos mediúnicos e a louvação explícita aos santos, Caboclos, Pretos-Velhos e Orixás, que abrangem o exercício da caridade, o assistencialismo e a cura; fenômenos, aliás, que também não seriam vistos com “bons olhos” pelo “povo do Daime” (GUIMARÃES, 1992; GOULART, 2004; LABATE, 2004a; JÚNIOR, 2007; MOREIRA; MACRAE, 2011).

As relações aparentam ser ambíguas também no que concerne ao contato com novos grupos ayahuasqueiros, mormente, àqueles situados no Estado de Alagoas. Aqui, as trocas de acusações entre os novos Centros também são infundáveis (LIRA, 2009a). Muitas destas novas instituições – segundo Janaína e Batista – estariam sendo conduzidas por pessoas que não são “*devidamente preparadas*” para Trabalhar com ayahuasca. Para eles, cada *planta de poder* teria guardiões específicos, que trariam consigo determinadas “*chaves*” particulares para “*abertura*” e ou “*fechamento*” de determinados “*portais*”. Acontece que nem todo mundo estaria hábil para abrir ou fechar as “*portas da percepção*”, sendo preciso ser experiente naquilo que se faz, ou seja, conhecer adequadamente as entidades, que permeiam o consumo da substância, no intento de adquirir a firmeza necessária mediante a condução de um “*Trabalho seguro*”.

Também seria preciso aos grupos “*rezar para os mortos*”, pois tais substâncias visionárias, mediante a interpretação local, fazem com que os sujeitos acessem o “*plano das almas*” merecedoras e dignas de preces e orações. Seria necessário mostrar respeito para com as entidades sobrenaturais e seu plano de existência, sendo as orações para os desencarnados uma forma de demonstração pública deste respeito. Casos narrados

referentes a supostas perturbações e “*desequilíbrios nas correntes espirituais*” de outros grupos conhecidos vão, desde o descontrole dos *Aparelhos* ao longo de certos rituais sob o efeito do chá, até o surgimento de pragas, mazelas e “*coisas esquisitas*” se manifestando em territórios “*mal administrados*”.

De acordo com a lógica local, determinados “*castigos*” seriam frequentes pelo fato de certos dirigentes e adeptos estarem “*brincando com as forças das substâncias*”, ou melhor, desrespeitando as mesmas. Aqui, a irresponsabilidade, o desconhecimento e, principalmente, a “*brincadeira com as forças*” seriam vistos como o maior de todos os desrespeitos para com a esfera espiritual. Representa atitude repugnante, sendo desaconselhada, pois são constantemente rememorados casos de pessoas conhecidas que tentaram *brincar com as forças* e acabaram se dando mal²⁰¹.

Das ambíguas relações mantidas entre os novos ayahuasqueiros neste território, detectamos um inerente sistema de dádivas, nos modelos maussianos, concernente à obtenção das plantas que compõem a beberagem. Identificamos um procedimento peculiar repleto de trocas, compromissos, calendários e acima de tudo fidelidades formalizadas e ritualizadas publicamente, numa complexa lógica simbólica e econômica²⁰², que permeia o fenômeno do intercâmbio de ações e palavras fomentadoras da circulação de pessoas, mas também das plantas, das músicas e das ideias. Aqui é recorrente a importância na manutenção da firmeza de determinados dirigentes, que vem acompanhada da honra, mediante o cumprimento de suas palavras, que precisam ser mantidas, tais quais foram pronunciadas formalmente, sem falar no compromisso destes líderes, no tocante ao auxílio recíproco, principalmente, físico e estrutural, através da troca contínua de material vegetal para *Feitio* do chá, uma vez que os atores têm ciência de que a ayahuasca não pode ser legalmente comercializada.

Neste cenário, os grupos ayahuasqueiros alternativos - entidades minoritárias e marginalizadas neste campo religioso - precisam elaborar estratégias para dar continuidade aos Trabalhos com a bebida. Desta feita, os grupos independentes passam a depender uns dos outros para obtenção dos materiais vegetais que compõe o chá. O ideal é que os Centros tenham estrutura e responsabilidade suficientes perante o manejo do plantio das folhas e dos cipós, além da firmeza e da sabedoria necessárias para

²⁰¹ Na localidade, o ato de “*brincar com as forças*” significa o consumo de outros psicoativos feito concomitante ao uso do *Daime*.

²⁰² Neste caso, o conceito de economia pode ser entendido como uma forma local de troca de favores, bens e substâncias, que não podem ser legalmente comercializados pela lógica capitalista, mesmo que isso ocorra de forma ilegal nos interstícios do campo ayahuasqueiro, especialmente via mercado virtual. O dinheiro, quando entra nestas transações, é utilizado para gastos relativos à aquisição e ou manutenção das plantas.

concretizar um Trabalho de *Feitio* do chá. Obter a bebida pronta de outros Centros é dispendioso e muitas vezes arriscado. Janaína mostra-se desolada e revoltada com a “*situação precária*”, na qual operam os novos grupos da ayahuasca no Nordeste, que Trabalham em insalubres condições estruturais para acolhimento, atendimento e tratamento humanitários, num campo alternativo religioso que, segundo seu relato, tendia à desunião, devido à suposta acomodação da maioria das pessoas nele envolvidas e que não queriam trabalhar “*no pesado*”, almejando apenas o “*glamour do chá*”.

Labate (2004a) ao investigar novas modalidades do consumo do chá nas urbes contemporâneas brasileiras estipulou o conceito de “rede ayahuasqueira”, tentando qualificar os fenômenos deste campo religioso. Esta rede representaria um espaço ideal ao estudo etnográfico devido ao fato de ser formal e informalmente estipulado por instituições ayahuasqueiras oficiais, que tendem à regulamentar a produção, o uso e a distribuição da bebida a partir de “práticas tradicionais” elaboradas pelos principais líderes fundadores das religiões brasileiras. É comum à rede o fluxo de ideias, músicas, pessoas e substâncias envolvidas nas práticas deste campo religioso.

Observamos no caso do CAFJ– mas noutras novas unidades nordestinas (LIRA, 2009a; 2009b; 2011) - a construção de “redes paralelas” a esta “rede ayahuasqueira oficial”, onde também notamos o aflorar de um tecido cultural vivo e legítimo, que independe estrutural e funcionalmente das instituições oficiais, onde também constatamos um constante trânsito de sujeitos, ideologias, plantas, saberes e substâncias. Dentre novos grupos também detectamos contínuos fenômenos de regulação e controle do uso do enteógeno. Goulart (2004) e Labate (2004a), como já afirmamos, demonstram as contingências institucionais comuns a este campo, sendo a dinâmica das tensões compreendida à luz dos princípios das redes sociais e das construções identitárias.

Resumidamente podemos afirmar que uma rede social pode ser compreendida como uma das inúmeras formas de relações entre seres humanos a compartilhar de interesses e objetivos comuns. Diante desta lógica, podemos concordar que existem múltiplas redes sociais construídas e interconectadas cotidianamente (BARNERS, 1972; BOTH, 1976 e CAPRA, 2002). Levando em consideração o conceito de rede como fenomenicamente viável a presente análise, podemos refletir que os “pontos” imersos numa rede social são formados pela comunicação, interesse e organização dos atores.

Para Capra (2002, p. 91), tais redes atuam como mecanismos identitários, pois:

o sistema de valores e crenças comuns criam uma identidade entre os membros da rede social. Identidade essa baseada na sensação de fazer parte de um grupo

maior. A rede social intercambia suas comunicações dentro de um determinado limite, o qual é continuamente recriado e renegociado por seus membros.

A relação entre os “nós” destas redes pode ser, para Capra (2002), “harmônica” ou “tensional”, pois todas as redes são estipuladas por interesses comuns aos indivíduos que as constituem. *“Numa rede social, os diferentes nós podem ter tamanhos diversos, de modo que são comuns nessas redes as desigualdades políticas e as relações de poder assimétricas”* (CAPRA, 2002, p. 149). Os conflitos parecem emergir quando divergem os interesses dos “nós” dessas malhas relacionais. Considerando o nosso caso específico - e pensando no conceito de rede ayahuasqueira de Labate (2004a) – podemos afirmar que o campo ayahuasqueiro manifesta-se conforme as tênues relações imanentes às redes “oficial” e “alternativa”, que se conectam, ou não, entre os nós emergentes a partir do surgimento de novos grupos. Os primeiros e principais “nós” inseridos na “teia oficial” seriam constituídos pelas 03 principais linhagens oficiais da ayahuasca.

É plausível a afirmação de que outras redes são construídas paralelamente, em decorrência do surgimento de novos grupos ayahuasqueiros. Outros nós tendem a surgir também nestas redes alternativas, mantendo, ou não, proximidade simbólica e institucional com os “nós principais” da rede oficial, entendida como sendo fundada por grupos “tradicionais”. Cada nó pontuado dessas malhas sociais está, de certa forma, interconectado, de modo que a ação de um único nó pode chegar a interferir nos demais²⁰³. Para garantir um lugar nesse “campo ayahuasqueiro alternativo”, constituído por essa “rede independente”, que já possui os seus “nós principais” (representado por “novos grupos estabelecidos”²⁰⁴ na rede alternativa), os novos grupos costumam mudar de posição, até se estabelecerem dentro dessa nova teia de relações.

Mudar de posição no campo ayahuasqueiro significa romper relações institucionais com as matizes originais (nós principais) e seguir um caminho próprio na comunhão da bebida, continuando, ou não, fiel às tradições. Lembrando que tal rompimento sempre é conflituoso, pois esta parece ser a principal característica dos “processos de passagem”, nos quais desvios e turbulências são inerentes. Quando se

²⁰³ Em campo, verificamos algumas destas hipotéticas redes ayahuasqueiras - oficial e alternativa - oras se aproximando, oras se afastando, diante de ambíguos movimentos de auxílio mútuo, estranhamento e acusação. Os grupos oficiais muitas vezes acusam as práticas dissidentes, rotulando-as de irresponsabilidade, indisciplina e insubordinação, enquanto os dissidentes, por sua vez, acusam os oficiais de intolerância, rigidez e ganância. Por outro lado, também detectamos contínuos movimentos turbulentos na rede alternativa ayahuasqueira, onde, curiosamente, novos grupos também estranham e acusam outros novos grupos. A proximidade entre as redes, pelo menos a nível local, costuma se dá, mormente, à aquisição do material vegetal que compõe o chá.

²⁰⁴ Os novos grupos “estabelecidos” na rede alternativa ayahuasqueira representam, a nosso ver, as irmandades independentes das matrizes oficiais, que mantêm autossuficiência relativa à produção do próprio sacramento. Alguns plantam os vegetais, outros trocam folhas e cipós *in natura* para produção própria, enquanto muitos outros ainda mantêm-se dependentes dos Centros tradicionais e dissidentes para aquisição da ayahuasca.

afastam dos nós principais, os novos grupos ayahuasqueiros assumem delicadas posições sociais, pois teoricamente, seus trabalhos com ayahuasca podem ser tidos como “ilegítimos”, não apenas pelos grupos oficiais, mas também dentre dissidentes.

Como a legitimidade dos novos grupos parece estar diretamente atrelada à autossuficiência na produção da bebida (LABATE, 2004a), uma rede alternativa de troca e reciprocidade costuma ser construída, especialmente, entre os novos grupos nordestinos (LIRA, 2009a). Nesta “malha alternativa” permeia uma regra essencial, na qual os grupos que ficam mais próximos geograficamente uns dos outros costumariam auxiliar às “*irmandades vizinhas*”, conquanto sejam comuns relatos a respeito de outras irmandades localizadas em outros estados nordestinos - como Paraíba e Pernambuco – que, de alguma forma, contribuem para os Trabalhos do CAFJ, assim como o CAFJ também auxilia outros grupos mais próximos ao Centro.

Várias outras regras gerais permeiam esta rede de solidariedade, de modo que a quebra de algumas dessas regras, entre elas o descumprimento da palavra do dirigente, pode chegar a desencadear uma série de rompimentos com outras regras menores (não menos importantes neste alternativo sistema dadivoso), que incluem a “*falta de consideração*” do sujeito para com a sua própria irmandade e também para com o CAFJ, fora o fato do mesmo não poder estar desacompanhado de outros membros de seu grupo quando faz qualquer acordo recíproco com a *Casa de Mainha*²⁰⁵.

Pra ser aceito nesta “*roda*”, um Centro precisa ajudar o outro. Se um grupo tem abundância em folhas de *Rainha*, ele costuma trocar com aquele que tem mais cipós *Jagube* e vice-versa. Quando um grupo não tem lugar para concretizar um *Feitio*, por exemplo, o grupo “*mais estruturado*” precisa ceder seu espaço para ajudar a irmandade necessitada, que muitas vezes possui o material vegetal, mas não dispõe de espaço para realizar o preparo do chá. Porém, segundo Janaína, isso não vem acontecendo com os grupos alagoanos, tirando poucas exceções, faltando a alguns dirigentes, certo tom de humildade, seriedade e responsabilidade com a vida e com os Trabalhos. A “*moeda*” corrente neste sistema alternativo de dádiva, que almeja a interação entre grupos para aquisição do chá, não é nada menos do que a palavra dos sujeitos envolvidos nos acordos. Neste sentido, quando a palavra dada não é cumprida “*uma mão deixa de lavar a outra*” e o nome do sujeito - e de sua instituição- acaba “*se sujando na roda*”.

²⁰⁵ Estes acordos precisam ser formalizados na presença dos dirigentes dos Centros e de pelo menos um ou dois membros dos grupos envolvidos na “*transação*”, pois, como a palavra precisa ser cumprida, é necessário também que estejam presentes, no momento do acordo, testemunhas de ambas as partes.

Quando a reciprocidade da *roda* é rompida, o “*infrator*” acaba perdendo sua credibilidade perante os demais. No histórico deste Centro foram amplos os casos de sujeitos que haviam descumprido esse sistema de dádivas, cabendo ao Flor de Jasmim ser possuidor de um constante “*plano B*”, caso as coisas acordadas não dessem certo. Porém o principal objetivo da Casa sempre consistiu em não deixar de plantar nem de fazer o próprio *Daime* independente de outras irmandades, justamente, para que o CAFJ continue sendo capaz de cuidar, amparar e tratar das pessoas que o procuram na busca por curas sejam as mesmas de ordem física, psíquica e ou espiritual.

8.2.1. Outras contingências e provações territoriais

Detectamos que os conflitos imanentes ao Terreiro não se restringem às nuances institucionais do campo ayahuasqueiro. As turbulências advindas das ambíguas relações entre *gringos* e adeptos do CAFJ são vistas como verdadeiras provas de firmeza e persistência, mesmo porque estes últimos costumam passar por rotineiras privações no território. Em alguns momentos eles chegam a comparar seus trabalhos como o de escravos, tanto dos homens de poder (*gringos*), quanto das entidades, que regem o território, exigindo comprometimento e dedicação dos mais envolvidos.

Mesmo um observador apressado teria percebido a contingência de tensões nesta área. As turbulências entre o povo do Terreiro e a comunidade local também não seriam difíceis de detectar, todavia conflitos maiores ocorram no próprio território frente às disputas de poder mantidas entre os *gringos* (personificados na figura do Willy) e os adeptos, em plenas imediações da *montanha mágica*. Relações ambíguas e veladas, porém perpetuadas no dia a dia do povo do Terreiro. Segundo relatos obtidos, os conflitos entre o *cume da montanha* e o CAFJ já vem de longas datas, desde o tempo em que o Willy teve a ideia de trazer as *plantas de poder* para o território, no intuito de concretizar uma forma de turismo ayahuasqueiro, como já foi narrado no início do capítulo. Os relatos apontam para o fato de que este tipo de turismo seria impraticável, tendo o Willy deixado o grupo sob a incumbência de Janaína.

A tensão entre Willy e Janaína chegou ao seu limite com o “*pouco caso*” do *gringo* em relação à manutenção das *plantas sagradas*, pois ambos teriam responsabilidade com as plantas; incumbência assumida unicamente por Janaína e seus adeptos, estando o Willy a par das carências do Terreiro, mas não se mobilizando para resolver os eventuais problemas, que costumam acometer, precipuamente, o *Reinado* e o *Império* da Casa. O *gringo* ainda consagra o chá esporadicamente na irmandade, além

de possuir uma plantação de *Jagubes* em sua propriedade, cujo material só seria disponibilizado nos tempos em que os *gringos* realizam seus eventos bianuais.

Foi relatado que o Willy estava iniciando experimentações para tentar obter o próprio chá, macerando e esmiuçando os cipós na base da forrageira e cozinhando-o junto com as folhas numa panela de pressão. Janaína questiona estes experimentos, pois teoricamente representariam quebras da “*natividade do chá*”; bastante enaltecida no Flor de Jasmim. Contudo, as tensões entre *gringos* e adeptos vão além da manutenção e do cozimento de *plantas sagradas*. O sistema de irrigação, construído pelos suíços, por um bom tempo estava prejudicando o território do Centro, de modo que a água sempre faltava em momentos de precisão, a exemplo dos dias de *Feitio* ou instantes de irrigação das hortas, dos jardins, do *Reinado* das folhas e do *Império* dos cipós.

Janaína ainda seria “*malvista*” pelo Willy por não “*se render*” à sua ideia de turismo ayahuasqueiro, além de ser uma crítica dos trabalhos feitos pelo *gringo* com o Dr. Samuel e seus *pacientes* no *cume da montanha*²⁰⁶. As lideranças sentem-se usadas pelos *gringos*, pois os mesmos seriam vistos como “*simples servos*” produtores de *Daime* e que estariam à disposição sempre que os *gringos* deles precisarem, porém Janaína afirmou que os muros entre ela e o Willy tendem cada vez mais a serem erguidos, pois a responsabilidade não estava sendo compartilhada. Neste implícito contexto de domínio, onde prevalece o poder do capital, os adeptos sentem-se obrigados a fornecerem certas doses de *Daime* aos *gringos* e seus convidados; até porque existe uma forte interdependência financeira, cosmológica e territorial entre *gringos* e locais.

Foi neste sentido, que pudemos detectar a invisível, embora consistente, pressão exercida por uma hierarquia social, cujo conflito permeia todo o território. Os *gringos* enxergam os adeptos como “*brasileiros fetichistas*”, que acreditam nessas “*bobagens*” de santos e Orixás, interessando-os o lucro, o dinheiro do turismo e as experiências promovidas por enteógenos. Os locais vêem os *gringos* como “*sujeitos frios*”, sem compromisso com a espiritualidade, pois muitos se dizem “*bruxos*” e “*ateus*”.

Mediante as reflexões de Janaína sobre o processo de seletividade que permeia o Terreiro não haveria espaço para pessoas deste tipo no lugar, então determinadas medidas precisariam ser tomadas. Uma delas é a tentativa de aquisição de um novo território, visando desvincular-se destas “*energias negativas*” e quem sabe, no futuro, transferir o Centro para uma área neutra das influências dos *gringos*. Os adeptos veem

²⁰⁶ Janaína quase não sobe ao *cume*, sendo sempre o Willy, quem desce ao seu encontro, pois para ela: “*a montanha é quem tem que descer até Maomé e não Maomé sair de onde tá pra subir a montanha*”.

os *gringos* como “*desafiadores das forças*”, criticando suas práticas de expansionismo dos saberes da floresta, incluindo as substâncias, que quando administradas seriam feitas de “*má fé*”, visando-se o lucro. Os *gringos*, por sua vez, encaram os adeptos como atores que não querem “*progredir*” a nível ferramental e econômico, preferindo viver na “*Idade Média*”, por considerarem o auxílio da tecnologia como *quebra da natividade*.

Maiores conflitos extrínsecos ao CAFJ emergem dos contatos entre estes *afro-ayahuasqueiros* com os habitantes da cidade de Japaratinga, em particular, dos moradores da Coruja situada abaixo do *Camping* do Bacurau. Há tempos, a Coruja e o Bacurau vivenciam situações de embate, envolvendo traficantes, “*evangélicos fanáticos*” e alguns “*meliantes*”. Batista narra casos de pessoas “*de fora*”, que tentaram invadir a propriedade, no intuito de causarem danos aos patrimônios do Centro, assim como à integridade das pessoas do Bacurau. De início, os traficantes teriam se incomodado com os Trabalhos do Terreiro, mesmo porque, tais atividades estavam reabilitando sujeitos do tráfico e usuários, que abandonaram a venda e o consumo de determinadas substâncias ilícitas após aderirem aos ritos com o *Daime*.

Em segundo lugar, os *evangélicos fanáticos* seriam hostis e intolerantes para com as práticas do CAFJ, a ponto de atirarem pedras pelo lado de fora do Terreiro, chegando a incendiarem inúmeras vezes a mata que envolve o Bacurau; um costume corriqueiro nestas imediações isoladas, onde muitas vezes os próprios “*moleques da Coruja*” seriam pagos para concretizar a ação por certos sujeitos que acreditam ser o Flor de Jasmim um local de “*bruxaria*”, envolvendo práticas de “*macumba*”, “*cultos satânicos*”, “*magia negra*” e outras acusações pejorativas. O fato é que Janaína, apesar dos Trabalhos de acolhimento desenvolvidos no Centro, aparece como figura copiosamente hostilizada pelos moradores locais. Muitos deles costumam, inclusive, acusá-la de bruxaria nas vias públicas, comércios e praias da cidade.

Outros “*malfeitores*” vistos enquanto “*delinquentes*” também teriam o costume de invadir e depredar as propriedades do Terreiro. Alguns derrubam as cercas limítrofes e tantos outros tentam pular o portão e as estacas de madeira sustentadas por arames farpados. Batista ainda relatou que muitos deles são usuários de *crack*, que costumam subir o Monte para subtraírem pequenos objetos de valor, tanto no território do Centro, como nas imediações do *cume da montanha*. Os “*noiados*” teriam o costume de se aproveitarem da “*boa vontade*” de Jana e das pessoas do CAFJ, concretizando furtos e “*extorquindo dinheiro*” para aquisição da “*pedra*”. Muitos ainda tentaram frequentar o Terreiro, sendo rejeitada sua participação nos Trabalhos. Em casos que envolvem visitas

de “*peças inadequadas*”, Batista encarrega-se de “*despachar*” os sujeitos, não os aceitando no CAFJ, que é considerado lugar sagrado e familiar.

Por sua vez, vários outros eventos turbulentos costumam aflorar dentro do próprio Terreiro, maiormente, estabelecidos por pessoas “*de fora*”, quase sempre visitantes ou sujeitos locais “*problemáticos*”. Como exemplo, podemos citar rapidamente o caso de um ex-visitante da Casa, que teria escondido um “*despacho*” da Linha de Quimbanda dentro das imediações do Flor de Jasmim, de modo que o Centro teria passado por “*maus bocados*” por um bom tempo. Nesta época, Janaína afirma ter recebido, mesmo sem solicitar, a ajuda de Seu Petrócio; um pai de santo maceioense, que trabalha com a bebida jurema e veio ao Centro para “*desamarrar o serviço*” feito pelo ex-visitante, que queria que Janaína “*abrisse*” Trabalhos no Terreiro, também voltados à Linha do Candomblé, aconselhando o jogo de búzios, as louvações aos Exus e o sacrifício de animais. O *despacho* havia sido colocado no atelier do Batista, sendo descoberto e desarmado de imediato por Petrócio²⁰⁷.

Surgem outros casos de sujeitos *de fora*, que chegaram ao território, desconhecendo suas básicas leis de etiqueta e regras comportamentais, ou até mesmo fazendo “*vista grossa*” e fingindo-se de esquecidos, mesmo sendo alertados, quanto às suas “*gafes*” e “*atitudes indevidas*”, sejam as mesmas referentes ou não ao universo sagrado. No tocante aos princípios simbólicos e religiosos, verificamos a existência de alguns requisitos básicos para aceitação dos sujeitos nos Trabalhos e, conseqüentemente, na vida do Terreiro, pois Sessões de *Daime* são vistas como momentos ideais para que a irmandade veja quem o sujeito é em sua essência interior²⁰⁸.

Para a aceitação grupal é preciso que o neófito demonstre humildade, respeito e não julgue o comportamento dos próximos, atendo-se unicamente ao seu Trabalho. Casos onde são identificados nos *Aparelhos* sentimentos de inveja, ciúme, “*olho gordo*”, ostentação e preconceito são inviabilizadores naturais do desenvolvimento espiritual, estando os sujeitos sob suas posses vistos sempre negativamente, evitando-se contatos maiores no nível da sociabilidade dos adeptos.

²⁰⁷ A importância de Seu Petrócio para desfeito de trabalhos de Quimbanda e apaziguamento das demandas no Terreiro, assim como a lógica do sistema simbólico do CAFJ - que envolve noções de magia e contra-magia - serão melhor explicados no capítulo que se segue. Por ora é adequado ressaltar, que os adeptos do CAFJ se dizem praticantes da “*boacumba*” em oposição à “*mácumba*”. Seu Petrócio possui um forte vínculo espiritual com Janaína, ao ponto de mesmo chegar misteriosamente ao Terreiro em momentos de precisão, sem ser requisitado por ninguém. Os atores narram que Petrócio simplesmente chega ao espaço, consagra um pouco de jurema, recebe entidades e desmancha os serviços, trazendo paz para o povo do Terreiro.

²⁰⁸ Fenômeno que será melhor descrito nos próximos capítulos, quando nos determos à descrição das experiências com o *Daime* sentidas pelos atores durante os ritos no CAFJ.

Gente estranha, pessoas de longe, “chumbrosos”²⁰⁹ de fora... O estranhamento costuma ser uma constante em território, tanto para com os *de dentro* em relação aos *de fora*, quanto para os *de fora* em relação aos *de dentro*. Os *de fora* seriam estranhos e tidos como invasivos e inconvenientes. Quase sempre não pertencem ao mesmo *hábitus* – no sentido bourdieusiano – nem compactuam das mesmas crenças e entidades. São vistos como “*incrédulos*” e até mesmo “*ateus*”. Quando ricos, na maioria das vezes, são acusados de praticarem rituais com “*sacrifícios animais*” em prol do sucesso. Quando pobres são vistos como “*ignorantes*” e que nada sabem sobre o *Daime*, pois passariam pelas *plantas sagradas* e pelos Pontos dos santos sem se aterem às representações simbólicas e sacras inscritas nos espaços do Centro.

Os *de fora* – ricos ou pobres – são aceitos apenas quando demonstram algum tipo de interesse pela vida espírita, procurando entender certos fenômenos, aprofundando-se nos saberes e conhecimentos sagrados por meio da convivência na irmandade; só concretizada após demonstração de fé e interesse do sujeito na Força do *Daime*. Alguns que vêm de fora se deparam com o seu estranhamento logo ao chegar ao local, onde encontram uma vastidão de Mata Atlântica, num espaço peculiar, no qual costumam emergir práticas religiosas “*exóticas*” ministradas por uma mulher negra, semi-analfabeta, “*catimbozeira*”, baixinha, jovem e “*mulher de gringo*”.

É justamente neste espaço – a partir de um olhar etnocêntrico – que muitos “*aproveitadores*” desavisados de toda a dinâmica do espaço, tentam interferir no mesmo, procurando ditar regras e tomar à frente de um lugar que, para eles, estaria abandonado e sem nenhum tipo de visão progressiva das coisas. Acontece que, primeiramente, a Janaína tem a proteção das entidades da Casa e do seu *Batalhão* de amigos e adeptos, sendo em sua grande maioria composto por homens fortes e influentes, estando na lista: delegados, policiais, líderes comunitários, lutadores de artes marciais, agricultores e pescadores locais. A outra proteção de *Mainha*, até certo ponto, também advém do poderio econômico inerente aos suíços donos de toda a localidade; a quem tudo é anunciado e pedido permissão, sendo os únicos a autorizar ou não qualquer movimento dentro da *montanha mágica*. Desta feita, quando as coisas não são

²⁰⁹ Gíria local usada para definir pessoas de índole e ou caráter duvidosos, que podem chegar a prejudicar a integridade do Centro e de seus participantes. *Chumbroso* também pode se referir aos sujeitos muito intoxicados por “*drogas químicas*”, especialmente o *crack*, a cocaína e o álcool, além do que – a depender do contexto no qual o adjetivo é verbalizado – *chumbroso* também pode se referir a alguém de má aparência física, devido ao desleixo com o corpo e suas vestes, incluindo a falta de higiene e o uso de roupas muito surradas.

resolvidas por um lado, são por outro, sendo os suíços acessados apenas em casos de extrema urgência, quando as outras instâncias não foram capazes de sanar os conflitos.

Depois de muito refletir, Janaína chegou à conclusão de que determinadas pessoas que frequentavam anteriormente o Terreiro não estavam levando os Trabalhos a sério²¹⁰. A maioria dos adeptos também não estava participando da “*Santa Missa das Almas*”. Neste sentido, Janaína não conseguia compreender o que eles – “*frequentadores indevidos*” – realmente queriam da vida espírita, sendo preciso e viável, que as pessoas assumam seus compromissos, primordialmente, consigo mesmo e suas famílias, para depois pensarem em se comprometer com o Terreiro. Devido às suas decisões e ações pontuais - que objetivam a contínua seletividade grupal - denominadas por *Mainha* enquanto “*operações pente fino*”, o número de frequentadores foi limitado, estando o grupo “*mais selecionado*” com o passar dos tempos. Com a *pente fino* foram mandados embora muitos *frequentadores problemáticos*.

É também neste sentido, que Janaína almeja adquirir uma propriedade, de preferência distante de Japaratinga, na tentativa de erguer uma “*clínica tradicional*” para desintoxicação e tratamento de dependentes, pois estaria sendo inviável receber certos casos complicados e *chumbrosos* em sua residência. Por enquanto, as coisas não saíram do controle, todavia, seja perceptível certo receio, no tocante à “*clientela problemática*”, que costuma aparecer para ser tratada e, às vezes, acolhida e atendida no Centro. Observamos neste território sagrado e ao mesmo tempo profano, que a vivência diária surge enquanto uma labuta constante, num paraíso natural cercado por obstáculos materiais, sociais e espirituais enfrentados com vigor pelos adeptos mais comprometidos com o Centro. Aqui, nenhum dia parece ser igual ao outro, restando-nos sempre a especulação sobre o que o acaso há de reservar para o dia de amanhã.

²¹⁰ Janaína percebeu que alguns antigos frequentadores do Terreiro estavam comportando-se indevidamente na vida cotidiana. De acordo com seus relatos, alguns deles estavam consumindo, sem o seu conhecimento, cocaína, maconha e aguardente cotidianamente, sendo vedadas suas participações nos ritos do CAFJ.

Capítulo 09.

Princípios afro-ayahuasqueiros no Flor de Jasmim. Por entre *clarividências*, *irradiações*, exorcismos e "boacumbas" numa comunidade mágica e moral

*“São Jorge está aqui/São Jorge aqui está/Com seu cavalo branco/Guerreiro melhor não há/Viva o Rei Ogum/Ele veio anunciar/Que as Linhas estão abertas/Que é pra nós se aliar” (ALEX POLARI # 53)*²¹¹.

9. Uma Linha *clarividente* e exorcista

Nesta Linha particular da *Umbandaime* japaratinguense detectamos a inexistência da noção de clientelismo, que permeia grande parte das Casas de cultos de matrizes africanas no Brasil. Uma relação estranha ao próprio campo da ayahuasca, com exceção dos *Trabalhos de Caridade* desenvolvidos pela Barquinha (ARAÚJO, 1999; 2002; OLIVEIRA, 2002; PASKOALI, 2002; GOULART, 2004; MERCANTE, 2000a; 2006). No capítulo anterior verificamos que os sujeitos que frequentam os rituais no Flor de Jasmim - além das lideranças identificadas nas figuras de Janaína e Batista - são qualificados nas categorias: adeptos e visitantes²¹². Antes de tudo, *Nêga Jana* e o *Baiano* (como o Batista também é conhecido) destacam-se como lideranças, sobretudo, por nutrirem e exercitarem seus dotes mediúnicos, resultantes da manutenção de diálogos e vivências diretas com certas entidades do plano astral, que, algumas vezes, utilizam seus *Aparelhos* para o exercício da caridade, pois a ayahuasca funciona aqui como um ampliador da consciência frente ao adestramento mediúnico conduzido pelo auxílio imediato àqueles “*mais necessitados*”, estejam os mesmos vivos ou não.

Na realidade, as entidades envolvidas neste panteão têm, até certo ponto, liberdade para transmitirem aos participantes das Sessões mensagens e conselhos – maiormente de cunho moral – durante o êxtase de incorporação. Janaína e Batista são tidos como “*Aparelhos preparados*”, pois suas manifestações seriam “*verdadeiras*” por serem emanadas diretamente dos *seres evoluídos*, ou seja, hábeis à transmissão de mensagens, passes e conselhos legítimos. Porém verificamos que todo e qualquer participante dos ritos, incluindo os visitantes, são vistos como médiuns em potencial:

“É permitido incorporação. Agora dentro de um Trabalho desse aqui; o que pode ocorrer é a pessoa baixar uma ou outra entidade, mas a incorporação ela deixa a pessoa fraca. 80 por cento de perda de consciência! Têm Aparelhos, que são pessoas bem mais doutrinadas e tão na doutrina há muito tempo, eles conseguem se lembrar. Incorporação é uma coisa séria e o primeiro recado que vem quando é incorporação ‘de verdade’ é para você mesmo. Você vai incorporar, mas a entidade chega e fala, que tá usano sua matéria e aí rasga o verbo da sua vida. Bom ou ruim; independente da sua conduta e aí sai dano

²¹¹ Hino de número 53: “*Ponto de São Jorge*” do Hinário “*Nova Anunciação*” do padrinho Alex Polari, contendo ao todo 154 Hinos.

²¹² Contudo ainda existam alguns colaboradores, que visitam esporadicamente o Centro como é o caso do Seu Petrucio e do Seu Lima, cujas trajetórias biográficas serão apresentadas no decorrer deste capítulo.

recado; isso quando é Orixá. Quando é Caboclo e Preto-Velho eles vêm na linha de cura. Eles pegam um mato; se a pessoa tiver doente ou com algum sintoma no corpo ele vem e dá um passe e dá um banho de mato. A gente recebe as irradiações. Você pode tá recebendo a irradiação de Oxum, de Iemanjá, de Oxossi, de Xangô e dar o recado para o irmão, mas sendo que aquele recado também serve pra você entendeu? Quando é incorporação de verdade, porque aí é olhos nos olhos entre você e a entidade e ela falando da sua vida, e você se tiver errado; cale a boca e baixe a cabeça. E se melhora! Mas pra incorporação a gente aqui tem ressalvas. Já aconteceu com Trabalhos fortes; todos tiveram a visão, porque chegaram as entidades e assim; aquilo era um presente e teve gente que ficou com medo! As entidades se manifestaram num certo Aparelho daqui; poderosíssimas. Com luz, muito brabas e pedindo força e licença. Eu já recebi. Depois pedi desculpas pelas coisas erradas que eu fiz, quer dizer; foi um Trabalho de verdadeira humildade e consciência” (Batista, liderança do CAFJ).

No Terreiro, encontramos uma copiosa hierarquia metafísica, onde os seres tidos como *involuídos* precisariam doutrinar-se à *luz do Daime*, aceitando-se, nos Trabalhos, apenas a exteriorização de espíritos *evoluídos*. A incorporação ou a “*irradiação*”²¹³ de algumas entidades podem acontecer com qualquer sujeito, médium em potencial, ao longo dos ritos na Casa, contudo as concepções locais tenham criado formas de identificar e deslegitimar certas performances vistas como “*falsas incorporações*”:

“Eu nunca vi a pessoa ficar numa situação daquela que aquela menina (uma visitante da Casa) teve aqui dentro e não foi o Daime! Por quê? Óia; ela tomou um dedinho assim de Daime e ninguém tinha entrado na Força ainda; ninguém! A muier endoidou aqui dentro; eu nunca vi uma coisa daquela menino; um fingimento de zombeteira! Ela toma pouquinho Daime e vem com essa de entidade, e que entidade que nada! Entidade de safadeza? Porque ela num recebe uma entidade que faça uma cura ou um Trabalho pra quem tá precisano? Só recebe entidade de anarquia é? Aquilo num é entidade não menino! É a entidade que ela tem do deboche. Num dia que ela tava aqui e fei aquelas safadezas (gestos obscenos ao segurar o Jagube) a gente pegou ela e levou pra todos os Ponto da Casa. Quando chegou no Ponto de Xangô; eu digo: ‘é o ultimo que ela vai passar; agora ela vai achar o que ela quer’; quando chegou no Ponto de Xangô eu digo: ‘óia menina. Eu tenho mai o que fazer. Eu estou falando com quem? É uma entidade? Se pronuncie. Veio fazer o quê aqui? Quer o quê?’; e ela calada. Depoi disse: ‘quero dançar’; aí eu disse: ‘olha você quer dançar minha filha? Aonde?’; ela disse: ‘ali em cima da mesa da Igreja’; ela pegou um cipó e ficou fazendo gesto obsceno; foi! A coisa mais triste que eu já vi na minha vida! Aí uma das menina disse: ‘ah Jana vai lá porque a mulé tá muito doida’; eu digo: ‘mais pronto’; cheguei lá eu peguei ela e rodei isso aqui (a mão) com tudo na muier e a muier disse que queria dançar na mesa; foi aí que eu disse: ‘você vai tomar um banho agora, tá entendeno? Vai esfriar seus miolo, que você num tá na Força do Daime e nem tá com entidade não. Eu nunca vi uma pessoa que se diz irradiada ou Aparelhada por uma entidade chegar no Ponto de Xangô e num se manifestar em nada’; bateu na porteira de Xangô e não se manifestou é porque é mentira! Aí ela de novo: ‘eu quero dançar’; aí ela ia pra Igreja, mas eu sei que eu peguei ela assim pelos cabelo e disse: ‘vorte. Vá tomar um banho’; aí quando chegou dentro do banheiro veio se relar em mim! Oxe veio se relar em mim duas vei! Eu disse: ‘o que é isso menina? Me respeite! Tá me confundino é?’; quando ela veio de novo meu irmão; num teve boquinha não! Eu meti a mão nela (risos) oxe, mai larguei-lhe a mão; botei debaixo do chuveiro é! Botei uma farda nela de camisa de manga comprida e de saia comprida e botei ela dentro

²¹³ Araújo (1999; 2002) e Labate (2002) identificaram – nos sistemas da Barquinha – o mesmo fenômeno da *irradiação* mediúnica, como uma forma interposta entre a *Miração* e a *Incorporação* ocorrentes nos Trabalhos com o *Daime* desta tradição ayahuasqueira. Neste sentido, as entidades “*irradiam*” fluidos vitais, bons pensamentos, passes e energias positivas aos clientes por intermédio do *Aparelho* dos médiuns, que não precisam receber diretamente os entes astrais pela incorporação propriamente dita.

da Igreja e expliquei pros irmão o que é que tava acontecendo e disse que ela iria se retirar. Menino; mas eu nunca vi uma coisa daquela! Num era entidade não; ou era surtação ou era ela mermo, tá entendendo? Porque o povo tem mania de tomar o Daime e botar o que tem pra fora e depois diz que é entidade. Entidade nada! Tem a vontade de fazer as coisa e de fazer escracho; aí não toma muito Daime; toma pouquinho, que é pra depois dizer: ‘ah. Eu tomo pouco Daime porque eu sou sensível’; aí toma pouquinho e aí depois se aproveita daquela vontade pra se encorajar e fazer e depois botar a culpa no chá e depois dizer que foi entidade. Entidade; hum. Sei” (Janaína, liderança do CAFJ).

Ainda de acordo com o Batista, alguns sujeitos envolvidos em práticas localmente vistas enquanto “*indevidas*” e “*ilegais*” – como a prostituição, o uso ou tráfico de psicoativos – eventualmente costumam procurar o Centro para conhecer o *Daime* e os Trabalhos feitos no Terreiro, contudo poucos destes sujeitos visitem o lugar “*com seriedade*”, sendo estes atores desviantes que costumam manifestar “*verdadeiras*” ou “*falsas*” incorporações de Exus e demais zombeteiros.

As manifestações de certos *Aparelhos* chegam a ser “*drásticas*” e “*bizarras*”, na concepção dos adeptos, cujos comportamentos são considerados como de “*baixo calão*”, sendo combatidos verbalmente e, às vezes fisicamente, por Janaína e seus companheiros, quando os *Aparelhos* se excedem, chegando algumas vezes a tomarem banhos forçados ou mesmo são amarrados com cordas nos troncos das árvores da mata, até que a manifestação se disperse e o sujeito volte a si. Enquanto isso, rezas, Pontos da Umbanda e Hinos daimistas são entoados. Em outras situações, os adeptos utilizam, como ferramenta de exorcismo²¹⁴, feixes de folhas da planta “*Espada de São Jorge*”, empregados para açoitar os *Aparelhos* possuídos por “*espíritos trevosos*”.

Durante os ritos, àqueles mais experientes teriam a capacidade de identificar - durante a *Miração* - a “*real face*”²¹⁵ do participante, esteja o mesmo *muito intoxicado*, seja em relação ao alcoolismo, à má-alimentação ou ao consumo abusivo de substâncias “*pesadas*”, ou então, no tocante às suas atividades corriqueiras tidas como “*erradas*”. Durante o ritual, as “*verdadeiras faces*” seriam, por assim dizer, mostradas de modo que alguns adeptos da Casa costumariam receber a vibração de entidades *curadoras* e *auxiliadoras*, que dão passes e sermões públicos, no que tange à vida do sujeito e seus

²¹⁴ A prática do exorcismo, como foi demonstrada durante o sexto capítulo, é bastante comum nas Linhas daimistas. O *Trabalho de Cruzes* foi uma das heranças deixadas por Mestre Irineu e perpetuada pelos seguidores, tanto da *Linha do Mestre*, quanto da *linhagem* do Padrinho Sebastião. Nestes ritos as entidades trevosas são expurgadas dos *Aparelhos* e dos recintos sagrados. Outros detalhes constam nos escritos de Goulart (2004), Labate (2004a) e Júnior (2007).

²¹⁵ Não só as “*coisas ruins*” são vislumbradas na face dos sujeitos pelos médiuns da Casa, durante os Trabalhos com o *Daime*. A *Madrinha da Enxada* afirma também conseguir identificar os Orixás, caboclos, anjos da guarda e demais espíritos protetores, apenas observando o semblante dos indivíduos.

comportamentos indevidos. As entidades procuram orientar certos indivíduos, fazendo-os refletir na possibilidade dos mesmos seguirem uma vida considerada *digna*:

“E eu seu assim; não preciso de jogar búzio, nem de fazer adivinhação não! Eu vejo pelo olhar da pessoa. Oxe e quando o Aparelho tá muito intoxicado; por incrível que pareça; quando eu olho para as matéria (corpos) assim que as matéria chega eu sinto o chão estremecer. Têm uns (sujeitos intoxicados) que tão tão carregado, que a gente vê logo no olho a situação da matéria. Tem vei que vêm uns e eu recebo as instrução de não dar Daime e eu não vou contra as entidade, né? Até porque a gente sabe que o Daime está para todos, mas nem todos tão para ele! Mas eu sinto a Força ali no meu juízo, mandando a matéria se retirar; mandando ela sair aí eu mando ela sair porque aqui eu sou um pau mandado das entidade meu fíu! Então quando as entidade diz: 'num dê Daime'; num tem cristão no mundo que faça eu servir o Daime para a matéria. Olhe; para as entidade negar o Daime é porque o caboclo tá amarrado demais homi! Tá amarrado demais; então assim; tem véi que nem precisa as entidade dizer; a gente vê logo pelo semblante. A pessoa quando tá muito intoxicada e 'exuzada', quando toma o Daime; o semblante dela muda completamente. Quem tem sua mediunidade avançada vê logo o problema só de olhar. Aí eu chamo o sujeito, falo do problema dele e pergunto porque ele não me comunicou sobre isso! Porque eu sempre aviso antes do ritual, que não aceito ninguém alcoolizado ou que tenha utilizado qualquer outra substância além do tabaco, porque aí já é demais. Você já viu uma clínica sem cigarros? Pois bem; aqui o nosso pito é permitido, mas não durante o Trabalho” (Janaína, liderança do CAFJ).

Uma das adeptas do CAFJ conhecida pelo apelido de “*Padre*” - por seu costume de acender velas nos Pontos – narra ter aprendido com Janaína algumas coisas referentes a este *modelo clarividente* de diagnose, que muito se assemelha aos conceitos concernentes aos “modos somáticos de atenção” refletidos por Csordas (2008) e os princípios da “correspondência intracorpórea” elencados por Le Breton (2003; 2006; 2011). O *Padre*, também se diz espírita kardecista, desenvolvendo sua mediunidade nos Trabalhos do grupo. Ela afirma ser capaz de observar “*na Força*” se o *Aparelho* está ou não *intoxicado* apenas vislumbrando semblantes e auras dos participantes. Desta feita, seria possível, para ela, identificar a presença de “*obsessores*” na companhia do sujeito:

“A gente vê assim umas coisa feia no rosto da pessoa. É muito esquisito aí você sabe que não é a pessoa e é difícil de explicar, mas você sabe; você vê logo que aquela pessoa está carregada com alguma coisa ruim e às vezes você que é médium acaba tomando para si a situação; aí parece que é pior você vai sendo dominada por uma coisa que não é sua. Você sabe que não é seu aí tenta despachar. Vomita; passa mal às vezes por causa do Aparelho, mas aí você reza o Creio em Deus Pai e chama a força dos Erês que eles vêm para ajudar”.

Os conceitos de modos somáticos de atenção e de correspondência intracorpórea – apresentados detalhadamente em nosso terceiro capítulo- podem nos auxiliar perante o entendimento qualitativo condizente às relações face a face constantemente mantidas entre adeptos e visitantes deste Terreiro, na medida em que, os atores compactuam de encadeamentos intersubjetivos manifestos de modo especular, onde tendem a se identificarem, ou não, uns com os outros perante as condições corporais e espirituais, basicamente, relativas às aparências físicas e metafísicas dos *Aparelhos*.

No decorrer destas relações místicas e sociais, os adeptos costumam identificarem-se e reconhecerem-se através de suas semelhanças físicas e auras espirituais. No Flor de Jasmim, quando a imagem corporificada, e espiritual, de alguém não mais condiz com tais relações intersubjetivas e simétricas, a condição anômala é ligeiramente identificada nos “*Aparelhos defeituosos*”, pois desaparecem os sinais e os símbolos naturais exaltados pelo corpo e pelo espírito do “*sujeito afetado*”, que agora carece de atenção e atendimento na *UPA do astral*. A amplitude destes dois conceitos complementares é notória quando nos voltamos à vida destes atores em vivência – intercorpórea e, por que também não dizer “interespiritual”? - num mundo de corpos, forças místicas e espíritos unidos e atentos aos sentimentos, condições e aparências uns dos outros (LE BRETON, 2003; 2006; 2011; CSORDAS, 2008).

No Terreiro do Flor de Jasmim ninguém, nem mesmo Janaína e Batista, está suficientemente *Aparelhado* para incorporar nenhum Orixá. O Orixá por ser um “*ente de luz*” costuma Trabalhar por meio de *irradiações*, ou até mesmo através de recados enviados por demais *seres da floresta*, incluindo Caboclos, Pretos-Velhos e outros *Encantados*. O que as pessoas vivenciam, recebem e interpretam como “*incorporações verdadeiras*” - durante as sessões com o *Daime* no Centro – seriam, para os adeptos, meras irradiações dos *seres de luz* manifestas nos “*Aparelhos atuados*”.

Quando baixa alguma coisa “*feia*” ou “*falsa*” nos *Aparelhos*, as entidades - e a posteriori as próprias pessoas - responsáveis pelas “*manifestações indevidas*” são classificadas enquanto *zombeteiras* e *anarquistas*. Em outras palavras *seres inferiores*, que são opostos às emanações vibracionais e energéticas dos Orixás; isso quando os sujeitos manifestam “*verdadeiras incorporações de zombeteiros*” facilmente diferenciadas das “*performances mentirosas*” de muitos atores, que “*querem aparecer durante a Sessão*”, não recebendo coisa alguma, sendo certos *episódios indevidos*, desacreditados e julgados localmente pelo prisma do “*fingimento*”, da “*safadeza*” ou da “*encenação*”.

Tanto na *verdade*, quanto no *fingimento*, entidades e *Aparelhos* são advertidos moralmente quanto às suas ações, especialmente no tocante aos *fingimentos*. Na *incorporação verdadeira de zombeteiro*, o sujeito é considerado conivente com aquela força, pois supostamente teria “*aberto sua guarda*” através de ações, “*vícios*”, pensamentos e permanência em “*ambientes negativos*”.

A emergência das *falsas incorporações* no território faz com que os adeptos ponham a culpa dos *atos indevidos* nos sujeitos acometidos pelos distúrbios e não nas supostas entidades. Quando se tratam das *falsas incorporações*, indicam os atores, tudo

não passa de uma grande dissimulação, facilmente identificável e desacreditada grupalmente pelos procedimentos acima citados. Quando espíritos *involuídos*, de fato, baixam em algum *Aparelho*, comportando-se inadequadamente também são combatidos. Um dado interessante foi o do caso - por nós acompanhado - de um visitante, que também era delegado da Polícia Civil do Estado de Alagoas. Este sujeito, durante um *Trabalho do Fogo*, teria “*verdadeiramente Aparelhado*” uma Pomba-Gira dentro do Terreiro, comportando-se inadequadamente durante todo o ritual.

As provocações deste Exu feminino foram tantas, que a *Madrinha da Enxada* precisou utilizar-se de muita reza e força bruta para exorcizar a entidade – mediante auxílio de alguns adeptos - expurgando-a do *Aparelho*, e conseqüentemente do Terreiro, na base de orações, mas também de amarras improvisadas e açoites com feixes da *Espada de São Jorge*. Nesta situação conflituosa, quanto mais o *Aparelho* apanhava, mais a entidade zombava dos líderes e dos símbolos sagrados do Terreiro, emitindo gestos obscenos acompanhados de palavras de baixo galão. Durante o processo deste exorcismo, curiosamente a pessoa - e não a entidade - foi chamada à atenção:

“Quando eu vi ele fazendo ali caras e bocas eu disse pra ele: ‘olha praí; tem jeito uma coisa dessas? Olha pra isso; um delegado da Polícia Civil neste estado. Isso é exemplo? (Batista, liderança do CAFJ).

Aliás, todos os Exus quando baixam no Terreiro de *Mainha* parecem trazer consigo o “*espírito do deboche*”, que não combinaria com a noção da caridade compactuada pelo grupo. São aceitas manifestações apenas de entidades que tenham “*algo para oferecer*”. Incorporações tendem a surgir no território, aliás, como forma de protesto, semelhantemente aos casos observados por Lewis (1971), como será trazido por este pequeno trecho de nosso diário de campo:

04/05/2014. Décimo segundo dia

“Ouvimos um grito estrondoso vindo de dentro da mata. Segundo Seu Lima, ao que tudo indicava o Batista ‘*bemcumbeiro véio e xangozeiro da Bahia*’ estava *Aparelhado*. O *Baiano* havia supostamente recebido a irradiação de uma entidade cabocla. De acordo com o andarilho Lima: ‘*isso era lindo*’. Batista berrava e batia os pés no chão. Dava rodopios dentro do Terreiro. Nesse momento, ele adentrou no seu quarto e urrou, batendo os pés no chão por três vezes. Após este gesto ele ainda deu três rodopios, girando braços e pernas, que atingiram alguns objetos do atelier, tais quais cômodas, estantes e quadros. O velho Lima nada fazia a não ser dar risadas e dizer que tudo era lindo, sendo desta forma que eles Trabalhavam. Quando o Batista chegou perto do Seu Lima - que estava deitado numa rede armada no atelier do *Baiano* - o mesmo levantou-se, e de maneira imperiosa entoou a seguinte frase: ‘*Eia, eia, eia... Volta pra tua aldeia. Eia... Eia, eia, eia*’. Na hora que o Lima tocou no ombro do Batista – após mandar a entidade ou a emanção da mesma voltar para sua aldeia – o *Aparelho* imediatamente desabou de bruços no chão. Momentos antes, o Batista havia consagrado uma dose considerável do *Daime*. Após o fenômeno da incorporação – ou recebimento do *Aparelho* da emanção de uma suposta entidade de um índio guerreiro – ele chorou e disse não se lembrar de nada, mencionando até que, durante a experiência, teria passado por processos de regressões no tempo. O chá

o havia mostrado que os sujeitos do Centro o acompanhavam ao longo de suas vidas passadas e presente. Ele afirmou que além de sua avó – que teria sido a curadora de seu espírito durante longas encarnações – a Janaína era outro espírito protetor importante para o Batista frente ao desenvolvimento de sua mediunidade, e tal relação não seria limitada a esta existência, vinda de longas datas”.

Tal experiência visceral, ainda teria fornecido ao Batista, o esclarecimento necessário para descobrir a origem de certas mágoas – nutridas por determinadas pessoas – numa espécie de “catarse terapêutica”, que o favoreceu, segundo sua narrativa, no processo de apaziguamento de receios e máculas deixadas ao longo de sua vida atual, tendo em vista que determinadas provações foram cruciais para que ele chegasse à mata e tivesse esse discernimento clarividente do porquê de sua existência.

Um dado relevante - e que permeou os bastidores deste evento – foi o fato de que, após o *Baiano* ter consagrado o chá, ele afirmou que estava num dos Pontos de Orixás fazendo suas orações, como de costume, quando o Willy (também localmente chamado de “*bruxo*”) foi ao seu encontro, atrapalhando suas preces e questionando se o mesmo havia consagrado o sacramento, a quantidade que tinha ingerido e se ele estava vendo mandalas, cores e outras coisas referentes à tônica psicodélica. No ato, o Batista lhe disse: “*tou vendo nada disso não. O meu lance é espiritual*”.

Neste sentido, o episódio da incorporação veio subsequente a este diálogo entre um *gringo* e um adepto. Tal qual Lewis (1971), podemos concordar que o êxtase de incorporação, neste instante, serviu, antes de tudo, para reforçar as tensões existentes na localidade, englobando *gringos* e adeptos, como foi relatado no capítulo precedente. A catarse momentânea do Batista (adepto) surtiu efeito frente à expressão de revolta do oprimido para com o opressor (*gringo*). O adepto, após o *Aparelhamento*, conseguiu expor - mesmo que de maneira simbólica e performática – as várias contradições, conflitos e jogos de poder velados neste território, que costuma ser marcado pela diversidade, mas também por constantes contatos e choques culturais. A incorporação de Exus em outros visitantes, também pode ser vista por este prisma de manifestação do oprimido, uma vez que os *Aparelhos* sempre são culpabilizados por suas supostas “*ações indevidas*” no cotidiano, pois são tidos como sujeitos desviantes, de procedência e moral duvidosas e que precisam se disciplinar, respeitando o lugar e os símbolos sagrados. Atores desviantes na vida social e que encontram no espaço uma forma mística e performática de se expressar (LEWIS, 1971).

Sujeitos abusadores de substâncias químicas “*nocivas*”; os *chumbrosos* são inicialmente diagnosticados no Terreiro como estando “*exuzados*”, sendo preciso aos adeptos da Casa redobram a atenção, concretizando Trabalhos considerados “ *muito*

fortes”, no intuito de expurgarem os Exus dos *Aparelhos* e, conseqüentemente, da própria Casa. A concepção trazida por Janaína sobre os efeitos do *Daime* no organismo apresenta-se como se a bebida adentrasse nos corpos dos sujeitos para limpeza e purificação profunda, sendo literalmente “*processada*” por dentro do organismo (devido às reações fisiológicas e psicológicas sentidas durante a ingestão do sacramento), mas também por fora do *Aparelho*, onde se manifestam, durante o ritual, uma série de entidades evocadas por meio de músicas, Hinos daimistas, Pontos da Umbanda, preces e performances ritualísticas – semelhantes às pajelanças amazonenses- para retirada de Exus, que supostamente impregnariam o espírito e a matéria dos usuários *exuzados*.

Aqui não há doutrinação de Exus, para que os mesmos possam Trabalhar em prol da caridade, como alentado por Guimarães (1992) e Júnior (2007), ao dedicarem-se aos fenômenos de adequação da Umbanda no ICEFLU. No Terreiro de *Mãe Jana* os Exus, quando desobsediados dos *Aparelhos* são imediatamente expulsos a mando de *Seu Tranca*; “*Rei dos Exus*”, que, simbolicamente, vigia a Casa da porteira para fora, pouco interferindo na área interna sob comando de São Miguel Arcanjo, dos Pretos-Velhos e dos Orixás. Os “*espíritos da esquerda*” adquirem no Terreiro – tal qual observado por Ortiz (1978), Góis Dantas (1988) e Negrão (1996) - atributos ambíguos e relativos ao perfil hipotético do “malandro brasileiro”. Contudo, contrariamente a algumas casas umbandistas, xangozeiras e candomblecistas, no Terreiro de *Mãe Jana* estas entidades continuam sendo alvo de estigmatização e marginalização, não se considerando as mensagens por elas transmitidas, nem tampouco aceitando a possibilidade de se Trabalhar com estes “*soldados dos Orixás*”, que, antes de tudo, personificariam *comportamentos indevidos* não tolerados pelo povo deste Terreiro.

9.1. Êxtase, transe e “sagradas translocações”. A dialética entre o *Aparelhamento* e a *Miração* no Terreiro de *Mainha*

No CAFJ identificamos constantes reinterpretações simbólicas de saberes e práticas comuns aos universos xamanístico e africano, que são destacadas durante as experiências *numinosas* dos atores em contato com o *Daime*. Aqui, nos deparamos com questões ambíguas ao campo religioso da ayahuasca, pois envolvem simultaneamente o êxtase de “incorporação” (*Aparelhamento*) e “excorporação” (“*voo do espírito*”), fenômenos, aliás, que foram ricamente aprofundados pela literatura antropológica (BALDUS, 1966; LEWIS, 1971; TURNER, 1974; 2005; LA ROCQUE COUTO, 1989; 2002; MACRAE, 1992; 2000; CEMIN, 1998; LABATE, 2002).

No êxtase xamanístico de excorporação, apontam os autores, o espírito do xamã deixaria o corpo físico, sobrevoando as esferas astrais, buscando adentrar nos mundos e espaços metafísicos estipulados pela realidade cósmica (BALDUS, 1966; CEMIN, 1998). Já o transe de incorporação – de acordo com Baldus (1966), Viveiros de Castro (1996) e La Roque Couto (1989; 2002) – manifesta-se pela “possessão extática”, na qual o ego do xamã é temporariamente substituído por entidades extra-humanas.

No universo ayahuasqueiro brasileiro alguns atores observam o “êxtase de incorporação” como um imponente tabu gerador de conflitos prementes à construção da identidade religiosa neste campo religioso específico, na medida em que acompanhamos algumas irmandades - especialmente o sistema daimista do Alto Santo e a doutrina da União do Vegetal²¹⁶ - afastando-se desta práxis mediúcnica, enquanto que na Linha da Barquinha e nos Centros do ICEFLU²¹⁷ detectamos o exercício mediúnico dos fiéis, que podem, a depender do contexto, entrar em contato com entidades do plano místico, quando descem de seus panteões, sendo recebidas por médiuns específicos, dentro de cultos com ayahuasca (CEMIM, 1988; GUIMARÃES, 1992; MACRAE, 1992; ARAÚJO, 1999; 2002; MERCANTE, 2000a; 2006; LABATE, 2002; JÚNIOR, 2007).

No tocante às Linhas daimistas, Cemin (1988) - levando em consideração a práxis xamanística apenas pelo prisma da excorporação - localiza a doutrina daimista do Alto Santo, fundada por Mestre Irineu, como “representante” de uma suposta tradição xamanística inerente às culturas da floresta Amazônica, que, segundo ela, excluiriam de seus rituais encadeamentos voltados ao transe de possessão, tendo como primórdio fundamental o voo das almas, tanto dos xamãs, quanto de seus discípulos.

Na sua concepção, o êxtase do Alto Santo manteve profunda influência simbólica – ainda nos primórdios do estabelecimento desta instituição – com as práticas do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, cujos procedimentos espiritualistas voltam-se apenas ao contato mental com os seres astrais, não se permitindo às outras manifestações de ordem física. Levando em conta esta dúbia definição de xamanismo²¹⁸, Cemin (1988) chegou a considerar o Alto Santo enquanto sistema

²¹⁶ Como descrito em nosso sexto capítulo.

²¹⁷ Instituição da qual o Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim é dissidente.

²¹⁸ Vimos no quinto capítulo que nem todas as tradições xamanísticas amazônicas excluem de seus processos rituais o êxtase de incorporação. A título de exemplo, demonstramos o surgimento dos cultos *afro-amazônicos*, incluindo as Pajelanças e o Tambor de Mina, que trazem fortes representações e práticas referentes à incorporação e ao contato direto dos humanos com os *Encantados*. Antes disso, no quarto capítulo, demonstramos a incorporação como elemento presente no próprio perspectivismo ameríndio, que inclui, desde práticas tradicionais, até mestiças e caboclas vegetalistas, nas quais a possessão se apresenta enquanto elemento constante para alcance do recobro da saúde.

xamânico, em detrimento à Linha do ICEFLU, pois aqui notamos manifestações simultâneas de transe de incorporação e êxtases de exorporação.

Como vimos no sexto capítulo, o transe de incorporação no ICEFLU teve seu início desde a época do Padrinho Sebastião e seus duelos constantes com o Exu *Tranca Rua*, que fora doutrinado inúmeras vezes por este mentor espiritual, até render-se ao poder do *Santo Daime* (GUIMARÃES, 1992; MACRAE, 1992; LABATE, 2002; JÚNIOR, 2007). Práticas umbandistas ganharam vigor na doutrina apenas por volta da década de 1980, por intermédio do angariamento de novos adeptos vindos do Sul e do Sudeste brasileiros, que trouxeram consigo novas perspectivas urbanas, entre as quais os símbolos, conceitos e os saberes da “*Umbanda branca*”; o que fez a Linha do Padrinho se distanciar simbolicamente de sua matriz original; o Alto Santo.

No ICEFLU detectamos um estreito vínculo mantido entre concepções de cura e transe de incorporação, sendo os últimos considerados ferramentas essenciais para o alcance do recobro, na medida em que a cura relaciona-se às concepções de caridade envoltas da doutrinação de espíritos *zombeteiros* e infortunados, por meio de rezas, estudos de Hinos, oratórias, mas, precipuamente, a partir de incorporações, as quais as entidades podem verbalizar – incorporadas nos *Aparelhos* - sobre seus estágios de sofrimento e infortúnio, no intento de se arrependerem dos “*maus feitos*” rumo ao alcance de suas *evoluções espirituais*. Outra forma de caridade concernente ao ICEFLU – segundo Labate (2002) – manifesta-se no cuidado, que cada adepto deve manter consigo e com os entes mais próximos, sendo o desenvolvimento das coisas espirituais um dever dos médiuns imersos nesta doutrina, que buscam atingir o equilíbrio nas vidas cósmicas e materiais, mesmo porque o não exercício da mediunidade passa a ser visto como grande complicador para a saúde e o andamento da vida material dos sujeitos.

No tocante à relação direta entre *Miração* e *Incorporação* talvez o caso trazido por Guimarães (1992)²¹⁹ referente ao Terreiro *Tatá Oju* – liderado por Baixinha em Visconde de Mauá (RJ) – seja um dos mais ilustrativos para entendermos o vínculo estabelecido entre princípios umbandistas e daimistas; momento no qual se estabeleceram rituais específicos voltados aos fenômenos mediúnicos da incorporação, dando-se início aos Trabalhos cognominados de *Umbandaime*. Na sequência, Maria Alice – como já discorrido – ficou incumbida de “*doutrinar a Umbanda*” à luz do *Santo Daime* no próprio Céu do Mapiá, onde os daimistas passaram a concretizar Trabalhos de *Mesa Branca* e de *Gira* abertos ao *Aparelhamento* de entidades (JÚNIOR, 2007).

²¹⁹ Como também foi trazido em nosso sexto capítulo.

Labate (2002) reforça que o exercício mediúnico encontrado no ICEFLU não se restringe apenas ao recebimento de espíritos, sendo primordial aos daimistas saber diferenciar as coisas e hábitos, que pertencem ou não pertencem aos sujeitos e as entidades capazes de interferirem no andamento de suas vidas cotidianas. Os ritos que promovem incorporações são também tidos como oportunidades para os sujeitos reconhecerem seus guias, entidades protetoras e Orixás²²⁰, mas também para identificação de possíveis zombeteiros; atitude que está imbricada nos procedimentos terapêuticos da doutrina, que preza pelo autoconhecimento dos atores.

Nos Trabalhos de *Gira*, *Mesa Branca* e *Umbandaime* são fornecidas instruções essenciais à evolução espiritual dos adeptos, entretanto ainda encontramos os Trabalhos de *Gira* e *Umbandaime*, ocupando posições periféricas e liminares na Linha do Padrinho, posto que haveriam fortes conflitos e desentendimentos no ICEFLU, no que tange às práticas umbandistas, na maioria das vezes conduzidas por mulheres, como é o caso da Baixinha, da Maria Alice e de outras médiuns daimistas (MACRAE, 2000; JÚNIOR, 2007). Devemos lembrar o papel liminar ocupado por tais mulheres neste sistema simbólico machista e ordenador, os quais, perante Lewis (1971), a incorporação também pode surgir como “forma de protesto”.

Detectamos, que ambas as experiências de êxtase são vivenciadas pelos adeptos do Flor de Jasmim em seus estados contemplativos de consciência, que lhes propiciam contínuas “experiências de passagem” durante os cerimoniais. Van Gennep (2011) identificou que os rituais promotores de passagens - de um “estado” para o outro - seriam seguidos por atos especiais, envolvendo constantes processos de aprendizagem.

No Terreiro da *Madrinha da Enxada* também verificamos o grupo direcionando sua atenção aos sujeitos em “estado de passagem”, cujas ações e reações costumam ser constantemente vigiadas por adeptos e lideranças, a fim de evitar danos e maiores constrangimentos ao sagrado da Casa²²¹, mesmo porque – segundo Van Gennep (2011) - encontraríamos nas “margens” os perigos imaginários, assim como os desvios e os mais variados tipos de impurezas capazes de “poluir o sagrado”, consequentemente, comprometendo a ordem do grupo. Nesta perspectiva, os “ritos de passagem” com o *Daime* promovem experiências impactantes nos participantes, a partir da junção de

²²⁰ As entidades, segundo Labate (2002) não são necessariamente *Aparelhadas*, podendo ser sentidas ou vislumbradas em *Miração*, havendo um estreito vínculo complementar entre Incorporação e *Miração*, culminando no contato sobrenatural com variegados entes astrais.

²²¹ Vista pelos adeptos como uma comunidade moral no sentido durkheimiano.

potências desenvolvidas por vários agentes – humanos e não humanos - ao longo dos ritos, pondo em movimento uma potência mística presenciada nos cerimoniais.

Turner (1974; 2005), ao reformular as premissas de Van Gennep (2012), dedicou atenção aos fenômenos de margem (que para Turner (1974; 2005) foram identificados pelo conceito de “liminaridade”²²²), trazendo implícita a noção de perigo, impureza e ambiguidade. As entidades liminares, vivas ou mortas, não costumam adequarem-se às classificações sociais pré-existentes de cunho ordenador e que localizam os devidos espaços e posições normativas dos sujeitos e das coisas no tecido social.

No CAFJ atores, substâncias e entidades em liminaridade, antes de serem contaminadores, também nada possuem se levarmos em conta as premissas de Turner (1974; 2005), sendo desprovidos, momentaneamente, até mesmo de *status*, nomes, símbolos, roupas e gênero. Turner (1974) - ao refletir sobre alguns processos sociais fomentados entre os *Ndembu* - se propôs a fazer uma distinção entre “estrutura” e “*communitas*”, vista por ele como a “anti-estrutura”. *Communitas*, que para Turner (1974), denotava o “vazio do centro”, ao mesmo tempo em que se mostrava como essencial ao funcionamento integral e mecânico da estrutura vista metaforicamente na forma de uma roda. Ao propor a persistência existencial da *communitas*, e sua relação dinâmica com a estrutura, Turner (1974) não deixou de observar a importância das relações mantidas entre os atores, as coisas, os seres e as ideias emergentes na *communitas*; interação geradora de símbolos, sentidos e metáforas.

Turner (1974) delegou aos profetas, xamãs e artistas às posições marginais das estruturas sociais, posto que àqueles que viviam na liminaridade da *communitas* se inclinam a crítica visionária das ideias, categorias, posições e papéis sociais ordinários, estipulando relações face a face e ou imaginárias. Na concepção de Turner (1976; 2005), a força vital da *communitas* e seu caráter crítico e imediatista favoreciam e até mesmo permitiam a mediação da estrutura e vice versa, especialmente conforme a análise concisa dos ritos de passagem, onde os homens eram rapidamente libertos da estrutura, entrando momentaneamente na “*communitas* sagrada”, retornando à estrutura revigorados pelas mensagens auferidas nos instantes de imersão na *communitas*.

Em se tratando dos ritos no Flor de Jasmim, verificamos os neófitos sendo nivelados, demonstrando forte tendência ao pacifismo e à humildade, obedecendo às

²²² Tanto Van Gennep (2012), quanto Turner (1974; 2005) identificam três fases básicas inerentes ao processo ritual dos ritos de passagem; separação, margem e agregação para Van Gennep (2012), enquanto Turner (1974; 2005) utiliza os termos separação, liminaridade e reintegração.

lideranças (às entidades e à própria *bebida sagrada*), assim como aceitando as punições por elas estabelecidas. Neste ponto, os processos rituais – que serão devidamente abordados no próximo capítulo - têm poder para modelar os sujeitos, transformando sua condição de pessoa e capacitando-os ao enfrentamento de uma nova situação de vida.

Os estados de liminaridade precisam existir, no pensamento de Turner (1976; 2005), como forma pedagógica, ao ensinar que o “superior” não pode firmar-se sem a presença do “inferior”, abrindo a possibilidade do “superior”, às vezes sentir-se - mesmo que momentaneamente - em estado de “inferioridade”. Dinâmica, aliás, observada nos ritos desta Casa *afro-ayahuasqueira*, pois no decorrer dos processos imanes aos ritos com o *Daime* detectamos sujeitos subalternos na vida social, sendo exaltados, na medida em que os “*hierarquicamente superiores*” (*gringos*, visitantes mais abastados financeiramente e até outras autoridades na vida ordinária) costumam ser brevemente aviltados, tangencialmente, se demonstrarem *comportamentos indevidos* ou *Aparelhamentos de seres inferiores*. Curadores que, aparentemente, representam sujeitos sem *status*, de modo que ocupam posições extrínsecas à estrutura social, que os torna aptos a criticarem e corrigirem os atores subordinados à estrutura da sociedade, tal como pensando por Turner (1976; 2005) ao refletir sobre os xamãs *Ndembu*.

Curadores liminares que, ademais, exercem função intermediadora, empenhando-se na articulação dos diversos componentes (naturais e sobrenaturais) inerentes ao sistema religioso em construção, atuando em prol de toda a comunidade local, uma vez que estabelecem relações místicas com a totalidade do universo. Um saber, que – de acordo com Turner (1976; 2005) – precisa ser transmitido na liminaridade dos ritos de passagem, que parecem ser sentidos com constância nos trabalhos do CAFJ. Nestes momentos afloram poderosas mensagens de firme valor subjetivo aptas a transformar ontologicamente o neófito, tendo em vista o fato do mesmo, em liminaridade, precisar comportar-se como “*tabula rasa*”. “*Durante o período liminar, os neófitos são altamente forçados e encorajados a refletir sobre sua sociedade, seu cosmo, e os poderes que os geram e sustentam*” (TURNER 2005, p.151).

Vistas na forma de vivências metafísicas de potência sobrenatural, a comunhão com a divindade - através do alcance do êxtase neste Terreiro – favorece aos homens um tipo de conhecimento experimental obtido pela relação do sujeito com o divino (ou forças divinais) e, como resultado, com os seus pares e o ambiente, que os abriga. Em estados de êxtase, os adeptos costumam relatar circunstâncias envolvendo súbitas catarses, nas quais são tomados por um complexo e quase inenarrável “*sentimento*

oceânico”, capaz de suscitar a fusão do ego com uma totalidade, interpretada como infinitamente divina. Eventos que demonstram notoriamente a autonomia do mundo transcendente, que coexiste paralelo à vida mundana e ordinária.

Os novos movimentos religiosos – vistos na conjuntura atual do Ocidente – bafejados em fragmentos daquilo que se entende por “magia ancestral”, segundo Lewis (1971), seriam reinterpretados à luz das potencialidades terapêuticas da feitiçaria curandeira, ou seja, da “*bruxaria branca*”, em detrimento à “*bruxaria maléfica*”, que, a propósito, era atinente ao universo singular dos feiticeiros tradicionais. As pretéritas práticas mágico-religiosas - e seus “estados exóticos” suscitados ao longo da história dos povos tradicionais – incluindo as técnicas do transe e da possessão passam a ser deslocados de seus contextos originais, sendo reverenciados como novas vias para o êxtase religioso, uma vez que tamanha busca por “excitação religiosa” parece desconsiderar fronteiras culturais, étnicas e raciais.

O êxtase no CAFJ também surge como um fato social e a geração da experiência estática é conferente às inúmeras nuances sociais, incluindo, dentre tantas outras, as motivações dos atores, dentre as quais encontramos o entusiasmo e a expectativa do público, ao mesmo tempo em que as funções morais - sempre emergentes nestes estados de passagem - são fundamentais ao estabelecimento e consequente manutenção da ordem local. A propósito, todos os movimentos religiosos contemporâneos suscetíveis a facultar experiências de transcendência representam – para Lewis (1971) - organizações marginalizadas em sua origem e, por conseguinte, estigmatizadas pela sociedade vigente, ao desenvolverem cultos de cura, por intermédio da resistência e do protesto. Cultos terapêuticos clandestinos situados na margem da sociedade, mas que, como no CAFJ, se propendem a formarem “novas religiões de moralidade”.

Na condição ocidental, tal “protesto sagrado” pode ser direcionado, por exemplo, a questões étnicas, raciais, de classe, de gênero, dentre inúmeras reivindicações advindas do universo do homem oprimido, incluindo o seu viver e o seu saber na busca por significados em momentos, principalmente, de aflição. É neste sentido que Lewis acredita que “*a possessão funciona como auxílio aos interesses dos fracos e oprimidos que de outra forma contam com poucos outros meios efetivos para pressionar suas reivindicações por atenção e respeito*” (LEWIS, 1971, p.33).

Nos casos de incorporação e irradiação “*verdadeiras*”, os espíritos interagem com os participantes dos ritos no Terreiro do CAFJ, sendo tais eventos constatados e sentidos por quase todos. A performance dos curadores e do público é lembrada pelos

comparticipes após o término dos ritos; o que adquire um irrefutável caráter psicofisiológico, pois os atores locais – na busca de significados – também rememoram os eventos extraordinários por eles sentidos, envolvendo drásticas mudanças de percepções experienciadas ao mesmo tempo a nível orgânico e psíquico. Estabelecido o clímax psicológico, o êxtase é tomado como ferramenta de cura dos suplicantes no Flor de Jasmim, pois estimula uma súbita aspiração por reorganizações ontológicas.

Assim como Lévi-Strauss (1975a; 1975b), Lewis (1971) chegou à dedução de que as práticas xamanísticas evocam poderes ao mesmo tempo de ataque (causando infortúnios) e de proteção (estabelecendo a cura). Concepção semelhante à encontrada no Terreiro de *Mãe Jana*, onde as crises e suas causas, quase sempre, costumam ser reputadas às infrações do afetado contra a ordem moral – quando não estão relacionadas aos ataques diretos de “*malcumbeiros*” – cujo alerta é exercido pelos espíritos incorporados nos médiuns; agentes que acabam servindo como “censores da sociedade”.

Vislumbramos todas as Sessões no CAFJ como grandes peças teatrais dramáticas e repletas de sentido emocional (FERNANDEZ, 1977; 1986; KAPFERER, 1979; TAMBIAH, 1979; COMAROFF, 1980; 1985; TURNER, 1988; RABELO, 1993; 1994; 2004; LANGDON, 1996; 2007; MALUF, 2005; CSORDAS, 2008). Teatros da vida real²²³, onde as tensões – que geram problemas e conflitos nos atores – são representadas num “palco ritualístico” repleto de forças simbólicas, onde cada participante deste “místico espetáculo” alcança estados de êxtase; instantes de passagem para um mundo de simbolismo do qual retornam revigorados e imersos numa aura de satisfação psicológica habilitada a suavizar a rijeza existencial.

Um mundo de simbolismo, que se mostra repleto de compensação e emoção. Um “escape realista” do destino mecanicista secular, do qual o homem ocidental parecia fadado, trazendo-lhe, agora, na forma de êxtase, irradiações e ou possessões numerosos benefícios psíquicos aos sujeitos, que destas crenças compactuam. Crenças tradicionais ou reinterpretações contemporâneas, que aguçam a curiosidade científica ao aclamarem uma nova proposta ontológica de interação divinal; até porque transladam o que é considerado divino “das alturas” para o interior do sujeito, demonstrando que os deuses não só estão entre nós, mas dentro de nós.

A prática do xamanismo, na lógica de Lewis (1971), encontra-se apta a normatizar e consolidar “desajustes psíquicos”, por apresentar-se enquanto arte

²²³ Descreveremos no próximo capítulo o “palco” e os “bastidores”, onde as experiências performáticas acontecem no Flor de Jasmim.

conhecedora e por isto “inativadora” das forças agressivas. No CAFJ, durante o êxtase de incorporação e ou de excorporação, os atores compactuam com os seres divinais, num tipo especial de xamanismo nivelador das relações entre humanos e não humanos, diferenciando os atores dentre os que tiveram ou não contato com esta experiência estática; revivida pelos fiéis em sua nova doutrina a elaborar mitos e ritos estimulados pelo desejo de tratamento, cura e alívio para as variadas aflições contemporâneas.

9.2. Magia e contra-magia na lógica dos “bemcumbeiros”

Os adeptos sinalizam para o fato de que consumir a ayahuasca nesta Linha da *Umbandaime* significa que o sujeito ficaria, por assim dizer, “*marcado*” devido ao fato de ter acessado - por intermédio da ingestão da bebida da Casa - a “*grade de consciência da irmandade*”, para muitos, também identificada como “*rede aborígene*”:

“Então nesse Trabalho daqui; o que é que a Nêga Jana tá fazendo? Ela abriu uma Linha própria; com a mistura né? Da Umbanda com o Santo Daime. Então dessa forma ela abre brecha para a fundação de uma nova grade de consciência, que agora atinge o plano dos Caboclos, dos Preto-Velho e dos Orixás. E aqui dentro meu amigo tamo tudo protegido e guardado pela nossa mãe zeladora (Janaína) desse lugar. Exus fora e Orixás dentro! O que é ruim nós envia para o mar para Iemanjá levar e do portão ninguém passa. Se coisa ruim entrar é porque veio com os Aparelho intoxicado de ‘droga’, de coisa ruim; de maus pensamentos, né? Isso tudo vem junto com as pessoa; os fluidos, mas nós Trabalha dessa forma. Aqui é um Centro de Daime, que recebe os paciente e aceita muito bem as diferença, mas o caboclo tem que mostrar respeito aqui dentro” (Seu Lima, colaborador do CAFJ).

Estes curadores afirmam Trabalhar com a “*clarividência*”, de modo que quando o sujeito acessa tal *grade aborígene* sua presença fica “*tatuada*” nesta *malha mental*, que, de certa forma, seria acessada no momento oportuno, se assim o curandeiro quisesse. De acordo com esta perspectiva, os movimentos do sujeito - já marcado na *grade de consciência* - poderiam ser mapeados pelo curador, assim como suas ações e intenções, que também tenderiam, por ele, ao mapeamento, durante as constantes visitas do curador a esta *rede metafísica*, sendo antecipadas as conquistas pessoais, possíveis crises individuais, enfermidades, curas e até supostos ataques, devido ao deslumbre promovido pela “*clarividência do bemcumbeiro*”. Tal mapeamento da *rede aborígene* seria mais frequente em casos em que o curador é tomado por presságios relativos a algum sujeito – “*malcumbeiro*” que tenha acessado tal *grade* – e que pretenda concretizar “*algo de mal*” para o Centro, ou para com os seus frequentadores.

Os *bemcumbeiros* afirmam sofrerem constantes ataques de “*forças contrárias*” ao Trabalho espiritual. Muitos dos atores responsáveis pelos ataques místicos são, por eles, apontados como sendo frequentadores de trabalhos de Quimbanda, cujos feitiços ou “*setas*” seriam continuamente lançados contra o Terreiro, na tentativa de prejudicar a

corrente espiritual do CAFJ, assim como o seu funcionamento e a condução da vida das pessoas “*de dentro*”. Nem mesmo os animais do Terreiro aparecem imunes aos ataques:

“Que quando eu tou na Força do Daime eu fico muito preocupada quando tem alguém dentro de Casa na rua. E eu sei que muitos seres usa as pessoa mais próximas jogando seta pra me atingir; aí por isso eu só gosto de tomar o Daime quando todo mundo tá em Casa. Óia as seta são tanta que até o Bob (cachorro do camping) tem vei que some e vorta depoi todo latanhado. Eu acho que tão dando alguma coisa pro Bob, que num é possível! O cachorro vorta parecendo que fumou peda” (Janaína, liderança do CAFJ).

Curiosamente determinados trabalhos “*do mal*”, dos quais emanariam energias relativas à inveja, à raiva, ao ódio, ao “*olho gordo*”, à cobiça, às calúnias, doenças e injúrias seriam feitos, justamente, por algumas pessoas que já haviam comungado o *Daime* na localidade e acessado a *grade de consciência*. Frente ao raciocínio local, tais sujeitos já estariam *marcados* neste espaço espiritual, de modo que seus movimentos puderam ser antecipados e evitados danos maiores, devido ao poder de *clarividência* inerente aos curadores desta Linha *afro-ayahuasqueira*. A única forma de defesa às mãos do *bencumbeiro* contra a magia negativista é o simples ato singelo de fornecer o “*chá da Casa*” ao suposto “*mago*”, “*bruxo*” ou “*malcumbeiro*”, que lhes possa prejudicar, para que então o mesmo fique definitivamente marcado na *rede aborígene* e seus movimentos possam ser vislumbrados e antecipados os possíveis ataques:

“Agora quando faz mardade ou pensa em mardade; nós dá um ‘tranca’ no caboclo. Mas eu digo para ele (para o malcumbeiro): ‘cada passo que o sinhô der, será acompanhado pelo seu peso e eu nunca vou lhe esquecer’; olha a outra imperada que eu dou nele! Aí ele olha pra mim e diz: ‘se você pisar dentro do meu rastro eu piso dentro do seu’; mas o problema é que as pessoa fica achando que a gente é qualquer pessoa, não é? Aí não que eu queira mal a ninguém, mas o malcumbeiro ele que se faz o mal. Quando eu faço uma Miração eu vejo as ação desses homi (malcumbeiros) e me deparo logo com a capa preta. Então eu vejo no sujeito o São Cipriano doutrinado; quimbandeiro. Quando o homi é quimbandeiro, ele é negador da verdade. E ele sente a alegria de ver tirar o coro e torturar e o sangue escorrer e se esses homi num pararem eles tão morto! Isso eu falo o bruxo que tem essa ligação. Eu sou procurador pra eliminar os trabaio deles que é pra eles num lascar nem a minha vida e nem a do próximo; aí eu bombardeio com o Daime, que esse Daime que eles tomou aqui foi pra pagar as praga todinha e quando eles veio aqui entrou na rede aborígene daqui e ficou sentindo a Força, mas é assim que eu doutrino o caboclo. Entendeu como é o negócio? Eu faço um Trabalho de cura. No primeiro Trabalho eu localizo ele (o malcumbeiro no astral) com a missão dele e aí no segundo Trabalho ele já faz uma sentença de pacto com a alma dele e a marca ficou na Corrente (malha mental) porque agora ele foi testado, mas no terceiro Trabalho; quando eu fecho o Trabalho; dou o Daime pra ele pra ele se encontrar com os bicho e se revirar todinho. Teve um mermo que ficou dizendo: ‘não posso matar meu filho, não posso matar. Não; não tenho corage’; o cara era tão ruim, mai tão ruim que chamava de filho essa coisa negativa que tinha dentro dele; o filho dele era a bruxaria do mal e ele num queria largar de mão não! E o Daime mostrando e ele gritando: ‘não tenho corage de matar meu filho’; mas aí num tem o que discutir; é com ele e o bicho dele companheiro! Porque eu tou de dentro então eu posso falar, né? Então eu entro e doutrino tudo isso cara. Chegou aqui um bruxo desses; Seu Tranca e o Pena Branca tão esperano ele lá fora. Então nós Trabalha com a clarividência sem ter que pedir socorro ou precisão pra ninguém. Essa é a nossa imperada. Aqui não tem espaço pra sofredor; só tem

espaço pra acolher na clarividência; se entrar aqui querendo fazer o mal vai pro quinto dos inferno porque o Daime manda; tem que matar seu bicho, senão fica azucrinando a vida das pessoas” (Seu Lima, colaborador do CAFJ).

Mesmo com a posse deste mecanismo de defesa, muitos ataques costumariam ser imprevisíveis e impactantes, pois são vistos como obras de algum *magô do mal*, que não teria acessado a *grade de consciência*, ou até, quem sabe, tivesse acessado a *grade*, contudo os curadores não estivessem atentos às *intenções malignas* de certos atores *tatuados na rede*, devido à falta de tempo, disponibilidade e, até mesmo, desatenção decorrentes de outras nuances e atividades cotidianas. Nada obstante, quando isto acontece - sendo o ataque inevitável e imprevisível - a “*providência divina*” trataria de encaminhar determinados sujeitos para auxiliar o Centro nos momentos exatos de precisão, sejam pessoas antigas da Casa, sejam visitantes ocasionais ou antigos amigos da Janaína, que às vezes chegam de supetão no território para ajudar. Dentre tais colaboradores encontramos as figuras de Seu Petrócio e Seu Lima.

Petrúcio, como foi visto brevemente no capítulo anterior, é considerado um dos colaboradores do CAFJ por ser um senhor de muita força e hábil ao *Aparelhamento* de uma Preta-Velha, após consagração da bebida jurema. Os relatos indicam que sua presença no Terreiro é marcante em tempos de turbulência, discórdia e extrema urgência, preferencialmente, quando o assunto é a doença, a morte, a demanda e ou a desfeita de serviços de Quimbanda, lançados contra o CAFJ. Infelizmente não tivemos oportunidade de entrevista-lo durante a pesquisa de campo, mesmo assim, obtivemos significantes relatos de “segunda mão” – como aconselhado metodologicamente por Geertz (1989) ²²⁴ - condizentes às suas atuações pontuais em certos momentos de turbulência experienciados pelos atores imersos nesta fenomênica *rede aborígene*.

Aos 79 anos Petrócio seria conhecedor da língua iorubana, detectada entre os atores como sendo a linguagem original dos Orixás, transmitida ao mesmo desde criança, devido ao contato com seus bisavôs e avôs descendentes de escravos africanos. Petrócio é considerado um “*Aparelho preparado e consciente*”, a Trabalhar na “*firmeza*” e na “*humildade*”, tendo em vista sua antiguidade e dedicação com as práticas espiritualistas africanas e caboclas. Poucas vezes consagrou o *Daime* no Terreiro de *Mãe Jana*, porém nestas ocasiões os atores afirmem, que a mata tenha “*estrondeado*” com a potência mediúnica deste *bemcumbreiro*. Suas performances de incorporação são legitimadas, no tocante à veracidade das mensagens transmitidas pelas entidades, além

²²⁴ Para Geertz (1989) relatos de segunda mão podem ser obtidos durante a etnografia, quando os analistas não conseguem acessar certos atores, obtendo informações sobre os mesmos a partir do relato de terceiros.

da fluência no idioma dos Orixás, estando o mesmo *Aparelhado* ou não. As visitas são pontuais em momentos, nos quais a *Corrente* encontra-se “*desequilibrada*”. Levando em conta a teoria local sobre a existência de uma *rede de consciência* criada pelo CAFJ, o juremeiro Petrócio representa um dos *bemcumbeiros* mais importantes frente à organização desta *malha mental*, que é repleta de ataques e contra-ataques.

Outro colaborador do Terreiro aparece na figura do Seu Lima, personagem que contatamos durante nossas investidas em campo. Atualmente com 61 anos de idade, Lima é de origem pernambucana, nascido na cidade de Caruaru, indo trabalhar no final da década de 1980 em territórios amazonenses enquanto seringueiro. De início, Lima recusou-se a gravar qualquer tipo de entrevista, pois teria aversão às mídias, tais quais câmeras fotográficas, filmadoras e gravadores. Conquanto, com o tempo, tenhamos obtido permissão para gravar, fotografar, filmar e escutar um pouco da sua história nos seringais, além das experiências com o *Daime* iniciadas no Céu do Mapiá, aonde chegou logo após o falecimento do Padrinho Sebastião Mota de Melo no ano de 1992, lá permanecendo alguns anos, onde muita coisa aprendeu sobre a *magia do Daime*.

Lima retornou ao Nordeste no final da década de 1990, quando as situações de emprego na Amazônia ficaram escassas. A partir de suas falas, podemos observar que este senhor andarilho, há pelo menos dez anos, vive em trânsito pelos grupos da ayahuasca do Nordeste, sejam tais grupos oficiais ou não. Nestes tradicionais e hodiernos espaços religiosos, Lima constantemente é solicitado a plantar, colher e produzir o chá, tendo em vista sua crucial função de *Feitor de Daime*²²⁵. A ciência de Lima, mediante seus relatos, teria auxiliado na autossuficiência de muitos dos novos grupos ayahuasqueiros existentes, sobretudo, no Estado de Alagoas, posto que seus dirigentes teriam contratado seus serviços, descartando-o em “*momentos oportunos*”, quando as irmandades julgaram não mais precisar de suas atividades:

“Aí eles (dirigentes) me pede pra ir e eu vou nos Centro deles. E aí arrumo tudo certinho; levo as muda das pranta, pranto tudinho certinho. Aí eu tiro o Daime, né? Mostro para eles direitinho como é que se tira o Daime; as concentração certa, o modo de apurar e como se pranta essas pranta tudo. Porque assim; eu num sou um bruxo que veve das miséria dos outro. Eu vivo de fazer caridade; eu gosto de praticar a caridade, mai também gosto quano são caridoso comigo, né? Quando isso acontece é essa festa que o senhor tá veno aqui (no CAFJ). Ave Maria. Isso aqui pra mim é uma casa. Que têm outros (grupos) seu moço; que eu num posso nem botar os pé! Depois de ter prantado tudinho, de ter feito Feitio, de ter aprumado as Corrente eles (dirigentes) desconta do meu salário até a comida que me serviro e depois me chuta dos grupo; me enxota. E eu vou dizer seu moço; quano a gente é caridoso e veve de fazer caridade; quando fazem isso com nós dá uma dor no coração. Uma dor na alma mermo do caboclo, mai

²²⁵ Voltaremos a falar sobre os *Feitores de Daime* no capítulo seguinte, tangencialmente, na sessão destinada aos ritos de produção do chá no CAFJ, que são realizados de acordo com a data de santos e Orixás.

assim; como eu disse; eu num sou estudado; meu mestrado e meu doutorado é na vida. Eu faço antropologia da vida, que quem ensina é o Daime; faculdade nenhuma ensina essa antropologia que eu pratico então eu sou conhecedor dos homi e das alma; então essas pessoa acha que a gente é qualquer coisa, que pode chegar e enxotar assim. Olhe seu moço; quando eu pranto uma pranta de poder eu num tou plantano apenas ela não! Eu pranto ela, mai eu deixo um pouquinho de mim nelas também. Então eu posso dizer que pranto eu! Eu me planto de certa forma e as pranta vão ter a minha doutrinação. Por mais que o caboclo ache que não precisa mais de mim; minhas pranta tá lá. E eu sei das ações e do que vai acontecer com quem bulir com elas. Eu sei das intenção. Então a boacumba fica lá! E ninguém consegue desfazer porque meu esforço é forte. Minha concentração, meu saber; acaba ficando também nessas pranta” (Seu Lima, colaborador do CAFJ).

Os relatos obtidos em campo nos fazem afirmar que o Lima é visto no universo ayahuasqueiro alagoano enquanto um “*Farda Branca*”. Os *Fardas Brancas* seriam – na concepção ayahuasqueira – “*sujeitos problemáticos*”, que viveriam “*pousando*”, tal qual abelhas ou borboletas, de grupo em grupo, sendo por muitos expulsos ou não se filiando a nenhum deles (LABATE, 2004a). Algumas irmandades mantêm certa tolerância em relação à presença do Lima, quando o mesmo os visita inesperadamente; até porque seria descortês o seu desmerecimento ou rejeição pública. Podemos também atestar ser o Lima um senhor extremamente carente, cujo histórico gira em torno do auxílio de novos grupos ayahuasqueiros²²⁶, cedendo seus segredos sobre a arte de plantar e cozinhar folhas e cipós, pedindo em troca apenas alguns dias de abrigo, um pouco de dinheiro e alimentação, seja em que grupo for. O andarilho, no entanto, costuma ser tolerado em outros Centros devido ao seu saber e historicidade, porém sua participação nos Trabalhos costuma ser sempre vistoriada e limitada, especialmente nos novos grupos mais tradicionais²²⁷, onde a palavra de Lima não tem vez:

“Olha se eu fosse uma pessoa de condição esse véio já tinha lugar pra morar. Ele veve de ajudar os outro e os outro num ajuda ele. É de fazer chorar a condição de Seu Lima. Olhe; eu posso dizer, que eu já conheço ele há mais de 10 ano (depoimento obtido em 16/06/2014) e o que esse véio já ajudou de gente por aí; destes mestre da ayahuasca, que só quer saber do glamour do chá! Ajudou e ainda ajuda; por isso eu digo que se eu tivesse condição ele já tava na sua casinha arruma; mai agora num posso; mai quando eu tiver um dinheiro eu vou ajudar ele ví? Que se depender de mestre do dinheiro das ‘Assembleia Universal do Chá’ (risos) o pobre vai morrer na miséria” (Janaína, liderança do CAFJ).

No Flor de Jasmim, Seu Lima teve e ainda tem papel crucial, precipuamente, no que se refere ao plantio de *Jagube* e *Rainha*, além da produção da beberagem, cujos segredos foram e são transmitidos à Janaína e ao Batista. Além da ciência do Feitio, este senhor andarilho tangencialmente repassou à *Mainha* nuances simbólicas e pragmáticas relativas aos segredos *clarividentes* da magia e da contra-magia presentes

²²⁶ Lima também costuma auxiliar alguns Centros oficiais, tangencialmente pertencentes à Linha do ICEFLU.

²²⁷ Sobre o poder legitimador das tradições daimistas e udvistas nos novos grupos nordestinos da ayahuasca consultar os escritos de Lira (2009a; 2009b; 2011).

no mundo da ayahuasca, fazendo com que a *Nêga Jana* engrandecesse o seu poder de mapear e controlar a fenomênica *rede aborígene* estipulada por seu Terreiro e acessada pelos frequentadores, prevendo pontualmente as ações dos *malcumbeiros*, que possam vir a atacar o Centro com suas magias e *setas* prejudiciais. Em contrapartida, Lima também é requisitado para exorcizar e expurgar Exus e demais zombeteiros dos *Aparelhos*, Trabalhando com a *boacumba* a serviço da irmandade, sendo mais um dos atores poderosos a mapear e controlar esta singular *grade de consciência*.

As atuações do Seu Petrócio, por sua vez, são vistas como legítimas e verdadeiras devido ao seu carisma advindo, conforme os atores, de sua idade avançada e de toda experiência acumulada na encantaria e no campo da espiritualidade. Contudo não nos foge o dado de que seu maior princípio legitimador repousa no domínio das entidades durante incorporação, além da sabedoria adquirida da língua iorubana. Petrócio é um dos atores, que nos mostra momentos em que o sistema se aproxima das matrizes africanas, porém dando credibilidade apenas a pessoas e entidades pertencentes a um específico ciclo de amizade e confiança, criado pela magia em detrimento da contra-magia. Outros sujeitos podem até interferir momentaneamente no grupo, embora as premissas sejam desacreditadas com o tempo. Podemos concordar que no CAFJ, apesar de suas tensões e embates, prevalecem às concepções trazidas primordialmente por Janaína, porém Batista, Seu Lima e Petrócio - quando raramente visita o Terreiro em tempos de demanda - influem diretamente nos saberes destes *afro-ayahuasqueiros*.

Estes e outros exemplos específicos - que serão vistos mais adiante - nos fazem refletir na possibilidade de categorizar analiticamente as práticas simbólicas e ritualísticas compactuadas pelo CAFJ, como sendo oriundos de uma nova modalidade religiosa do uso da substância enteógena, pelos atores identificada como uma matriz *afro-ayahuasqueira*. Por ser um novo grupo da ayahuasca a cosmologia desta irmandade encontra-se em constante transformação e reconfiguração, na qual identificamos efetivos processos de ecletismos seletivos, na medida em que alguns dos elementos africanos são acoplados à doutrina em detrimentos de muitos outros. A cosmologia parece ser ancorada nas matrizes kardecistas e daimistas, balizando hierárquica e moralmente os sujeitos, as entidades e os elementos simbólicos de uma Umbanda tida, pelos atores, enquanto de “*Linha branca*” direcionada ao exercício da caridade (ORTIZ, 1985; GUIMARÃES, 1992; NEGRÃO, 1996; JÚNIOR, 2007).

Investigando as relações simbólicas mantidas no “sincretismo religioso carioca”, Medeiros (1994; 1995; 2002; 2007) dedicou-se à representatividade do santo católico

São Jorge para as práticas culturais do catolicismo popular, mas também para os cultos de matrizes africanas. No Rio de Janeiro, o autor demonstrou a associação mítica mantida entre a figura de São Jorge e do Orixá Ogum, avaliando, diante da análise do plano imagético emergente na vida cotidiana dos atores por ele estudados, que os mesmos tendiam à devoção ao padroeiro da cidade São Sebastião (“sincretizado” na imagem de Oxossi), embora nutrissem forte simpatia e devoção por São Jorge (personificado na figura de Ogum). Ele observou que a devoção a Ogum ultrapassava as fronteiras urbanas, étnicas, religiosas e de classes sociais, estando às cores do santo (vermelho e branco) estampadas nas vestimentas e adereços de sujeitos pertencentes a distintos agrupamentos, crenças e valores morais.

Adornados pelas cores de Ogum “bicheiros”, sambistas de diferentes “escolas rivais”, músicos, artistas, operários e demais atores da vida comum interagiam entre si, comportando-se, em seu dia a dia, como se fossem “heróis míticos”, unidos pela veneração a Ogum. Por sua vez, o autor também verificou a existência de certa relação complementar mantida entre São Jorge e São Sebastião, justamente devido ao fato do primeiro santo ser considerado “*guerreiro*”, “*quebrador de demanda*”, pois no plano mitológico matou o “*satânico dragão*”, não se deixando abater por flechas e chagas, tal qual ocorreu na história mítica do padroeiro oficial carioca.

Na concepção dos devotos, São Jorge auxiliaria São Sebastião diante da incumbência da proteção da cidade, embora os cariocas – em especial sujeitos oriundos de “classes subalternas” - propendiam-se a identificarem-se com o “*Orixá da guerra e da metalurgia*”. Em cerimoniais do catolicismo oficial e popular, Medeiros e Silva (2012) ainda constataram a presença de “*filhos de Oxossi*” nas procissões destinadas a São Jorge, dado que o fizeram refletir sobre a possível complementaridade na adoração dos dois santos na vida dos atores imersos em religiões espiritualistas no Rio de Janeiro.

No Terreiro de *Mainha* - e na doutrina do ICEFLU²²⁸ - devemos lembrar que Ogum assume papel primordial, devido ao seu poder de debandar *energias negativas* e expurgar *espíritos trevosos*, apaziguando a *Corrente*, junto com São Miguel, cuja incumbência é destinada à *limpeza* da Casa. Aqui – tal qual Medeiros (1994; 1995; 2002; 2007) - também detectamos que o povo do Terreiro identifica-se, maiormente com o *Orixá da Guerra*, até porque, afirmam-se enquanto “*combatentes*” nos planos

²²⁸ Como demonstrado no sexto capítulo, quando abordamos as pelejas mitológicas mantidas entre o Padrinho Sebastião, que possuído pela força de Ogum doutrinou o Exu Tranca Rua, ainda nos tempos de fundação e estabelecimento desta *linhagem* daimista em território amazônico.

materiais e metafísicos, “*matando um leão*” ou “*um dragão por dia*”, não se deixando abater por *mazelas* e demais *flechas* e *setas malignas*. Nada obstante, também percebemos que os mesmos nutrem especial simpatia e devoção por Oxossi; entidade sempre solicitada em casos de cura e proteção extremas, diante do anteparo contra os ataques dos *malcumbeiros*, no fabrico de remédios, proclamação de orações e simpatias.

Por outro lado, no pensar destes atores, encontramos a crença na encantaria do mundo, em especial, no poder das forças energéticas (*benéficas* ou *maléficas*) e dos espíritos das plantas, que, ao seu modo, *doutrinam* outras forças não condizentes ao panteão cultuado pelo grupo. A nosso ver, neste território, também persistem fortíssimas nuances condizentes às noções encontradas nos perspectivismos ameríndios (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e vegetalistas, acopladas ao princípio seletivo de sistemas de matrizes africanas, em especial, da Umbanda (CAMARGO, 1973).

No Flor de Jamim encontramos um olhar duplo sobre o corpo. Um deles proveniente das práticas daimistas, cujos princípios da corporeidade se sobrepõem aos ritos umbandistas; noções teoricamente opostas e não condizentes, mesmo porque práticas como a Umbanda e o Santo Daime, ao que tudo indica, produzem corpos e sensações completamente distintos por meio de processos sociais díspares. Contudo encontramos no Terreiro de *Mainha* as duas concepções corporais em dialogia, nas quais *Miração*, *irradiação* e incorporação, até certo ponto, convivem, não sem conflito, estabelecendo um todo ordenado comumente aceito pelos adeptos da Casa.

Prosseguem ainda fortes indícios de práticas vegetalistas, no condizente às noções e experiências dos sujeitos, envolvendo conceitos como os de *rede aborígene*, *setas*, *ataques* e *defesas* por meio da magia e da contra-magia, além da autonomia atribuída às plantas em prol da cura (DOBKING DE RIOS, 1972, 1973; LUNA, 1986; 2002; MACRAE, 1992; LABATE, 2011). Já a influência maior do xamanismo vegetalista – e até certo ponto da Pajelança amazônica como um todo – se faz presente nos ritos de cura, que envolvem o uso paralelo de outras substâncias de origem indígena e cabocla, como é o caso dos rapés amazônicos, do próprio tabaco e – nos tempos em que era permitida – da vacina do sapo *Kambô*²²⁹.

9.2.1. Lógicas e fluências de uma “*rede aborígene*”

Ingold (1990; 1991; 2000; 2002; 2004; 2006; 2012) buscou incluir os mundos físicos e metafísicos em suas análises sobre natureza e cultura, tendo em vista que os

²²⁹ Veremos nos próximos capítulos a importância do manuseio e do consumo de plantas medicinais, que também adquirem papéis simbólicos e pragmáticos significativos na vida do povo deste Terreiro.

mesmos são considerados importantes e complementares frente à construção do mundo social. Todos os organismos possuiriam um tipo particular de consciência e o conhecimento é adquirido a partir da experiência de todas as coisas no universo em movimento. A natureza envolve mundos para além daqueles habitados pelo homem, mesmo o pensamento ocidental, tendo delegado aos humanos uma história particular e distinta à dos planos natural e sobrenatural (INGOLD, 2012). Em contrapartida, o autor propõe um modelo epistemológico singular, no qual todos os seres, entidades e coisas apresentam-se como produtos de uma história geral, tendo papel ativo na construção desta mesma história. As coisas “fabricam” outras coisas a partir de um contínuo processo de crescimento e interação de todas as coisas em contato no mundo.

Neste sentido é que a história representaria um contínuo movimento de “autopoiese”, pois seres, entidades e coisas seriam companheiros de um mesmo mundo. Plantas, animais, humanos e almas possuem uma história em comum, composta por interação e simbiose, mantendo íntimas relações uns com os outros. Durante os processos imanentes da interação vital; plantas, substâncias, espíritos e animais são transformados, ao mesmo tempo em que transformam os homens ao longo da “*geração autopoiética do mundo*” (INGOLD, 2006, p.34). Entretanto, é necessária ao Ocidente a emergência de uma fenomenologia, que vise o estudo complexo da interação entre coisas vivas e não vivas, em seus meios ambientes, levando em conta as lógicas tradicionais e seu caráter fenomênico, tal qual experienciado pelos atores.

Para o estudo da vida e das interações entre humanos e não humanos, Ingold (2012) também propôs o conceito de “malha”, pois a vida se recusaria a ser contida em esquemas mecanicistas, dependendo sempre de trocas contínuas das coisas vivas e não vivas, através de todas as superfícies e extremidades. Cada elemento dos ambientes naturais e extranaturais teriam trajetórias contínuas de devir, sendo a vida representada metaforicamente por uma grande tapeçaria da natureza, tecida constantemente pela história. A coisa nada mais seria do que um agregar de fios de vida

Neste sentido, Ingold (2012) acredita que as malhas da vida possuem linhas entrelaçadas de crescimento e movimento. Os fios de uma malha são capturados por outros fios noutros nós de outras malhas vitais. As coisas são trazidas cientificamente de volta à vida por intermédio da observância dos fluxos vitais inerentes ao mundo repleto de circularidade e movimento. A ciência precisa seguir os trajetos das coisas, que representam a matéria em fluxo. Em prol deste conhecimento complexo seria essencial à ciência conhecer a história de plantas, homens, entidades e animais.

Animais, homens, plantas, substâncias e entidades são cultivados constantemente uns pelos outros, a partir de suas interações, que fazem crescer as vidas no mundo. Neste processo histórico, as pessoas também cultivam pessoas, que fazem crescer as culturas e as sociedades. Diante dessa perspectiva podemos considerar que as culturas estão nos espíritos, assim como os espíritos estão nas culturas.

De acordo com Morin (1998), o homem religioso fomenta o mundo dos seres míticos e espirituais, quando pensa, ora ou com eles se comunica. Contudo, não podemos nos esquecer que as coisas do plano espiritual também estimulam sua vida corrente, a partir de mitos, ritos, ideias, ações e reflexões promovidas pelos diversos sistemas simbólicos e culturais, entre os quais, destacamos o sistema cosmológico fomentado pelos novos *afro-ayahuasqueiros* do Flor de Jasmim, que se permitem à interação com forças desmerecidas pela lógica comum, pois o homem contemporâneo encontra-se fragmentado e alheio à sua situação no mundo e no cosmo. Apesar da aparente distinção feita entre o material e o metafísico, as duas porções podem ser consideradas, ao mesmo tempo, como coprodutoras recíprocas, não podendo ser reduzidas uma à outra, por serem distintas, tampouco possam ser separadas devido ao princípio da autopoiese, uma vez que, estabelecem entre si complexas relações criativas.

Essa esfera é como um meio, no sentido mediador do termo, interposto entre nós e o mundo para fazer-nos comunicar com este. É o meio condutor do conhecimento humano (...) As culturas produziram símbolos, ideias, mitos, que se tornaram indispensáveis às nossas vidas sociais. Os símbolos, ideias e mitos, criaram um universo onde os nossos espíritos habitam (MORIN, 1998, p. 146).

Nenhum conhecimento humano pode ser encarado como terminado ou puramente racional, quicá doutrinas religiosas, existindo uma linha de continuidade entre os conhecimentos científicos, técnicos, tradicionais e espirituais (INGOLD, 2000). Como tudo na vida, os conhecimentos produzidos pela magia e demais “etnociências” também seriam vivos, legítimos e transdisciplinares, sendo considerados complementares ao fornecer para o mundo uma maior compreensão de suas realidades biológicas, metafísicas e sociais. O homem completo, consciente de seu devir, age e se deixa interagir por essas estruturas do pensamento que emergem ao longo de sua vida.

Um dos exemplos desse homem, não fragmentado na contemporaneidade, seria o *afro-ayahuasqueiro* devoto do CAFJ, que, mesmo vivendo o momento atual das fragmentações, consegue unir as partes dispersas num mundo em desencanto, a partir do contato direto com essa dinâmica camada do pensamento. Seus mitos, entidades, ritos e moralidades mantêm, ampliam e “alimentam” a *rede aborígene*, assim como a *malha de consciência* conduz suas vidas cotidianas, fazendo-os refletir a respeito de seus atos,

gestos e antigos conceitos. Os dois níveis da existência encontram-se aqui interligados e reorganizados numa lógica própria, para além das bases cartesianas.

Voltando-nos às reflexões de Ingold (1990; 1991; 2000; 2002), verificamos que os conceitos elaborados por este autor, ao mesmo tempo, lançam novas perspectivas ao pensamento antropológico e ao das ciências naturais, justamente, por elencarem questões condizentes aos envolvimento e contatos mantidos entre elementos naturais, metafísicos e culturais, incluindo a “intencionalidade relacional” sustentada entre entes humanos e não-humanos (organismos biológicos, componentes naturais, ferramentas, substâncias e entidades “não-vivas”) envolvidos em “interações sinérgicas”. Destinando suas análises aos contínuos encadeamentos vitais e intencionais mantidos entre as coisas num mundo em criativo movimento, Ingold (2002) também elaborou o conceito de “organismo-sujeito”, ou “organismo-pessoa”, dado que se volta aos fenômenos de formação da consciência imbricados nestas criativas relações interacionais.

O organismo-sujeito não é isolado de seu meio biológico, cultural, metafísico e social, pois é deste complexo ambiente, que emergem associações cruciais fomentadoras de “técnicas” e demais “habilidades práticas”, tendo em vista o poder criativo do experimentalismo deste organismo-sujeito em seu mundo corrente. Dentro desta lógica, a parcela cartesiana dualista erigida entre a mente e o corpo, por exemplo, parece dissolver-se, quando Ingold (2000) passa a direcionar suas perícias ao campo da arte, da tecnologia, dos sentimentos, emoções e linguagens frente às possibilidades de “engajamento” e expansões construtivas do organismo-pessoa em seu meio constitutivo. Sendo assim, somos atinados a creditar o pensamento e a ação humanos como fenômenos resultantes das deliberações dos organismos de manterem-se, ou não, em interação nestes campos relacionais de coisas em movimento.

No pensar de Ingold (1991; 2002), tornar-se pessoa nada mais configuraria do que participar ativamente, ou melhor, ser engajado por tais fluxos sinérgicos, cujos processos naturais e culturais constituem a totalidade do organismo-sujeito. Neste sentido, o fazer antropológico passa a ser tido como uma “ciência do engajamento”, sempre atenta às nuances inerentes às relações das coisas no mundo, dando ênfase às experiências dos sujeitos no plano social; igualmente relacional, por meio do engajamento dos atores em seus relacionamentos cotidianos, de onde afloraria o sentido de ser no mundo, ou melhor, a “individualidade” e a consciência do organismo-pessoa.

Os atores no mundo aprendem, por assim dizer, na prática e no contato técnico mantido com as coisas através de engajamento, sendo a aquisição de saberes

relacionada com a emergência de habilidades perceptivas e cognitivas; ferramentas ideais ao conhecimento de si e dos outros em meio às complexas tramas intersubjetivas inerentes aos relacionamentos humanos. A partir de processos históricos absortos de envolvimento e interação contínuos é que são inculcados – no sistema perceptivo do organismo-pessoa – os modelos condizentes às relações sociais, mas também naturais e sobrenaturais. É neste sentido que, para Ingold (2004), habilidades, técnicas e vocações para o agir costumam aflorar como parte natural da constituição do organismo-sujeito, agora visto ativamente pelo prisma do engajamento das coisas no mundo. Na “estrutura da consciência” repousariam códigos inerentes às relações sociais; fenômenos que fazem do organismo uma pessoa constituída e entendida fenomenicamente enquanto tal, diante do conceito ingoldiano de “socialidade”, que nada mais representaria do que um elemento crucial aos processos relacionais da vida comunitária.

O ato de viver em sociedade seria semelhante às práticas artesanais, justamente, devido ao fato de representarem ações que requerem a aquisição precisa de técnicas fornecidas por engajamentos entre materiais, coisas e sujeitos; habilidades, inclusive, que exigem uma destreza somente advinda da consecução de perícias perceptuais no desenrolar da vida do organismo-pessoa. Desta feita, é que o conceito de engajamento aparece como chave analítica primordial às reflexões de Ingold, quando o mesmo busca refletir sobre as supostas distinções e oposições binárias mantidas ocidentalmente entre sujeito e objeto, organismo e pessoa, humano e sociedade, natureza e cultura. A “evolução” dos seres e das coisas em interação no mundo e no cosmos também é repensada globalmente pelo prisma do contato e da transformação histórica, não sendo o comportamento dos sujeitos – e de nenhum outro ser - determinado ao nível genético, tampouco apenas ao nível cultural, existindo, em contrapartida, contínuos agenciamentos e fluxos de coisas e sujeitos nos seus ambientes originais.

Socialidade, agenciamento e envolvimento – noções caras aos referenciais ingoldianos – surgem, inicialmente, como formas de impacto e estranhamento do organismo-pessoa na fluidez relacional do mundo, demonstrando fortes indícios de continuidades entre atores humanos e não-humanos interligados pelas contingências do engajamento. Para Ingold (2000) a cultura não representaria o ponto de partida para a ação coletiva, uma vez que variações culturais podem, agora, serem vistas como oscilações no nível das habilidades, de modo que as múltiplas formas de existir e ser no mundo surgem exatamente das vivências dialógicas, perceptivas e interacionais comuns

ao engajamento, que favorecem aos atores formas específicas de sentir, habitar e experienciar o mundo (INGOLD, 2000; 2006; 2012).

Diante desta perspectiva, observamos os frequentadores do Terreiro de *Mãe Jana* sendo continuamente socializados, ou melhor, engajados durante seus processos de imersão nesta comunidade *afro-ayahuasqueira*; na maioria das vezes procurada por indivíduos na busca por alívio e acolhimento diante de casos específicos de dor e padecimento, nos quais adquirem novas técnicas para sentir o mundo, o corpo, as doenças, a cura, os outros seres e as percepções ampliadas de modo responsável e pontual. Logicamente, habilidades perceptivas surgem do constante contato destes organismos-pessoas em interação perene uns com os outros, mas também com a natureza, os símbolos, as substâncias, os rituais, os ensinamentos dos Mestres ayahuasqueiros e as devidas entidades evocadas por este panteão específico.

Como buscaremos demonstrar mais detalhadamente nos próximos capítulos, tais técnicas são transmitidas e perpetuadas a partir da vivência gradativa dos sujeitos durante os ritos e no cotidiano dos *bencumbeiros*; organismos-pessoas inseridos numa vivência repleta de fluxos, trocas, conflitos e engajamentos físicos e metafísicos. Engajamentos tais, que permitem aos curadores e *pacientes* da Casa a manutenção relacional e englobante entre as coisas da vida, da cultura, do sagrado, da morte e da natureza em contínuo movimento gestacional e engajado diante da perpetuação de uma sabedoria peculiar aflorada mediante a ingestão do *Santo Daime*.

A bebida visionária parece fornecer aos atores um saber técnico e eminentemente pragmático, que pedagogicamente os “ensina”, “mostrando-lhes” uma nova forma de viver e experienciar as coisas da vida, buscando-se reduzir e até mesmo sanar os infortúnios, grande parte das vezes, gerados – consciente ou inconscientemente - pelo próprio indivíduo em suas ações diárias, que precisam ser repensadas nos instantes rituais, cujas experimentações têm a potência de alcance para além dos contextos sagrados e cerimoniais. Veremos que aqui são marcantes as interações e os fluxos sinérgicos na desenvoltura de uma nova consciência - ao mesmo tempo - de si e dos outros. Uma nova consciência emergente dos princípios da integração e da gestação autopoietica de saberes e demais habilidades perceptivas e cognitivas, estando a socialidade no terreiro condizente com um peculiar ensino ao mesmo tempo técnico, cognitivo, espiritual e moral, onde as entidades metafísicas recebem atribuições e perspectivas humanas, muitas vezes assumindo papel político e estruturador diante das vigências e contingências deste significativo modelo terapêutico.

Capítulo 10

“Chama, que a Força vem pra te acudir”. Os processos rituais no Flor de Jasmim

“Oh! Minha Mãe/Vós limpai meu pensamento/Para eu poder seguir/Junto com Juramidam/Na piedade/Quero firmar meu coração/Para eu poder libertar/O amor dos meus irmãos/Juramidam/Hoje a Vós vos reconheço/E vos sigo sem tropeço/Porque sei aonde estás/Estrela viva/Dentro do meu coração/Cada raio do seu brilho/É uma manifestação/Pai Oxalá/Xangô, Obaluê/Pai Ogum e Rei Oxóssi/Vós venha nos valer/Mamãe Oxum/E Mamãe Iemanjá/Iansã, Nanã, Jurema/Vós venha nos salvar/Eu venho aqui/Meu Rosário apresentar/Fazer os meus rogativos/Pra meus irmãos vos enxergar” (Maria Alice #01)²³⁰.

10. Calendários e rituais

Descreveremos neste capítulo “o palco e os bastidores”, onde as experiências performáticas acontecem no CAFJ. Primeiro, é conveniente ressaltar, que quase todos os Trabalhos da Casa são tidos como “*Trabalhos de cura*”, aliás, tudo na vida destes sujeitos gira em torno da cura, da limpeza, da proteção, da dádiva e da pureza. O calendário ritualístico segue uma lógica mensal. Dentro da Igreja do Terreiro acontece a *Santa Missa dos Mortos*, em todas as primeiras segundas feiras; único rito, aliás, que não é encarado como festivo. Nesta cerimônia os adeptos costumam ingerir quantidades menores de *Daime*, concentrando-se em silêncio e continuamente rezando para as almas, na tentativa de auxiliá-los frente à “*passagem*” representada pela morte física. Mormente dois *Trabalhos do Fogo* são realizados quinzenalmente com o objetivo de cura, nos quais os adeptos comungam o *Daime* e se concentram em músicas, nos Pontos da Umbanda, que louvam os Orixás e Hinários daimistas. Por ocorrerem ao redor das fogueiras espalhadas pelo CAFJ, os *Trabalhos do Fogo* são conduzidos fora da Igreja.

Rituais de *Feitio*²³¹ também são comuns no decorrer do ano, a depender da necessidade do grupo frente ao suprimento da bebida produzida na própria Casa, em fornalhas improvisadas nas fogueiras alimentadas à base de lenhas e gravetos coletados ao longo da propriedade. O *Feitio*, além de representar um grande festim no Terreiro, evidencia um Trabalho de fundamental importância para o Flor de Jasmim, de modo que todos eles são ofertados aos Orixás, principalmente, Iemanjá, Ogum e Iansã e o Arcanjo Miguel, tendo em comum o fato de que acompanham o calendário lunar.

²³⁰ Hino de número 01: “o Rosário” do Hinário “o Rosário” de Maria Alice, contendo ao todo 12 Hinos.

²³¹ Ritos que ocorrem durante alguns meses do ano, onde são produzidos vários tipos de chás com potencialidades diferentes destinados a determinadas Sessões. Aqui existem *Daimes* considerados muito fortes (na forma de coloide ou mel, denominados de “*Abelhinhas*”), fortes (levemente concentrados e intitulados “*Simancóis*”) e leves ou moderados (que recebem o nome de “*Brandinho*”). *Brandinhos*, *Simancóis* e *Abelhinhas* são fornecidos de acordo com a situação corpórea e espiritual de cada *Aparelho*, além do grau de complexidade exigido por determinadas curas. Normalmente aos sujeitos mais precisados é servido o *Abelhinha*. Quando o indivíduo precisa “*se mancar no mundo*”; *Simancóis* são a ele destinados nos ritos, onde, mormente, podem refletir sobre a vida, passando por períodos de *purgação*. Já os *Brandinhos*, por serem chás “*menos densos*”, são servidos durante a *Missa dos Mortos*, ou em Sessões extraordinárias como ensaios de Hinários e pequenas reuniões institucionais. Maiores detalhes serão discutidos no decorrer deste capítulo.

Por exemplo, o dia de São Jorge (Ogum) tradicionalmente é celebrado no dia 23/04, entretanto, se estivermos em fases de luas crescentes, novas ou minguantes - que não seriam momentos ideais para a concretização de um *Feitio*, que na medida do possível precisa ser feito em noites de lua cheia, o Trabalho de produção do chá acontece antes ou após a data do santo. Caso os dias das entidades caiam em períodos de lua cheia, a casualidade é tida enquanto ótimo presságio, quando não, como costuma acontecer, as datas dos *Feitios* dos santos são antecipadas ou adiantadas, tudo em prol da fase da lua. No dia exato do santo, Janaína faz um simples Trabalho de *concentração* conquanto a celebração maior fique destinada ao dia do *Feitio* nas noites de lua.

O Centro ainda realiza ocasionalmente Sessões extraordinárias como, por exemplo, ensaios de Hinários, Sessões de casais, Sessões de desobsessão e exorcismos, além de concretizarem o *Bailado* do Hinário o *Cruzeiro* do Mestre Irineu duas vezes ao ano. Em junho (no dia 23/06) em homenagem a Xangô e em dezembro (em 08/12) no dia da Nossa Senhora da Conceição, inclusive as únicas cerimônias, nas quais Janaína ainda se dispõe a vestir a farda do ICEFLU em homenagem ao Mestre Irineu, no intento de “*entregar para o Mestre*” os Trabalhos semestrais. Neste capítulo entraremos em contato etnográfico com os principais cerimoniais mensais da Casa, quando analisaremos respectivamente os fenômenos advindos dos *Trabalhos do Fogo*, dos *Feitios* e das *Missas dos Mortos*, tendo em vista sua constância e relevância para a cosmologia do povo deste Terreiro e seus ritos destinados ao recobro da saúde.

10.1 Fogueiras que sanam infortúnios

A importância curativa dos *Trabalhos do Fogo* sempre é rememorada pelos adeptos do CAFJ. Este rito acontece apenas de quinze em quinze dias, tendo em vista a “*imensidão informacional*” promovida pela ingestão do chá, que precisaria de um tempo cronológico específico para ser “*processada pelos Aparelhos*”. Duas *Sessões do Fogo* por mês, de acordo com Janaína, seriam suficientes para que os sujeitos assimilem a experiência, meditem, voltem ao “*mundo comum*”, trabalhem em suas atividades diárias para que possam retornar ao Centro, no intento de recuperarem suas energias, acessando o plano espiritual, ao aprofundar-se no conhecimento do “*eu interior*” para tentar colocar certos preceitos em prática ao longo de suas vidas sociais.

Além desta explicação simbólica e metafísica, a decisão do CAFJ de concretizar poucos *Trabalhos do Fogo* por mês, não deixa de está atrelada à dificuldade em se obter o chá, de modo que se muitas Sessões forem feitas para muitas pessoas, seriam precisos

vários Trabalhos de *Feitios*. A produção do sacramento será uma das tônicas elucidadas mais adiante, quando abordaremos os *Feitios* que acontecem no Flor de Jasmim, sendo ofertados às entidades cultuadas pela Casa. Convêm ressaltar, neste momento que de acordo com os adeptos e as lideranças do Terreiro, o *Daime* consagrado no Centro seria “*muito forte*”, pois sempre é feito com plantas locais, além do que, o chá, antes de ser servido, é esquentado numa panela na fogueira, quando é “*apurado*” (sendo ao mesmo adicionado certa quantidade de folhas de *Rainha* e pedaços de *Jagube*), esfriado e servido, ainda morno, durante os *Trabalhos do Fogo*:

“Porque assim; no dia do Trabalho eu boto o chá no Fogo. Aí eu boto mais folha e às vei, quando precisa, eu boto um galinho de Jagube; neste Trabalho hoje tinha uma galhinha de Jagube que tava caino aí eu toreí um pedaço e botei no chá no fogo. Porque quando fermenta eu não acho bom não; eu num gosto de abrir da garrafa e tomar não! Porque ele é fermentado aí o fogo tira essa fermentação, né? Dá uma filtrada; evapora mai. Aí todo o Trabalho que vai ter eu sempre faço isso; desde que seja no mesmo dia, né? Porque assim; ele foi feito num dia e o sacramento hoje já é outro. E também com a energia das pessoa também que vêm e eu acho que isso influencia, né? Aí eu ponho no fogo pra apurar. Eu nunca sirvo ele direto da garrafa não. Sempre dou uma esquentadinha” (Janaína, liderança do CAFJ).

A *Madrinha da Enxada* traz reconfigurada à concepção daimista de que o *Daime* é um “*ser divino*” e, justamente por isso, não mereceria ser engarrafado, congelado ou produzido artificialmente²³², mesmo porque, este *ser divino* precisa ser “*liberto das garrafas*”, fervido, refervido, renovadas suas Forças e energias, para que possa captar as emanções dos *Aparelhos* presentes em cada rito.

O calor é um bem, uma posse. É preciso conservá-lo e só doá-lo a um ser eleito que mereça uma comunhão, uma fusão recíproca. A luz brinca e ri na superfície das coisas, mas só o calor penetra (...) Essa necessidade de penetrar, de ir (...) ao interior dos seres, é uma sedução da intuição do calor íntimo. Lá onde o olhar não chega, onde a mão não entra, o calor se insinua (BACHELARD, 1999, p.61).

Os Trabalhos quinzenais²³³ do Fogo normalmente iniciam-se por volta das 20h30m. Antes da Sessão, todos se acomodam ao redor de alguma fogueira existente na área do Terreiro. Sandálias, sapatos e demais calçados são postos em círculo próximos ao “*fogo sagrado*”, no intuito dos sujeitos – durante a experiência com o chá – “*sentirem a terra de outra maneira*”, além de demonstrarem sinal de humildade:

²³² Vimos que a produção “*não tradicional*” do chá é vista localmente como uma *quebra da natividade* da substância, pois os “*Feitores artificiais*” preparariam a bebida com o auxílio de processadores mecânicos como forrageiras para triturar o *Jagube* e ou cozimento apressado da beberagem, muitas vezes concretizado à base de fornalhas funcionais alimentadas com gás natural. Maiores detalhes sobre estas formas alternativas de preparar a ayahuasca encontram-se disponíveis nos escritos de Lira (2009a).

²³³ Durante os *Feitios*, é comum realizarem rituais paralelos, que seguem a lógica do *Trabalho do Fogo*, onde os participantes se concentram ao redor das panelas de chá em cozimento e nos mais variados horários da noite, muitas vezes, adentrando pela madrugada até o raiar o dia. Nos *Trabalhos do Fogo* quinzenais, não há panelas em cozimento, estando os adeptos posicionados ao redor dos espaços, que contenham fogueiras, sendo tanto os *Feitios*, quanto os *Trabalhos do Fogo* maleáveis quanto ao local de sua concretização. Apenas a *Missa* – que também será descrita neste capítulo – tem local fixo para acontecer, que é no interior da Igreja do Terreiro.

“Mai eu como uma boa cabocla não consigo tomar Daime e ficar calçada; num tô nem aí se os pé rache. Depois eu boto água sanitária escovo; pra mim eu tenho é que fazer contato com a terra. Agora me diga se o Mestre Irineu ia tomar Daime com um tênis no pé? E se você olhar direitinho os Mestres; os mentor espiritual; Esses homi vevia com os pé era na terra (Janaína, liderança do CAFJ).

Os participantes se acomodam em fila indiana, recebendo o primeiro “*despacho do Daime*” diretamente das mãos de Janaína, que ao fornecer o sacramento sempre diz a cada um: “*Deus te guie meu filho (a)*”. Um pequeno santuário é transferido do templo para a área externa, onde acontecem tais Sessões. Acima de uma mesa de madeira, no santuário²³⁴, a bebida é estocada dentro de um filtro de vidro e distribuída em pequenos copos, igualmente de vidro. Uma bandeira de Iemanjá sempre está presente nos Trabalhos, sendo erguida nas árvores locais. Redes são armadas ao longo da mata, as quais costumam ser bastante requisitadas, especialmente, por visitantes (Figura 23).



Figura 23. Posicionamento dos participantes nos *Trabalhos do Fogo* do CAFJ.

10.1.2. Adentrando nos “portais”

Cada participante consagra sua dose e retorna ao lugar inicial. Os comparticipes, caso queiram, podem degustar pedaços de frutas ou confeitados para disfarçar o gosto amargo do chá, além do que, a água potável sempre está presente, em jarras e copos, para àqueles que dela precisem. Os documentos institucionais são lidos, as orações cristãs são declamadas (um *Creio em Deus Pai*, uma *Salve Rainha*, uma *Ave Maria*, além do *Pai Nosso* nos moldes daimistas²³⁵), o espaço é “consagrado” com a leitura da

²³⁴ Que traz consigo pequenas estátuas de santos cristãos, fotos dos líderes daimistas Raimundo Irineu Serra e do Padrinho Sebastião e velas sempre acesas acompanhadas de uma pequena *Cruz de Caravaca*.

²³⁵ Estas preces católicas, principalmente o *Pai Nosso*, sofrem significativas reformulações conteudísticas no universo daimista, onde, por exemplo, a expressão: “*venha a nós o vosso reino*” é substituída pela sentença: “*vamos nós ao Vosso Reino*”, em decorrência das experiências estáticas sentidas pelos atores em *Miração* (MOREIRA; MACRAE, 2011). Ainda no final de cada oração cristã, sempre após a palavra “*amém*”, os devotos evocam a família mítica do Cristo: Jesus, Maria e José. Retomaremos à tônica das preces mais adiante, quando apresentaremos a estruturação da *Santa Missa*.

*Consagração do Aposento*²³⁶ e os Orixás e seres da floresta são evocados para proteger o Terreiro. Poucas palavras ainda podem ser ditas pelos dirigentes, tangencialmente, relativas à evocação dos “*poderes protetores do universo*”, pois àquele seria o momento ideal para agradecer às graças alcançadas ou fazer pedidos ao divino.

Assim que abertos os Trabalhos, os participantes ficam sentados em seus lugares - sentindo os processos visionários da *Miração* - durante um período denominado de *concentração*, que dura por volta de uma hora e meia, onde os integrantes ficam compenetrados, meditando sob a atmosfera sonora pré-selecionada por Batista²³⁷ em seu modesto aparelho de som a constantemente fluir para o Terreiro um poderoso experimentalismo musical, cujas melodias variam desde cítaras indianas, mantras tibetanos, tambores africanos, flautas peruvianas, *didgeridoos* aborígenes, até mensagens de conteúdos espiritualistas narradas por interlocutores de vozes imponentes, que transmitem seus ensinamentos, também por intermédio de um pano de fundo musical. Às vezes – durante a *concentração* – os participantes preferem ficar em silêncio, apenas escutando os ruídos dos seres noturnos e do vento oriundo do mar, que sacode a vegetação local, emitindo uma sonoridade própria à vida notívaga da natureza.

Os processos visionários categorizados enquanto *Mirações*, aqui se iniciam com a musicalidade, tendo em vista que sempre é a música – como condutor do êxtase -, que abre as *portas da percepção*, gerando fenômenos sinestésicos transcendentais, muitas vezes inesperados, mas que são imanentes à ingestão ritualística do chá. Nestas condições “*não é possível separar pessoa, substância e música: os espíritos, os mestres e a ayahuasca se comunicam por meio da música*” (LABATE; PACHECO, 2009, p.53).

Percepções ampliadas, onde o som é notado de uma maneira distinta, fundindo-se com os elementos da natureza e o próprio sujeito, numa trama estática e estética rumo ao aprendizado cósmico e espiritual (LIRA, 2009a). O consumidor de ayahuasca tem ciência de que pode não apenas ouvir sons. Ele chega a interagir verdadeiramente com os mesmos, de modo a conseguir enxergar a “*luz do som*”, uma vez que, acordes, vozes, batuques, melodias e oratórias sugestivas são hábeis à gestação de imagens na mente

²³⁶ Prece oriunda do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*, muito comum nas Igrejas e Centros tradicionais ou dissidentes de matrizes daimistas. No CAFJ, a *Consagração do Aposento* sempre é lida por Janaína, no intuito de trazer “*boas vibrações*” para o *Trabalho do Fogo*.

²³⁷ Batista possui vários *pen driver's* e cartões de memória contendo seleções específicas de MP3 dedicadas às Sessões do CAFJ. Muitas destas melodias digitais são conseguidas por intermédio do contato de pessoas ligadas ao Terreiro ou advindas de outros Centros ayahuasqueiros. Nos Trabalhos ainda podem ser tocadas músicas advindas da MPB, mas que tenham alguma mensagem a ser transmitida dentro dos preceitos exigidos pelo ritual. A presença desta sonoridade experimental, inerente ao universo Nova Era, aparece enquanto uma constante, não apenas nos rituais, mas no dia a dia do povo deste Terreiro.

dos interlocutores em êxtase, nos quais lhe são apresentados, pela bebida, símbolos e figuras amalgamados numa miscelânea de informações imagéticas, incluindo profusas manifestações visuais, tidas como cósmicas, sagradas e divinas (Figura 24).

Túneis multicores, labirintos, animais silvestres, figuras geométricas... Mandalas, hieróglifos, pirâmides, pássaros, plantas, seres antropomórficos... Arquiteturas arcaicas, civilizações incaicas, antepassados desconhecidos ou familiares... Extraterrestres, mentores das religiões da ayahuasca, cometas, planetas, gametas, personagens históricos, ícones mitológicos... Insetos, templos, palácios, anjos, deidades, plantas, nuvens, rios, mares, almas, fogo, vento, terra, diabos, luzes, estrelas...



Figura 24. Ilustrações do pintor Juan Pablo Amaringo, inspiradas em suas visões durante o uso da ayahuasca. Da esquerda para a direita vemos respectivamente os quadros: *Ayari Warmi*, *Ondas de la Ayahuasca* e *Auca yachai*. Detalhes para as texturas imagéticas e os conteúdos visionários trazidos pelo artista. Estas e outras telas encontram-se disponíveis em: <http://fineartamerica.com/profiles/pablo-amaringo.html> Acesso 19 de Nov. 2015

Furacões, terra, luas e fabulosos arco-íris, além de muitos outros elementos estéticos e visuais de consistência peculiar multidimensional e de difícil categorização precisa, quiçá narração ou descrição textual fidedigna e condizente com tal perfeição imagética, tangencialmente, por se tratar de uma amplitude fenomênica de cunho subjetivo, e, porque não dizer, intersubjetivo, tendo em mente seu caráter arquetípico? (DER MARDEROSIAN *et al.*, 1970; HARNER, 1973; NARANJO, 1973; FURST, 1990; GROB, 1999; LUNA; AMARINGO, 1993; SHANNON, 2002; 2003; 2013).

Em *Miração*, além dos conteúdos imagéticos, os interlocutores narram viagens e projeções astrais no tempo e no espaço, que os transportam para outras realidades:

“Olhe faz 22 anos que eu tomo o Daime e todo Daime que eu tomo é diferente. Já passei por uma Miração vi o mundo se acabano! Subindo o fogo da Terra e descendo água do céu para equilibrar e eu tive que aguentar ver isso na Firmeza; porque era visível. Porque o Daime te leva pra um mundo invisível, né? Tem palavra que explique isso? Tem livro que explique? A primeira vez, que eu tomei eu fiz uma passage muito forte! Eu me encontrei com o deus Shiva! Ele me comunicou na Miração vários processos de transformação e de Aparelhamento. Eu tive essa Miração lá no Acre (no Céu do Mapiá), quando eu tomei Daime pela primeira vez. Eu não sabia nem quem era Shiva! E eu entrei em transe. Aí um vento me levou assim e eu só vi a luz; eu me transformei em luz! Mas eu fui bater no palácio de Shiva. Aí ele tava no trono e eu pude ver ele fazendo um ritual com os discípulos. Vê que força arretada” (Lima, colaborador do CAFJ).

“E o Daime ele abre muitos portais e eu vou entrando. Ele vai dando acesso a outras dimensões que a gente nem imagina, mas elas estão lá. Basta ter respeito e entrar com cuidado, mas elas estão lá e a gente visita elas mesmo, sabe? Pede licença, interage com as entidades e depois volta para contar a história. Dimensões que só com o olho a gente não vê! Você sente e precisa ter a Firmeza e a certeza de que aquilo de fato é real. E ele mostra, que a gente no nosso dia a dia é tão limitado e preocupado com outras coisas; a gente nem percebe. É como se tivesse um bloqueio de Trabalhar isso, mas você sente os presságios da vida, por exemplo; você tem intuições, você tem sonhos, que te revelam muitas coisas, mas às vezes a gente não presta atenção” (Padre, adepta do CAFJ).

“Tive muitas Miração já. Teve uma que quando eu fechei os olho veio aquele negócio. A primeira vez e eu já entrando no portal? Aí o portal se apresentou e eu: ‘oxente. Esse é o chá? Coisa boa. Eu vou entrar’; aí eu só via luz vermelha, azul rosa e tudo rodando num caleidoscópio. Cada coisa linda; um mundo lindo e daqui a pouco tudo girando, informação chegando e zum; tive um apagão. Quando eu acordei eu tava no espaço. Eu só via as estrelas: ‘e agora pra onde é que eu vou?’; que pra mim eu num tava vivo; tava morto! Aí eu sei que rapidinho eu fui puxado e o povo aqui me ajudando e eu só ouvindo: ‘o amor, o amor, o amor’ e (a experiência) foi baixando. Foi uma coisa tão surreal! Eu nunca tinha conversado com Deus; eu conversei com Deus! E Deus me chamando à responsabilidade ‘você tem que fazer isso, isso e isso’; vê mesmo! Eu um pobre mortal falando com Deus. Daqui a pouco eu comecei a ver os bicho passando por cima de mim; as formiga; e depois eu vi como se tivesse uns vermes comendo minha carne; eu vi assim; um monte de tapuru dentro de mim e depois eu abria o olho e olhava e dizia: ‘oxe isso é viagem minha. Isso é coisa do chá. Então vou deixar eles me comer’; e eles comia tudo dentro de mim assim e eu sentia que tinha alguma coisa agindo no meu corpo e que tava tirando o que tinha de ruim ali dentro. Outra grande Miração que eu tive foi assim; um besouro entrou no meu olho e saiu no meu coração! Eu digo: ‘danou-se que cura foi essa?’ Mas ele entrou (risos) e fez o Trabalho que tinha que fazer lá dentro; até sair do meu coração com outra asa. Outra vez eu tava com uma dor aqui no meu braço e veio uma mariposa e pousou no meu dedo e quando chegou na pontinha do dedo ela começou a bater e eu senti um vento gelado na minha mão. Depois que ela voou a dor foi embora; óia que cura! Muito interessante isso” (Frei, adepto do CAFJ).

“Bicho mudou tudo na concepção do cara. Das coisa que o cara achava que conhecia. Eu me vi doidinho. Muita informação. Eu tou vendo ainda um bocado de imagem; o que é isso? Mandalas bicho! Cada coisa bonita danada. Isso é de verdade? A gente é de verdade? Você é de verdade? Tudo é de verdade? Velho você vê tudo diferente; as coisa e as planta tudo diferente. Eu vi meu eu interior; umas coisa feia foram aparecendo e eu abri o olho. Fiquei com medo do barulho do mar. Tudo diferente. Tou com medo dos meus infernos. Dos meus demônios cara! Eu vi só a sombra de um deles e fiquei com medo e vim aqui para a luz. Eu tava sozinho aqui e me sinto melhor por poder conversar com você. Esse chá é muito forte. Bem que a Janaína alertou! Mas ela me mandou também só pensar nas positividade. Depende muito da mente do cara. Tudo agora parece tá no controle da minha mente” (Agostinho Carrara, visitante do CAFJ).

E a música vai conduzindo lentamente o bebedor nestes devaneios lúcidos, que “*contam histórias*” realistas sobre sua vida, no aflorar de “*oratórias visionárias*”, que costumam trazer implícitos panos de fundo sugestivos e morais, fazendo com que os sujeitos, ao mesmo tempo em que se regozijem com os encantos espectrais a eles apresentados, reflitam sobre o conteúdo destas histórias, anunciadas pelos “*barulhos estranhos*” do experimentalismo musical - no início do processo da *Miração* - sendo continuadas com o desenrolar dos mecanismos bioquímicos, psíquicos e culturais enquadrados magistralmente pelo rito e suas performances de eficácia hábeis à transmissão de uma pedagogia própria ao sistema religioso em questão.

No campo religioso ayahuasqueiro, Labate e Pacheco (2009) nos introduzem ao universo experimental da musicalidade, que permeia as tradições de matrizes daimistas e udvistas, por eles investigadas, e que proporcionam verdadeiros “rituais musicais”, que se estendem para além dos contextos puramente cerimoniais e ritualísticos (RICCIARDI, 2008; LIRA, 2009a). Os dados trazidos pelas análises comparativas de Labate e Pacheco (2009), de certa forma, são enriquecedores, quando somados aos nossos achados atuais, mas também àqueles oriundos de outros tempos, quando conduzimos pesquisas em território nordestino, também referentes aos novos grupos da ayahuasca, dissidentes das matrizes oficiais, mas que tendem a compactuar destes elementos musicais na reconfiguração de seus ritos com a bebida (LIRA, 2009a).

No CAFJ percebemos claramente a função da música, primeiramente, como indutor de *Mirações* (êxtases), porém secundariamente, como meio eficaz de transmissão de conteúdos de cunho moral e doutrinário, tal qual vistos no Santo Daime e na UDV por Labate e Pacheco (2009). Nestes termos, concordamos com os autores, especialmente, no tocante à possibilidade das análises antropológicas trazerem conteudisticamente registros etnográficos sobre a relevância das sonoridades nos ritos com o chá, todavia isto precise ser feito de modo cauteloso, suave e literalmente acessível, deixando as ideias fluírem naturalmente no manuscrito do analista, que busca unir conceitos, teorias, experiências dos interlocutores e as do próprio narrador, numa espécie de “sinfonia etnográfica”, onde tais elementos precisam de uma regência precisa, surgindo e desaparecendo no momento oportuno, no intuito da mensagem ser transmitida, assim como ocorre com a música, posto que, ao que tudo indica, este seria seu verdadeiro “papel social”, e por que não dizer o mesmo da etnografia?

Quanto à música, nenhuma forma de expressão parece mais apta a recusar a oposição cartesiana entre material e espiritual, alma e corpo. A música é um sistema abstrato de oposições e relações, alterações dos modos da extensão, cuja operação acarreta duas consequências: primeiro, a inversão da relação entre o eu e o outro, por uma vez que, quando ouço música, eu me escuto através dela, e, por uma inversão da relação entre alma e corpo, a música vive em mim (LÉVI-STRAUSS, 1976d, p.36).

Durante a *concentração* no CAFJ, os atores têm a liberdade para se ausentar, podendo ir ao banheiro, circular pela mata, deitar-se nas redes, ou, até mesmo no chão, no intuito de meditem ao som das músicas ou do silêncio. Não há no Terreiro uma fiscalização excessiva dos novatos, procurando-se deixá-los o mais confortável possível:

“Outra coisa que eu num gostava nos outro Centros era que só quem podia tocar instrumento musical era fardado. E aqui não tem isso; porque cada um sabe o que vem fazer e cada um tem seu dom; por quê não exercitar isso? Por quê eu vou impedir uma pessoa que tá tomando o Daime pela primeira vez de mostrar seu talento, que tá no Trabalho de coração? Aí botam sempre as mesma

panelinha e só toca instrumento quem é fardado. E se você for olhar direitinho; o povo deixa de aproveitar a substância e o que ela mostra para viver uma ilusão de picuinhas, de fardinhas e regrinhas. Mai às vei chega um irmão pela primeira vei e trai uma energia forte e uma levantada na Corrente, mai às vei é privado de Trabalhar porque as pessoa recebe os novato e joga lá atrás e fica um fardado com aquele maracá na cabeça do novato: ‘levante, baile, sente, o Daime é o Daime’ pode isso? O novato vai conseguir saber o que é ayahuasca desse jeito? Eu tiro por mim que não” (Janaína, liderança do CAFJ).

“Eu pensei que as pessoas iam ficar me dizendo o que eu tenho que fazer aqui dentro, porque; meu irmão em todo canto religioso que eu fui as pessoas sempre diziam que eu tinha que fazer isso, isso ou aquilo, tá ligado? E aí eu ficava esperando isso aqui também, mas não é isso cara! Não é assim que eles Trabalham! Totalmente; não é assim” (Carente, visitante do CAFJ).

10.1.3. Chamas de Aruanda

O segundo *despacho* da bebida é servido duas horas após a *concentração*, acompanhada pela abertura dos Trabalhos na Linha da Umbanda, onde os participantes tocam tambores, atabaques, pandeiros e maracás, além do que alguns passes e *incorporações verdadeiras* costumam se manifestar no *Aparelho de Janaína*²³⁸:

“No Trabalho do Fogo tivemos vários casos de cura. A gente tem um caso de um rapaz que era usuário de crack e se recuperou. Ele jogou o cachimbo dele fora aqui dentro de um Trabalho do Fogo eu vi tudo aqui; acompanhei todos os processo dele e quando ele precisou receber um passe a Janaína foi dar um passe nele e Iemanjá pediu um pedaço do dread (trança afro) dele e que seria a cura dele, porque a mecha do cabelo estava embaçando o terceiro olho. Quando foi de manhã cedo, que acabou o Trabalho ele pediu a tesoura e mandou a gente cortar o cabelo dele e a gente encaminhou para o Ponto dos Pretos-Velhos e depois entregou para o mar pra Iemanjá, que tá cuidando dele, porque foi ela quem pediu. Então cada Orixá vem numa Linha de cura para uma pessoa, mas pra aquele que tá buscando e que tá merecendo. Essa é a força do universo, que vem dos Orixás e aí a gente encaminha” (Batista, liderança da CAFJ)

Nestas madrugadas de festa no Terreiro, todos os Orixás, Caboclos e Pretos-Velhos são saudados e celebrados na beira do fogo. Os “vivas” às entidades são infundáveis ao término de cada Ponto, entoado por mulheres ao redor do círculo sagrado sob as luzes de velas e da fogueira, cantando e bailando os Pontos, enquanto os homens se revezam entre atabaques e pandeiros, que são afinados junto ao fogo, antes da entoação das cantigas, sequencialmente das Linhas de Oxalá, Oxóssi, Xangô, Ogum, Obaluaê, Jurema, Oxum, Iemanjá e Iansã. Detectamos que, apesar de serem minoria no espaço, maiormente frequentado por homens, são as mulheres quem sabem de cór letras e melodias das canções, reprovando os homens – gesticulando no meio da canção, ou apenas com olhares de reprovação - quando os mesmos erram certo acorde, toque, canto ou melodia de uma *música sagrada*.

²³⁸ No período decorrente de nossa pesquisa de campo – nos anos de 2013 e 2014 - os “Trabalhos de passe” e os *Aparelhamentos* foram suspensos devido a alguns fatores de saúde por parte de Janaína, que estaria primeiramente se recuperando para voltar a dar passes e tratar dos outros. Porém neste momento do rito é comum a manifestação de entidades nos *Aparelhos*, tal qual comentado no capítulo precedente. Entidades “benévolas” são recebidas e dão recados neste momento, enquanto as “zombeteiras” são exorcizadas.

Com exceção do Batista, a maioria dos homens que frequenta o CAFJ desconhece letras e melodias, tanto dos Pontos da Umbanda, quanto dos Hinos daimistas, cabendo às mulheres “*louvar dignamente*” às divindades de maneira correta e respeitosa, mantendo a responsabilidade e o compromisso com o local, mas também com as deidades evocadas neste panteão. Alguns cadernos contendo Pontos e Hinos são distribuídos aos participantes, porém fiquem quase sempre sob a posse das mulheres:

"Eu aprendi aqui com a Janaína! Eu aprendi os Hinos e os Pontos, que ela me dava uns CD's para eu ficar ensaiando em casa. Me dava uns caderninhos; aí eu levava para casa e ficava ensaiando e aí eu aprendi todas as melodias e letras com ela. E eu e ela a gente fica sempre puxando, né? Os Pontos e os Hinos. E a gente fica sempre tentando aperfeiçoar. Mas eu aprendi a cantar aqui porque no nosso ritual a música sempre está presente" (Galega, adepta do CAFJ).

As mais comprometidas com o Centro parecem ser o Padre, a Galega e a Dona Leninha, que auxiliam Janaína durante as Sessões, seja fornecendo água potável para os participantes, auxiliando àqueles mais precisados em momentos de “*purgação*”²³⁹ ou até mesmo o ato de vigiar os assentamentos dos Orixás, garantindo que as velas permaneçam sempre acesas durante os Trabalhos (Figura 25).



Figura 25. Alguns dos Pontos iluminados por velas durante os rituais no CAFJ. Na parte de cima, da esquerda para a direita vemos acesos os Pontos de Iemanjá e Oxum. O último ponto aceso é o de Iansã. Fotos: Wagner Lira

²³⁹ As *purgações* são tidas como momentos difíceis, sentidos por alguns sujeitos em estado da *Miração*. Maiores detalhes sobre este fenômeno catártico, assim como as reações corporais e interpretações locais sobre estes processos serão vistos no decorrer deste capítulo.

“Porque os Orixá; os seres de luz eles nem precisa de acender vela e de coisa nenhuma porque eles tão na luz. A gente acende vela, que é para a gente se sentir perto deles! Porque num tá acendendo vela para eles; agente tá acendendo vela pra gente! A luz deles está sempre acesa; porque a gente é muito material e fica nessa coisa de acender vela, mas é porque a gente que tá precisano ser iluminado e não eles. A gente que precisa ter um ponto de luz. Uma vela acesa é a coisa mais linda do mundo e tem uma vela sempre acesa aqui pra Oxalá, que é nosso Pai e Iemanjá que é a nossa Mãe meu fiu! De todos nós e todos os dias é dia de Oxalá; quando o dia nasce é pra Oxalá” (Janaína, liderança do CAFJ).

Os simbolismos das velas e das labaredas imanentes ao *Trabalho do Fogo* no CAFJ, além dos sonhos lúcidos propiciados pela *Miração* e das súbitas incorporações ou *irradiações*, até certo ponto, podem ser interpretados à luz das elucubrações filosóficas trazidas por Bachelard (1999; 2002), utilizando-se de uma “hermenêutica alquímica” para compreensão imagética dos devaneios humanos, segundo ele, propiciados por intermédio da observação fenomênica dos elementos naturais (e seus objetos materializados na forma de terra, água, vento e fogo) em relação com o sujeito (observador ou “*sonhador*”²⁴⁰). Elementos, que, inclusive, personificam as forças imanentes aos Orixás cultuados na Casa de *Mãe Jana*, para quem: “*a terra é de Nanã Buruque. A água se for sargada é de Iemanjá, mai se fô doce é da Oxum. O vento esse é de Iansã, mas o fogo é de Xangô*”. Destes elementos destacamos o fogo, que, com seu brilho e ardor, é percebido por Bachelard (1999; 2002) como poderoso operador imagético. Bachelard (2002), no tocante ao simbolismo das velas, traz a reflexão de que em sua chama repousam “propriedades devaneadoras”.

As chamas dos lumes emanadas verticalmente, em repouso ou a tremular com a oscilação do vento, exigem ao “*sonhador de velas*” – em nosso caso os *afro-ayahuasqueiros* do CAFJ - o exercício da imaginação. Deste encontro da chama com o devaneador, brotam interações transformacionais no nível imagético, onde metáforas transformam-se em imagens vivas, condutoras das experimentações do *sonhador*, pois o brilho da chama pode ser considerado um fio condutor para todas as “*fantasias*”, incluindo àquelas promovidas por enteógenos. Um fumegante filete, que liga o ator aos primórdios da poesia, considerada por Bachelard (2002), um dos redutos da imaginação humana, que antecede a experiência dos atores no mundo.

Sobretudo as “*fantasias de chamas*”, no CAFJ, representariam devaneios de arrebatamento, no sentido em que a chama de uma candeia acesa é plenamente capaz de “*chamar o sonhador*” ao sonho, pois o “*chama*”, impelindo à admiração de sua resplandescência. “*Diante da chama, o sonhador vive em um passado que não é mais*

²⁴⁰ Em nosso caso, este *sonhador* bachelardiano pode ser comparado aos *afro-ayahuasqueiros* do CAFJ.

unicamente seu, no passado dos primeiros fogos do mundo (...) As fantasias da pequena luz nos levam de volta ao reduto da familiaridade” (BACHELARD, 2002, pp.16-19). Em conformidade com tais premissas podemos concordar que mantemos – desde os tempos ancestrais – uma relação transcendental, quando depararmos-nos com chamas de círios. Deste encontro surge um poderoso estado de consciência contemplativo e imanente à nossa espécie, no qual imagens e recordações propender-se-iam à unificação, fazendo com que o devaneador consiga fundir sua experiência sob o pano de fundo das imagens, dos sentimentos, ações e memórias. Desta fusão imagética emergem todas as aventuras possíveis à imaginação do *sonhador* no CAFJ, pois “o diálogo com os Orixás da noite dá ao homem das grandes cidades a parte de símbolo que falta à sua vida cotidiana e que constitui nela mesma uma medicina” (LE BRETON, 2011, p.305).

A chama das velas, ao mesmo tempo reflete a solidão do homem frente ao mundo das coisas do universo em movimento, pois o fulgor da candeia tremula na mais absoluta solidão. Desta feita, o humano *sonhador* não mais divaga em sua solitude, tendo as luzes das velas como companheiras no percurso dos devaneios, clareando a fonte de seus pensamentos, durante epopeias empreendidas entre mundos alternativos, como nos parece ser o caso dos adeptos do CAFJ no decorrer dos *Trabalhos do Fogo*.

Círios que fumegam acabam adquirindo crucial caráter subjetivo, por serem considerados - pelo “sonhador de pequenas luzes” – seres autônomos e vigorosos (BACHELARD, 2002). Segundo o autor, ainda seríamos capazes de nos comunicarmos moralmente com o mundo perante a chama de uma vela, que além de nos acalmar, exige explicação, por meio da oratória dos videntes, ao deslumbrarem suas propriedades “fantasmagóricas” e sobrenaturais. A delicadeza e a “*vida curta*” das luzes fracas dos lumes acesos foram analisadas minuciosamente por Bachelard (2002), considerando o fulgor dos pavios, enquanto fenômenos momentâneos e fugazes. Pontos de luz capazes de serem apagados bruscamente, ao mesmo tempo em que algumas chispas mostram-se hábeis a reacendê-las. A delicada flama dos círios simboliza vertiginosamente a morte e o renascimento, remetendo-nos ao princípio sagrado da verticalidade:

Vida e morte são, em suas imagens, contrários bem distintos (...) no cubículo de um *sonhador* os objetos familiares tornam-se mitos do universo. A vela que se apaga é um sol que morre (...) Todo *sonhador* de vela, todo *sonhador* de pequenas chamas sabe disso. Tudo é dramático na vida das coisas e do universo. Sonha-se duas vezes quando se sonha na companhia de uma vela. A meditação diante de uma chama torna-se, segundo a expressão de Paracelso, uma exaltação de dois mundos (...) E quem brilha bem, brilha alto. Consciência e chama têm o mesmo destino de verticalidade. A simples chama da vela designa bem esse destino (BACHELARD, 2002, pp.30-34).

No Terreiro de *Mainha*, o lumiar das candeias – mediante estado ampliado de consciência - também convida os sujeitos à inventividade desperta pelas imagens depositadas e fundidas em suas memórias nas ocasiões de desvelos coletivos e solitários. O *sonhador* descontente com o mundo sente-se menos solitário na companhia de velas acesas, pois seria “*portanto, na lembrança da boa vela de cera que devemos reencontrar nossos devaneios de solitários*” (BACHELARD, 2002, p.41).

Assim como nós, o autor reflete sobre a relevância imagética das fantasias noturnas de devaneadores, que, junto a uma candeia iluminada encontram-se com tempos pretéritos absortos de significado. Momentos de íntima reflexão, que fazem com que os *sonhadores* olhem para dentro de si – à branda luz de velas – divagando sobre feitos e não feitos daquilo que com eles se passou. No decorrer da fantasia, abrandam-se os movimentos de insurgência e desconhecimento do eu, dando-se espaço ao sentimento melancólico oriundo da congruência de uma “*estranha*” mistura entre razão e desrazão. Nos planos cosmogônicos e imagéticos, confirma o autor, tamanha mistura se mostra crucial nas relações intersubjetivas, pois são, justamente, os devaneios dela oriunda, que nos tornam sensíveis aos sonhos vivenciados por outrem.

No contemplar da incandescência vertical e tremular de filetes de fogo na penumbra; os jogos de luzes, as sombras, as entidades e o pensamento fazem o devaneador do CAFJ adentrar visionariamente no mundo dos antepassados, assim como ele, *sonhadores* de vidas anteriores, sejam os mesmos de carne, osso ou espírito. Momento oportuno de contemplação, que é bruscamente interrompido quando o contraste de cores e luzes dá lugar a uma íntegra e inesperada penumbra. Nestes termos, há uma forte turbulência na contemplação, pois ela deixa de existir se a chama apagar:

(...) no momento em que a chama pisca, eis que o sangue pula no coração do *sonhador*. A chama está angustiada e a respiração no peito do *sonhador* tem sobressaltos. Um *sonhador*, unido tão fisicamente à vida das coisas, dramatiza o insignificante. Para tal *sonhador* de coisa, tudo tem uma significação humana (...) A chama da vela revela presságios (...) Uma perturbação no ápice dos valores da natureza rasga o coração de um *sonhador* que gostaria de estar em paz com o universo (BACHELARD, 2002, p. 50).

O sujeito *sonhador* de candeia tem ciência da subjetividade momentânea da flama, que o acompanha em sua sorrateira divagação notívaga, pois um efêmero animismo o permitiria considerá-la como uma “*criatura criativa*”. Um animismo originário do ato de qualificar antropomorficamente os seres e os agentes do universo, permeado pelo afloramento de uma resplandecência universal. Um sentido de iluminação logo se faz presente nestes estados da consciência, dos quais emana um tipo

de “*luz que rejubila o coração do homem (...) nas fantasias cosmogônicas (...) cada objeto do mundo é um germe do mundo*” (BACHELARD, 2002, p.102).

Para Bachelard (2002), apenas seríamos capazes de nos conhecermos melhor por meio de nossos mais íntimos devaneios. Assim poderíamos finalmente nos tornar *sonhadores* de nós mesmos, entendendo oniricamente os outros como uma consequência de nossa própria compreensão que nos faz – diante dos sonhos e das fantasias – identificar uma unidade dentre os seres, que tal como nós, também sonham e divagam, utilizando-se dos quatro elementos da natureza (terra, água, vento e fogo) para estipularem um cogito hábil à ideação de um cosmos individual e subjetivo.

Nesta perspectiva, encontramos microcosmos dentro de um “ecossistema” onusto de outros “microcosmos ontológicos”, ou - nas palavras de Viveiros de Castro (1996) –, de variegadas “ilhas de subjetividade”. São nestes devaneios, que os espíritos se constroem e se reconstroem, tendo em vista que toda e qualquer mudança de pensamento aparece atrelada a uma reconstrução espiritual (BACHELARD, 2002).

Voltando-nos à concretude das performances rituais do CAFJ, observamos que quando Seu Lima está presente nos *Trabalhos do Fogo*, o *velho andarilho* costuma se manifestar nos rituais, inicialmente, entoando algumas canções próprias e durante todo o rito, emitindo sopros e assobios altos, circulando ao redor da fogueira, fazendo gestos ordenados com os braços, como se estivesse captando as energias circundantes durante a Sessão, neutralizando-as, e expulsando àquelas “*mais danosas*”, retendo a positividade, que precisa “*Imperar*” ao longo do Trabalho. O conteúdo de suas cantigas rememora a importância dos astros, como o sol, a lua e as estrelas, chamando o poder dos mesmos para ordenar a Sessão, pois segundo sua narrativa – após a entoação destes “*chamados*” – os humanos em *Miração* iriam para a morada dos seres celestiais, de modo, a poderem se conectar com esta grande *rede aborígene*.

Além dos assobios e das performances já descritas, Seu Lima também acende as velas apagadas nos Pontos e administra rapé - durante os intervalos - em si e nos outros. Algumas mensagens costumam ser transmitidas por Janaína no decorrer desta fase do Trabalho e que servem para reflexão dos participantes. Os temas escolhidos são os mais diversos possíveis, incluindo – no rol das prelações - temáticas focais como o amor, a família, a responsabilidade, os trabalhos, as amizades, alimentações, “vícios”, além do que, sempre é aconselhado aos participantes aproveitarem os instantes de ampliação da consciência para agradecerem, rezarem, pedirem ao divino, respeitando àquele estado místico adentrado, porém fazendo por merecer essa sabedoria, pondo-a em prática no

seu dia a dia. Nesta fase do rito, ainda é comum o *Aparelhamento* de entidades, que descem de seus panteões para aconselhar e dar passes nos participantes.

Retomando as premissas de Bachelard (1999) - para tentarmos compreender a relevância do fogo e seus devaneios nos ritos do Terreiro - ainda aprendemos que o calor emitido por uma fogueira configura meio eficaz para circulação de explicações tautológicas e imagéticas, que alcançam variados domínios de nossa ontologia, justamente por aguçarem a memória frente à manutenção de lembranças indefectíveis e absortas numa aura de experiências simples e decisivas na vida pretérita dos atores. Por ser considerado, pelo autor, um “agente ultrativo”, o fogo muda as coisas mais rápido do que a própria vida, que caminha rumo à transformação vagarosa, posto que devido ao fato de ser universal, o fogo é sentido enquanto elemento íntimo, habitando naturalmente a alma e o coração dos devaneadores.

Esta “pirofagia epistêmica” bachelardiana nos faz vislumbrar a translocação, no tempo e no espaço, deste complexo elemento da natureza, manifesto dentro e fora dos corpos humanos em suas sensações corriqueiras de ódio, amor, fúria, paixão, delírio ou vingança. Contudo, ele não deixou de mencionar o fogo enquanto um ser social, antes de ser natural, pois se propende à domesticação e ao respeito pela educação prestigiosa e cultural (MAUSS, 2003b), que transmite eficazmente aos seus comparsas, que o fogo é capaz de punir, sem precisar queimar o infrator.

A luz e o calor do fogo são sentidos na solitude da alma de um *sonhador*, cujas labaredas o convidam à contemplação de um êxtase singular, advindo de profundos devaneios, aliás, o que representaria a razão primeva do uso social do fogo. O encantamento causado pela contemplação das labaredas da madeira a estalar em combustão nos pode causar uma sensação inenarrável de bem-estar, uma vez que “*perto do fogo, é preciso sentar-se; é preciso repousar sem dormir; é preciso aceitar o devaneio objetivamente específico*” (BACHELHARD, 1999, p.26).

Fogo que, em sua essência físico-química, já insinua uma tendência à mudança. Na contemplação do fogo, somos arrebatados por um sonho lúcido e dramático, que dilata nosso destino, ao mesmo tempo em que funde o micro com o macrocosmo nos corpos, nos mundos, nas realidades e nos universos possíveis de um complexo “ecossistema ontológico”. A fogueira clama por renovação, assim como nosso *sonhador* de fagulhas e labaredas, que – sob o poder do *Daime* - almeja transformar-se velozmente, tal qual observado nas madeiras e nos gravetos de uma pira em combustão.

Mediante Bachelard (1999), vemo-nos tentados a concordar com a hipótese de que a morte cosmológica do sujeito - ritualmente conduzida à beira do *fogo sagrado* no CAFJ- inicialmente nulifica sua antiga visão de mundo (GEERTZ, 1989), reestruturando-o simbólica e socialmente, além de reposicioná-lo, após os ritos de passagem, nas estruturas sociais (TURNER, 1974, 2005; VAN GENNEP, 2011). Morte simbólica e passagem devem ser vistas aqui, pelo traslado dos atores aos planos alternativos da consciência nutridos em *Miração*. Companheira humana de longas datas, a fogueira e sua alta luz permanecem no Terreiro enquanto símbolos naturais, domesticados pela cultura a indicarem miticamente o destino dos sujeitos em devaneio.

Bachelard (1999) ainda traz consigo a concepção de que os contemporâneos “*fogos de festa*” seriam nada menos do que continuidades cronológicas das fogueiras dos povos tradicionais, tidas como piras sagradas e primordiais. A elas eram conferidas categorias virtuosas de alento, conforto, encanto, repouso, prazer e retomada da saúde. Cúmplice da combustão fugaz da lenha a chamuscar, nosso *sonhador* de fagulhas *afro-ayahuasqueiro* é tomado por uma copiosa sensação de bem-estar, sentida no âmago de sua subjetividade, pois o fogo e seu calor fazem eclodir àquela “*força íntima*” iluminada neste tempo preciso de contemplação, onde a imaginação aguça desejos e fantasias.

Bachelard (1999) constata que na vida tudo é capaz de mudar através do fogo, mesmo porque, este elemento social e natural constantemente é evocado em ritos quando se quer que as coisas mudem rapidamente. Quase sempre, uma beberagem revigorante vem acompanhada do fogo, dando-lhe sustentabilidade existencial e imagética. O reconforto constatado pelo devaneador, ao meditar nas proximidades de uma labareda, é aguçado por “afrodisíacos psíquicos” onustos de propriedades calorosas inerentes àquela “*chama exterior*”. Noutras palavras, as bebidas fortificantes, a exemplo do *Daime*, tenderiam a conflagrar este “*fogo interior*”.

Substâncias que quando ingeridas manifestam especificidades visionárias estimuladas pelo calor do fogo, que reina no âmago do sujeito, que teve sua “*chama interior*” aguçada pelas fagulhas da imaginação. Nestes termos, Bachelard (1999) acredita na imponência do fogo e seu poder curativo, fora o fato do mesmo ser um operador de princípios morais e de visões de mundo.

Consoante às premissas deste autor, podemos compreender a lógica curativa tradicional manifesta em movimentos tautológicos e analógicos, que não consistem, a priori, em ocultar os sentimentos reprimidos, pois buscam justamente o contrário. Estes procedimentos de cura exteriorizam as repulsas do ego - até então inconscientes -

trazendo-as ao plano da consciência e promovendo uma sensação pulsante de mudança. “*Confessar que nos enganamos é prestar uma homenagem mais notória à perspicácia de nosso espírito. É reviver nossa cultura, reforçá-la, iluminá-la com luzes convergentes. É também exteriorizá-la, proclamá-la, ensiná-la. Nasce então o puro gozo do espiritual*” (BACHELARD, 1999, p.151).

No seu raciocínio, o sujeito espiritualizado sentiria um dulcíssimo e estranho prazer nos atos de purificação, pois os mesmos viriam atrelados a luzes e “*forças estranhas*”. É neste sentido, que o fogo assume símbolo e significado de pureza, abatendo o que é considerado impuro das matérias no realçar da produção do “bem”, numa peleja contra o “mal”. O *sonhador* espiritualizado no CAFJ também vivencia uma ininterrupta batalha em tons de luzes, trevas e sombras, ao lado de uma fogueira, onde afloram imagens, sonhos lúcidos e ideias. Local onde o fogo é considerado puro e sacro.

Na imensurável infinidade imagética dos devaneios, a luz espera o espírito, significando o alicerce de todas as *clarividências* espirituais, pois a luz celestial e o fogo interior mantêm uma relação de troca, reciprocidade e interdependência. Os *sonhadores* do Flor de Jasmim, que antes viviam “à luz” das paixões terrestres, quando iluminados pela “*luz celestial*” de seu *ouro do chá*, passam a exaltá-la como “*verdadeira luz*”. Uma “*santa luz*”, que clareia seus caminhos nos mundos místicos e sociais.

10.1.4. O Santo Daime no Terreiro, “chegando para aprumar”

Ao longo do *Trabalho do Fogo* no CAFJ, ainda há pequenos momentos de descanso, entre uma performance e outra. Nestes instantes, considerados “*recreios*”, a Sessão fica “*aberta*” para que alguém faça alguma pergunta, traga alguma música ou mensagem - desde que as mesmas estejam dentro do contexto -, tomem um pouco de café, suco ou chá, utilizem rapé ou até se dispersem para fumar um *pito*, todavia aqui ninguém possa consumir a *Cannabis* durante o *recreio*. Caso alguém extrapole esta regra, Janaína costuma ir atrás do sujeito, manda-o apagar o baseado, dando-lhe lições de moral publicamente, especialmente se o indivíduo for “*da Casa*”, chegando muitas vezes a apreender os “*cigarros ilegais*”, quando a insistência passa dos limites, pois, conforme sua concepção “*a Corrente aberta não pode ser contaminada*”.

“*Eu disse o quê quando a gente ia fechar o Trabalho do Fogo? ‘Meus irmãos por gentileza. Ninguém fume maconha aqui dentro, principalmente os adepto. Enquanto os Ponto da Casa tiverem aceso e o sol não aparecer não fumem; porque vocês vão entrar numa Corrente de espírito de viciado e não é pra ninguém fumar’; mas aí quando num me ouvem é triste, que quando eu digo que tem perigo é porque tem; se não tivesse eu também dizia, mas os espírito de viciado fica só esperano pra se manifestar. E essas maconha vêm uma coisa*

misturada; uma coisa química. Eles diz que maconha num fai mal, mai é porque eles não vê o que o tráfico fai com a maconha” (Janaína, liderança do CAFJ).

O terceiro *despacho* da bebida costuma ser servido mais ou menos duas horas após a segunda dose. Normalmente, poucas pessoas consagram esta derradeira dose do sacramento, apenas àquelas, que, por algum motivo, não tenham sentido a *Força* do *Daime*, ou porventura, queiram Trabalhar “*com mais Firmeza*” na próxima fase do rito, destinada à Linha daimista, momento no qual o grupo canta e baila o Hinário “*o Cruzeirinho*”, do fundador da doutrina daimista Mestre Irineu²⁴¹, sendo o *Trabalho do Fogo* um rito extensivo, que leva em média de 05 a 06 horas para ser concretizado.

As cadeiras são afastadas, os gêneros – inicialmente misturados durante a *concentração* e o entoar dos Pontos da Umbanda – são separados e postos perfilados em alas distintas, face a face, onde cantam e bailam o *Cruzeirinho* madrugada adentro, ainda à beira da fogueira, inspirados na *Força* da bebida, que vem acompanhada pelos Hinos do Mestre, louvados pela cadência de pandeiros, atabaques e maracás, marcando o ritmo da valsa e da mazurca. Labate e Pacheco (2009), assim como outros autores, observaram as matrizes daimistas pelo prisma da “doutrina musical”, mesmo porque seus preceitos morais e litúrgicos são transmitidos oralmente, através de uma atmosfera mística e musical, cujo âmago traria um tom bastante emotivo, poético e visceral.

Letras simples, recebidas e ofertadas pelos seres divinos aos mortais em estado de *Miração*, os Hinos trazem chaves poéticas, tanto para o entendimento dos processos rituais, quanto para a vivência diária dos daimistas (MACRAE, 1992; PACHECO, 1999; REHEN, 2007; LABATE, PACHECO, 2009; MOREIRA; MACRAE, 2011). Canções consideradas sagradas devido à sua origem nas alturas dos pensamentos verticais, ou seja, naqueles recantos poéticos da imaginação, que antecede a ação. Vistos pelo prisma bachelardiano, estas simples canções daimistas cantadas e recantadas - reforçando na mente dos sujeitos os mitos compactuados pelos fiéis - tendem a produzir imagens arquetípicas na *Miração*, transformando a imaginação em “objeto hínico”:

O hino se apodera do ser das imagens, ele as faz de seus objetos, objetos hínicos. É o hino que é o poder sintetizante (...) é preciso escutar os poemas como palavras ditas pela primeira vez. A poesia é uma admiração, exatamente ao nível da palavra, na palavra e pela palavra (BACHELARD, 2002, p.79).

Outra regra importante durante o cerimonial é a de que as sandálias e os calçados depositados inicialmente ao redor da fogueira, só podem ser retirados, quando

²⁴¹ Os “*Hinos Novos*” recebidos pelo Mestre Irineu, anos antes de seu falecimento, passaram a ser denominados de “*o Cruzeirinho*” pelos daimistas. O *Cruzeirinho* representa uma compilação de Hinários referentes aos últimos 14 Hinos recebidos por Irineu Serra e que compõem a parte final do *Cruzeiro*. Outros detalhes estão disponíveis em Moreira e Macrae (2011).

as velas dos Pontos se apagarem; o que, normalmente costuma acontecer apenas no raiar do dia, quando os Trabalhos são dados por “*encerrados*”, momentos nos quais os sujeitos voltam a rezar o *Creio em Deus Pai, a Salve Rainha, as Aves Marias e o Pais Nossos*. Uma Sessão considerada produtiva acontece apenas quando os participantes se “*comportam bem*”, buscando atingir uma mesma *Força* e intenção. Os atores precisariam ficar concentrados e unidos, ao cantar e *Bailar* juntos ao redor do *fogo sagrado*. Quando todos compactuam da mesma sintonia e vontade; mostram desde o início humildade, ao tirarem os sapatos e sandálias²⁴², ficando descalços para sentir a “*vibração da terra*”. Coisa que não parece ser comum neste Terreiro, que costuma encarar Sessões ditas localmente enquanto “*carregadas*”, turbulentas e muito cansativas, por serem “*trabalhosas*”, devido à “*falta de humildade*” e *comportamentos indevidos* de determinados *Aparelhos*, tal como foi descrito no capítulo anterior.

Ainda é comum sensações de mal estar, acompanhadas por náuseas e vômitos, por alguns classificados como “*peias*”. Durante a *peia* – embora tal fenômeno seja mais conhecido pela denominação “*purgação*” ou “*ensinamento*” - é sempre aconselhado que o sujeito não sinta nojo do corpo, pois, para que os processos de limpeza funcionem é preciso que os *Aparelhos* prestem atenção aos mucos e excrementos expelidos pelos seus organismos, pois eles dizem muitas coisas a respeito do comportamento alimentar, etílico ou àqueles relativos ao uso de outros psicoativos por parte do sujeito.

As “*impurezas do corpo*” são expelidas, basicamente, na forma de vômito, lágrimas, catarro e até mesmo flatulências e fezes; coisas e assuntos bastante comuns no território, especialmente quando a tônica é a purificação e a limpeza corporal e espiritual²⁴³. Excrementos e barulhos corporais antes, durante e depois das Sessões são tidos como coisas comuns em suas mais variadas formas de manifestação, desde roncoss nas barrigas, bocejos, arrotos, choros, flatulências, vômitos, escarros, pigarros, até urinas e diarreias. Processos naturais de *limpezas*, nos quais os sujeitos são convidados a se conhecer melhor, não tendo aversão pelos seus corpos, que aqui “*passam a falar*” (DOUGLAS, 1998; 2012; LE BRETON, 2003; 2006; 2011; CSORDAS, 2008).

“Então tem matéria que tem que botar pra fora; que o Daime atua mermo nos ponto do corpo que tá precisano. Pra mim funciona assim; eu vomito logo umas 04 vez; quase me mijo toda e me seguro nas planta para mode num cair; o negócio de ontem mermo foi forte; por Jesui. Eu digo porque eu passei por isso tudo e assim; como eu passei muito tempo dando passe nos outro eu recebi um recado de uma pessoa aqui que foi assim: ‘olha. Você fica dando passe nos

²⁴² Espontaneidade apontada como nada comum, especialmente, dentre o público feminino visitante.

²⁴³ Aqui também jamais poderíamos nos esquecer das premissas de Douglas (1998; 2012) sobre as relações mantidas entre símbolos corporais e estruturas sociais.

outros na frente do fogo. Você sabe que você tá pegando essas energias todas pra você? Você vomitou demais no Trabalho por causa dessas energia'; eu digo: 'que nada. Eu vomitei porque as energia tão dentro de mim merma; num tem nada a ver com as energia do irmão! Eu sei o que eu faço, sei o que eu tou passando'; então eu sei que aquilo ali que eu botei pra fora era meu. Por que eu vou dizer que foi sua energia? Não! Você tem que saber; se for dos outro, claro; você tem a consciência de que é, mas se for sua você tem que assumir. Depois outro disse pra mim: 'Jana. A gente que é dirigente num pode tá vomitando na frente de visitante, nem na frente dos irmãos; porque tá desequilibrando a Corrente e a gente tem que mostrar que a gente não faz limpeza e se for fazer tem que fazer afastado, que é pra num mostrar fraqueza'; e quem sou eu pra num demonstrar fraqueza? Quer dizer que a Força age nos outro e em mim não é? E desde quando é fraqueza a pessoa fazer limpeza?'" (Janaína, liderança do CAFJ).

"Eu hoje só fui no banheiro uma vez, mas foi assim; nem foi (fezes) mole, sabe? Não era de diarreia não; foi normal, como se tivesse no dia de fazer e eu fui e fiz normalmente. Mas quando você entra numa experiência que na hora você acha ruim, mas não é ruim; uma experiência de purgação, que é para te curar. Aí você mentaliza coisas boas e as coisas boas começam a surgir, deixando de lado as mazelas, mas se você precisar ver suas mazelas; se isso vai te engrandecer de alguma maneira; você tem que ver de todo jeito. Eu tenho umas reações que você se transporta para outro lugar, né? E às vezes eu fico me perguntando o que é esse outro lugar? Seria alguma coisa que você viveu na vida passada? É uma clarividência? Às vezes eu fico assim nessa dúvida, mas eu acho que essas dúvidas fazem parte da eterna busca do espírito" (Véinha, adepta do CAFJ).

"Tem gente que vomita, né? Que golfa e tudo mais! Eu já vomitei e golfei muito, mas hoje em dia minha purgação é quase sempre por baixo! Eu tive uma caganeira triste esses dias (risos), mas foi tudo embora graças a Deus; porque eu tava podre e dei uma cagada fedorenta depois de tomar esse Daime (mais risos) que eu posso te dizer que limpou até minhas tripa. Porque assim; tem gente que num consegue, né? Eu pelo menos, dessa vez, consegui chegar a tempo no banheiro" (Painho, adepto do CAFJ).

Estes ensinamentos são encarados como *"faxinas urgentes"*. Situações tais, que os *Aparelhos* precisam enfrentar frente à busca da *purificação* e do *aprendizado*. A importância da limpeza, da pureza e da cura física e espiritual dos organismos é uma praxe no discurso destes *afro-ayahuasqueiros*. As patologias são vistas aqui, tendo suas origens no plano material, mas também, o *Aparelho* pode possuir *"feridas espirituais"* decorrentes do uso inadequado da matéria, proveniente de *"vícios"*, rancores, sentimentos de inveja e ou ciúmes, egoísmo, insegurança, má alimentação, mas também a *matéria* pode ter sido alvo de *flechas* e *setas* místicas lançadas por *malcumbeiros*.

Mediante a lógica de *Mainha*, os Trabalhos com o *Daime* seriam essenciais para que os espíritos aprendam sobre si mesmos ao longo de cada Sessão, na tentativa de errarem cada vez menos durante suas vidas cotidianas. Neste sentido, a *purga* e a *limpeza* promovidas pela ingestão do chá são vistas enquanto social e espiritualmente benéficas, pois assim Janaína reafirma: *"melhor vomitar e se cagar aqui dentro do que fazer merda lá fora"*. Após o despertar de si, o adepto pode, então, despertar para os outros, estejam os mesmos vivos ou não, durante o aflorar da mediunidade:

"Depois de se conhecer, depois que o Aparelho é consciente de si, do espírito. Procurando errar menos e viver bem com ele mermo; aí é que ele pode pensar

em cuidar dos outros vivos enquanto estão vivo e fazer caridade. Já os morto a gente deixa pra cuidar quando desencarnar” (Janaína, liderança do CAFJ).

No CAFJ, detectamos que os participantes – desde lideranças, adeptos e visitantes - são submetidos a contínuas *purgações* ao longo dos Trabalhos. Estes merecidos “*castigos purificantes*”, muitas vezes são tidos como decorrentes da desatenção dos *Aparelhos* relativa ao descumprimento das mensagens astrais, obtidas pela ingestão do *Daime* em *Miração*, mas também pela transgressão de interditos transmitidos pelas entidades *Aparelhadas* nos médiuns da Casa. Normalmente estes comunicados místicos envolvem a mudança nos hábitos alimentares, à redução e o abandono de “vícios” e demais “*atitudes indevidas*”. Condutas vitais frente à manutenção da qualidade de vida, que envolve os cuidados com o corpo e com a saúde. Estes conselhos pretendem-se também à manutenção das relações e redes intersubjetivas, seja nos âmbitos familiares, mas também religiosos e profissionais.

No desenrolar dos processos rituais, alguns atores, como já dissemos, atravessam “*passagens difíceis*” vistas como o “*lado escuro da Força*”, pois a *Miração* não proporciona ao ayahuasqueiro apenas mandalas, luzes e paisagens deslumbrantes, trazendo, em alguns momentos, uma proposital penumbra e instantes de reflexão frente a um delicado aprendizado corporal e individual. Às vezes os ensinamentos precisam ser reforçados e transmitidos “*brutalmente*” pelo “*Daime professor*”, mormente quando os “*alunos*”, mostram-se rebeldes ou desatentos aos conteúdos morais dos aprendizados (LIRA, 2009a). Ao desobedecer as Forças do astral “*daonde vêm todos ensinamentos*” o daimista sabe que a *peia* vem para limpar e apurar (SILVA, 2002).

Fenômeno que no Flor de Jasmim é visto pela lógica da benemerência, a *purgação* ocorre quando os corpos expulsam matérias e excrementos contendo “*energias trevosas*”. Um *merecimento* que aqui é visto como um sinal sintomatológico de que algo “*não vai bem*” na vida, no espírito e no organismo dos sujeitos, que têm a oportunidade de evitar tais reações adversas, caso prestem atenção nas coisas feitas cotidianamente. Novamente nos deparamos com símbolos, sanções e sensações rituais, que ligam os corpos humanos aos planos espirituais, religiosos, cósmicos e sociais, como foi antes sinalizado por Douglas (1988; 2012) e Geertz (1989).

Relembrando que a emergência destas *purgações* nas esferas culturais ayahuasqueiras surge como um fenômeno universal, seja nas civilizações indígenas ameríndias ou dentre ritos de curandeiros vegetelistas - onde a ayahuasca também é conhecida como “*la purga*” – seja nas religiões ayahuasqueiras brasileiras e suas

dissidências. A *purgação* surge como elemento constante na narrativa de atores e autores imersos nestes peculiares universos místicos.

A substância parece impor aos seus consumidores um cuidado especial com a vida reverberado pelo carinho com o mundo, incluindo os seres da natureza e as entidades sobrenaturais. Tudo isso vem agregado a uma mudança de atitudes individuais e coletivas. Segundo os interlocutores do Flor de Jasmim, isso permite ao adepto da Casa atingir uma conduta condizente à entrada nos “*Encantos sagrados*”. Tal conduta surge acompanhada pela capacidade do “*aluno*” de pôr em prática os ensinamentos favorecidos no astral, pela ingestão do *Daime*, e ou, pelos conselhos das entidades, que descem ao Terreiro nos Trabalhos para a caridade. Naturalmente aqueles discípulos mais “*teimosos*” recebem uma “*punição*”, um *castigo carinhoso*; um *merecimento*.

A lição parece ser proporcional ao tempo de vivência do discípulo no Terreiro de Mãe Jana, onde “*a lapada é certa naqueles que sabem mais*”. Conforme os depoimentos, o chá tende a mostrar um erro na vida da pessoa por várias vezes, a partir de várias *purgações*, sendo uma mais “*severa*” do que a outra. Os *merecimentos* só acabam, quando o indivíduo aprende com os erros, não voltando a persistir nos mesmos.

Após esses momentos turbulentos, o sujeito sente-se renovado e mais aliviado, pois a *purgação*, aparentemente, esclareceu a origem de seus infortúnios e demais dificuldades vivenciados pelo ator no seu dia a dia. “*Errar menos*” e “*viver bem*” nas suas vidas diárias, que são sofridas e tumultuadas por natureza, neste paraíso natural, onde a labuta é uma constante, de modo que os atores não abrem mão de certos prazeres, que podem e devem ser desfrutados com consciência pelos *Aparelhos*, desde que determinados hábitos e desejos não afetem a vida dos sujeitos, nem a de terceiros:

“Quem quer ser santo? Tu quer ser santo? Eu merma não; até porque pra ser santo tem que morrer ou matar, né? Eu num tenho vocação pra mártir. Quero viver muito, rir, criar meus filhos, tomar meu Daime, cuidar dos meus neto, bisneto. De vez em quando tomar minhas (cachaças) temperada e fumar meu pito. Pra quê eu vou sofrer pra ser santo se eu sei que num sou nada? Sou só um feto na vida espiritual. Mai eu vou chorar é? Óia esse menino; eu vivia chorano na minha vida toda. Vivia chorano por causa de macho, por causa da cachaça, por causa da miséria da cabeça dos homi e num me resolvia de jeito nenhum. Óia; num me resolvia e só fazia chorar. No dia que eu comunguei essa bebida ela só me fez o bem! Ela me mostrou que a vida é festa então Terreiro é festa esse menino! Tu já viu Terreiro sem anarquia, sem festa e sem algazarra? Tem disso não. Se vier coisa ruim a gente amarra, exorciza e bota pra fora; mai depois que passa a situação a gente fica rindo; porque eu vou chorar é? Essa bebida me ensinou a ser alegre. A viver rindo, mas com responsabilidade né? Com muita responsabilidade” (Janaína, liderança do CAFJ).

Eis o segredo do “*aluno ayahuasqueiro*” no Flor de Jasmim. Atitude que curiosamente encontra-se em desacordo com o ideal de santificação e do “*êxtase*

beatífico”, como vem sendo trazido até então pela literatura a respeito das religiões tradicionais ayahuasqueiras. Aqui, acredita-se, que o ser humano veio encarnado para cumprir uma missão, não significando dizer que por isto ele tenha que sofrer ou se abster de certos prazeres devido à sua missão, que pode ser cumprida na vida com alegria e uma “*pitada de anarquia*”, outra “*pitada de seriedade*”, mas o fato é que aqui tudo também gira em torno da festa. No terreiro encontramos atores que afirmam consumirem um pouco de álcool, desde que com responsabilidade, controle e consciência. Outros se assumem enquanto fumantes, mesmo sabendo dos riscos e supostos males provocados por estas e outras substâncias. Alguns costumam sentir constantes *purgações* devido ao excesso de psicoativos no corpo, até chegarem à decisão de largar o álcool, a maconha, o cigarro, a cocaína e, em alguns casos, o *crack*, além de substâncias tóxicas não psicoativas²⁴⁴.

10.2. Apuros, oblações e sociabilidade na confecção do “ouro do chá”

Os *Feitios* no Terreiro de *Mainha* acontecem nos meses destinados aos Orixás Iemanjá (fevereiro), Ogum (abril) e Iansã (dezembro), além do preparo oferecido a São Miguel em setembro. Nestas cerimônias – que duram quatro dias seguidos, nos quais poucas quantidades de *Daime* são obtidas – a irmandade garante sua autossuficiência na produção do chá. Os adeptos acreditam que as energias, tanto das entidades cultuadas nestes meses, quanto das pessoas presentes são transmitidas ao *Daime* em cozimento:

“O Feitio de Iemanjá a gente fai em fevereiro. Já o de Iansã a gente sempre fai no mês de dezembro. Tem São Jorge (Ogum), que a gente fai em abril. De São Miguel quando dá a gente fai em setembro. E não são muitos ao longo do ano; só alguns até porque Feitio exige muito trabalho. Se eu pudesse fazer e tivesse gente me ajudano a plantar e a fazer o chá eu gostaria muito de fazer um Feitio para cada Orixá, mai deixa assim mermo do jeito que tá. Está muito bom o chá que a gente tá tirano. Então eu gosto de tirar um *Daime* na época de Ogum, que é pra pedir proteção e cura. Faço Feitio no mês de Iemanjá. São Miguel; proteção e cura. Então eu gosto muito de fazer o Feitio naquelas datas que tão se cultuano em vários lugares esses seres porque forma uma Corrente de energia forte e pelo o que eu já senti eu vejo quano é tirado nessa Corrente; sai melhor. Ele sai com a energia mais apurada” (Janaína, liderança do CAFJ).

O chá é confeccionado de modo improvisado e artesanal em fornalhas erguidas em alguma fogueira do *camping* sempre alimentadas por lenhas e gravetos obtidos mata adentro. Aqui, também evidenciamos fortíssimas lógicas pragmáticas e simbólicas envoltas dos *Feitios*, pois além dos mesmos abrirem e fecharem ciclos anuais de produções de pequenas quantidades do chá destinadas às entidades, por meio de um “sacrifício vegetal”, tais ritos trazem implícita a representatividade destas entidades

²⁴⁴ Assunto que será melhor abordado nos próximos capítulos, onde nos deteremos aos tratamentos fomentados no Terreiro destinados às patologias, dentre as quais evidenciaremos o abuso e a dependência em psicoativos.

específicas, que recebem suas oferendas durante os festins. No decurso destes exaustivos Trabalhos; à Iemanjá, Ogum, Iansã e São Miguel são proporcionados, além do chá confeccionado, orações, prendas, velas e até mesmo cortejos, como é o caso da “Festa de Iemanjá”, concretizada no Terreiro e sacramentada no mês de fevereiro, após a *abertura* do primeiro Feitio do ano, que é destinado à “Rainha do Mar” (Figura 26).



Figura 26. Cortejo e oferenda destinados à Iemanjá no mês de fevereiro, durante o “Feitio da Rainha do Mar”. Fotos: Wagner Lira.

As oferendas aos santos e Orixás, no geral, apresentam-se na forma de frutas, flores, mel, velas, fitas coloridas, perfumes, tabaco e o próprio *Daime*. Quando o *Feitio* é ofertado a Ogum, São Miguel e Iansã não existem cortejos, contudo orações e pedidos costumam ser declamados à estas entidades, tidas enquanto guardiães do Terreiro. Os chás produzidos nas *Correntes* de Ogum, São Miguel e Iansã trariam as respectivas atribuições de Força e de limpeza da *Corrente*. Já o *Daime* tirado na “*Corrente de Iemanjá*”, traria propriedades maternas, sendo, por muitos, considerado um “*chá mãe*”.

Os festins dos Orixás têm início prontamente no Terreiro com a preparação da beberagem, que vem sequenciada de toda a estruturação ritualística prescrita nos *Trabalhos do Fogo*, ou seja, o *Feitio* é “*oficialmente aberto*” à noite e ao redor das fornalhas - onde o *Daime* encontra-se em cozimento – quando os fiéis permanecem em momentos de *concentração* (após comunhão do primeiro *despacho*), cantos do Ponto da Umbanda (após consagração da segunda dose do chá) e Hinários e *Bailados* daimistas (após consagração do terceiro *despacho*, para quem assim o desejar), onde se canta e se *Baila* o Hinário o *Cruzeirinho* em torno das panelas em cozimento.

10.2.1. Do plantio às panelas na fornalha

Verificamos, que nos sistemas doutrinários daimistas (Alto Santo e ICEFLU), da Barquinha e udvistas a beberagem é confeccionada ao longo de cerimoniais complexos e bastante ritualizados. Nas Linhas daimistas, estes Trabalhos são intitulados *Feitios*, enquanto os *Preparos* são fomentados pelos udvistas. Nestas religiões, os procedimentos são feitos artesanalmente, utilizando-se de marretas de madeira para

bateção dos cipós. No ICEFLU e na Barquinha verificamos distinções de gênero, onde apenas homens podem lidar com o *Jagube* e o cozimento do chá, enquanto as mulheres ficam limitadas ao tratamento das *Rainhas*. Ainda segundo Labate (2004a) e Lira (2009a), os grupos ayahuasqueiros que são autossuficientes na produção do chá – como nos parece ser o caso do CAFJ – mantêm uma relação particular com as plantas, valorizando seu cultivo autossustentável e o posterior “*extrativismo consciente*”.

No tocante aos rituais de *Preparo* nos sistemas da União do Vegetal, Andrade (2002) sinaliza para a limitação física deste “sagrado vegetal”, que, de fato, não estaria disponível para toda a humanidade, posto que o mesmo seria dependente do cultivo, do domínio, da vontade e da produção essencialmente humanos. Um sagrado, que, no entanto, se propende ao estímulo de um “deus objetivo”.

Uma religião cuja prosperidade depende da produção de determinada planta corre sérios riscos de submeter o homem ao plantio; de ter como critério para reconhecer a presença de Deus no homem somente o esforço que este faz para contribuir com a produção material desta planta (ANDRADE, 2002, pp.65-66).

Na UDV, os ritos de *Preparo* relembram aos adeptos os exórdios episódios daquilo, que é identificado como um passado mítico, para os fiéis, tido como não suprimido nos tempos desencantados da contemporaneidade (ANDRADE, 2002; LABATE, 2004a; RICCIARDI, 2008; LIRA, 2009a; LOPES, 2009). Os *Preparos* udvistas conjuram as potências universais hábeis às reatualizações sônicas emanadas pelos *vegetais de poder*. O *Preparo*, antes de tudo, “*prepara o udvista para a vida*” (LIRA, 2009a). No *Preparo* da União, também vislumbramos fenômenos relevantes voltados, ao mesmo tempo, à sociabilidade, à convivência e à confraternização.

As lideranças – durante o extensivo rito – podem observar mais de perto as condutas e intenções dos demais adeptos (RICCIARDI, 2008). Em tais cerimoniais identificamos um forte intercâmbio de ideias, sujeitos e substâncias, onde hodiernos laços de amizade são concretizados, assim como as antigas relações são reafirmadas em torno da manufatura do chá. Labate (2004a) e Ricciardi (2008) afirmam que na UDV não há divisão de trabalhos nos mutirões de acordo com os gêneros, embora as incumbências sejam distribuídas entre os comparticipes, de acordo com suas aptidões.

O *Feitio* do sacramento, na lógica dos frequentadores do Terreiro do CAFJ, tem seu início muito antes do ato de macerar cipós e separar folhas para depois cozinhá-los em panelas de alumínio nas fornalhas improvisadas em fogueiras no *camping*. Na verdade, como já sinalizamos, existe, principalmente dentre as lideranças, uma substancial relação afetiva com o plantio do *Jagube* e da *Rainha*, sendo inclusive, toda a

agricultura desenvolvida no Centro de caráter orgânico. Janaína e Batista trabalham excessivamente na enxada para cultivar não só as *plantas de poder*, mas também as hortas e os jardins erguidos ao longo de toda propriedade (Figura 27).

“O Jagube e a Rainha graças a Deus é nosso e somos abençoados por tudo isso. A gente Trabalha assim; é autossustentável. É independente. Aqui não se comercializa o Daime, mas alguns irmãos que vem dão uma contribuição que é para ajudar no Centro, mas é para irrigação das planta, das horta e dos jardins. E também pra luz, pra defumação, as vela e as coisa que se compra. E as planta aqui meu amigo para desenvolver é uma novela; primeiro que é tudo orgânico. As plantas aqui se desenvolve no braçal e você tem que aguardar todo o dia. A folha tem que aguardar todos os dias e os Jagubes de vez em quando; um ano quando ele tá na muda, depois ele já pega força. Aí já é capaz dele tirar água da terra; aí depois de dois ou três anos já pode tirar um pedaço do cipó para fazer um Feitio. E lá na Amazônia é diferente. As planta lá nasce mais rápido do que aqui, que aqui a gente tem muito problema com as folhas que tem o mar e o sal do mar dificulta o desenvolvimento delas. Já o cipó não! O problema do cipó é controlar as praga e saber cortar ele para fazer o Feitio, senão ele ‘sangra’ e tem que ser cortado todo, mas o cipó pega força; ele vai subindo, mas a folha é bem mais difícil; tem que aguardar; aí tem que cavar buraco para mexer na terra e elas ter força para crescer com adubo orgânico” (Batista, liderança do CAFJ).



Figura 27. Jardins e hortas orgânicos cultivados por Janaína e Batista no CAFJ. Fotos: Wagner Lira.

Greganich (2010) observa a relevância dos procedimentos agrícolas, que permeiam o imaginário daimista, neste caso, referindo-se às Igrejas do ICEFLU, onde a agricultura teria forte significância na vida dos adeptos, especialmente, devido ao fato de ser considerada uma extensão dos contatos entre o homem e a natureza. Uma relação vista enquanto complementar as experiências agregadoras propiciadas pelo uso do *Daime*. Para a autora, o convívio do daimista com a terra e as plantas produz um sentimento de arrebatamento e satisfação, sendo a agricultura tida como a mais concreta das participações dos mortais no ciclo de vida e morte que os rodeiam. Ao interagir com a ordem dos astros e da natureza o sujeito, que pratica a agricultura, reestrutura sua vida pessoal e social.

E, na medida onde essas “Leis da Vida”, que se impõe ao homem, no exercício da atividade agrícola, na maior parte de seu cotidiano, são a expressão da vontade divina, o trabalho da terra toma sua significação espiritual: ele é, ao mesmo tempo, celebração da natureza, onde se manifestam à grandeza e o poder divino, e a colaboração ativa do homem à Criação (GREGANICH, 2010, p.160).

No CAFJ, Janaína não congela²⁴⁵ o *Daime*, após a obtenção do sacramento, de modo que o *Feitio* e a estocagem procuram seguir, até certo ponto, o “modo tradicional” daimista. Antes de tudo, adeptos, lideranças, visitantes e demais colaboradores, quando presentes nestes festins, organizam-se em mutirões voltados aos trabalhos estruturais exigidos pela feitura do chá. Tais mutirões, involuntariamente estabelecidos nos *Feitios* do Terreiro, costumam ir além da complexa manufatura do *Daime*. Normalmente as pessoas fazem o que podem nos Trabalhos, dentro de suas limitações. Vez ou outra o auxílio pode ser solicitado verbalmente, porém, apenas em casos urgentes, como, por exemplo, pegar lenha dentro da mata a qualquer hora da noite ou do dia; colher e macerar cipós; limpar e alimentar a fornalha; colher e lavar as folhas; mexer panelas em cozimento; retirá-las no momento certo da fornalha; lavar as panelas usadas; preparar outro material para ser cozido; além de lavar pratos, varrer e faxinar a Igreja, limpar os banheiros e a cozinha comunitária e garantir alimentação para todos.

Trabalhos que, aliás, iniciam-se uma semana antes, quando Batista e Janaína encarregam-se de juntar parte da lenha necessária ao abastecimento da fornalha, finalizando-se apenas quando a última panela é retirada do fogo. Ir até a mata com machados e facões nada amolados, além de carros de mão, com defeitos nas rodas, para aquisição da lenha, talvez represente um dos primeiros “*sacrifícios*” deste Trabalho.

No dia do *Feitio*, horas antes da *abertura oficial* - que sempre acontece na madrugada de lua cheia - os participantes empenham-se na colheita do *Jagube* e da *Rainha*, que repousam dentro da mata. Os cipós são cuidadosamente escolhidos, sendo sua retirada dificultosa e delicada, tendo em vista que as fibras nodosas do *Caapi* enroscam-se nas galhas doutras árvores mortas, ou vivas, porém com lianas entrelaçadas em seus caules e raízes. O momento é de extrema cautela e atenção para não danificar nem os *Jagubes*, que não podem ser retirados de uma vez, nem tampouco as árvores ainda vivas, que servem de suporte aos mesmos. Os cipós são cuidadosamente colhidos, mediante o comando de *Mainha*, que, de cima das árvores, manuseia o facão e indica, para os de baixo, qual parte do “*Cipó Rei*”²⁴⁶ pode ou não ser extraída (Figura 28).

Desta forma, inúmeras galhas são cortadas, de modo que as ramificações das lianas podem ser trazidas para baixo, às duras penas, onde são partidas, enfeixadas,

²⁴⁵ Atitude atrelada às frequentes quedas de energia elétrica na localidade. Na lógica de Janaína, caso falte energia e o *Daime* esteja congelado a Casa corre o risco de ter todo o estoque da bebida comprometido.

²⁴⁶ O “*Cipó Rei*” é o maior cipó do *Império* dos *Jagubes*. Dele brotam as ramificações compostas por pequenos cipós, que são cuidadosamente cortados para a realização do *Feitio*. O corte tem que ser preciso para não danificar o *Jagube Rei* e, conseqüentemente, todo o *Império* da Casa.

armazenadas em carros de mão e conduzidas pelos participantes até alguma moringa, para serem deixadas de molho na água e posteriormente lavadas, escovadas e selecionadas frente à maceração, antes do cozimento das mesmas junto com as folhas da *Rainha*, que também são colhidas no pequeno *Reinado*, por Janaína, Batista e demais participantes, incluindo seus filhos mais novos Miguel e Catarina.



Figura 28. Janaína colhendo Jagubes no *Império* do Flor de Jasmim. Foto: Wagner Lira.

Analisando o *Feitio* no Alto Santo, Cemin (2002) demonstra que a confecção do *Daime* também é iniciada com os Trabalhos, que acontecem dentro da floresta. O daimista tradicional precisa passar por quatro fases primordiais no desenrolar do preparo: a coleta dos cipós na mata, a limpeza das *plantas sagradas*, a maceração de cipós e o trato com as folhas, para, enfim, a bebida ser cozida e colhida. Na Linha do Mestre – e de certa forma também no CAFJ – o *Feitio* segue estes mesmos princípios, incluindo os “*Trabalhos na mata*”, sendo, de fato, “*o lugar onde tudo começa*”.

Da floresta vem o alicerce das concepções daimistas, uma vez que deste *espaço sagrado* é extraído o material, que compõem o sacramento. No caso do Terreiro de *Mainha* – e também no Alto Santo, como demonstrado por Cemin (2002) – as plantas são coletadas na mata da Casa, embora no CAFJ elas não estejam em seu habitat natural, estando os adeptos cientes de sua origem amazônica, pois as plantas, aliás, pelejam diariamente para adequar-se às características ecossistêmicas nordestinas (LIRA, 2009a). Em se tratando do Alto Santo afirma Cemin (2002, p.360):

A floresta demarca a noção de espaço sagrado, povoado de seres espirituais que protegem todas as formas de vida. Nesse espaço simbólico, espiritual, a figura feminina assume grande importância. Foi a *Rainha da Floresta* quem delegou a missão para o Mestre Irineu. A floresta foi, ainda, palco de seu aprendizado iniciático. Ir à mata assume sentido especial, é mais que o encontro da atividade urbana com a rural, é o encontro com a fonte primeira de todo o Trabalho.

Ir à mata para colher cipós e folhas é embrenhar-se no *território sagrado*. Aqui, sobretudo, concretiza-se um constante rito de passagem, no qual os atores precisam

empenhar-se naquilo que estão fazendo, demonstrando “*Firmeza*” na matéria e no pensamento. Os devotos procuram ajustar-se consigo e com a natureza, que pulsa ao seu redor. No CAFJ – assim como no Alto Santo estudado por Cemin (2002) – os “*coletores*” constantemente pedem licença aos *Encantados*, considerados “os verdadeiros espíritos da natureza”, encarnados em plantas e cipós. Cada ida à mata também representa aquisição de maturidade e confiança do sujeito frente ao grupo, no qual visitantes, adeptos e lideranças vão se aprofundando nos segredos da bebida.

Porém, no Terreiro de *Mãe Jana* – contrariamente ao Alto Santo²⁴⁷ – os *Feitios* são realizados em noites de lua cheia. Ainda na Linha do Mestre, homens também tratam das folhas, embora as *Rainhas* sejam limpas a seco, sem o uso de água, apenas acariciando-as uma por uma, removendo possíveis detritos e resíduos. No Alto Santo, os cipós, tais quais as folhas, também são limpos a seco, utilizando-se de facas para remoção das cascas e demais impurezas. A limpeza do material – conforme Cemin (2002)– adquire caráter prático, mas também simbólico, uma vez que os daimistas acreditam que no ato da limpeza, o “*bem*” é separado do “*mal*”. Por ser sagrado e ter vida e personalidade própria, o *Daime* não admite “*ser feito de qualquer maneira*”.

No CAFJ, a maceração do *Jagube* pode acontecer dentro da Igreja do Terreiro, ou no espaço anexado ao lado da cozinha comunitária, que nos dias comuns funciona como um redário (Figura 29). O cozimento da bebida também não tem lugar fixo para acontecer, sendo escolhidas as áreas de fogueira no *camping* (Figura 30).



Figura 29. Processo de maceração dos *Jagubes* nos *Feitios* do CAFJ. Fotos: Wagner Lira.



Figura 30. Espaços no Terreiro destinados ao cozimento do *Daime*. Fotos: Wagner Lira.

²⁴⁷ Cemin (2002) indica que os *Feitios* na Linha do Mestre são realizados em noites de lua nova.

Os pedaços de cipós, ainda na moringa, são escovados, retirando-se o excesso de impurezas da casca do vegetal. Enquanto uns raspam cautelosamente as lianas com pequenas facas serras, outros se dedicam à bateção excessiva dos *Jagubes* já raspados e limpos. Os homens maceram o cipó com marretas e tocos de madeira até obterem suas fibras mais finas. As *Rainhas*, quase sempre, ficam sob a incumbência das mulheres, que as acariciam e lavam-nas em água corrente. Na ausência de mulheres, o processo de coleta e lavagem das folhas também é realizado por homens, assim como mulheres podem macerar cipós e mexer as panelas do chá em cozimento, inexistindo, aqui, qualquer tabu de gênero, no concernente à produção da bebida (Figura 31).



Figura 31. No CAFJ homens preparam as *Rainhas* e mulheres mexem panelas de *Daime* nos *Feitios*.
Fotos: Wagner Lira.

As folhas, depois de coletadas, são cuidadosamente separadas de seus pequenos talos, amontoando-as num grande balde de plástico e bacias para serem lavadas. Normalmente são os homens quem se revezam na bateção do *Jagube*, desde sua raspagem minuciosa, até a maceração mais grosseira, que culmina na desfibração de todo o *Caapi*. Para isso servem os grandes troncos como bases para a maceração, enquanto as marretas, também de madeira, são utilizadas para golpear o *Jagube* nodoso, até desfibrá-lo da maneira mais fina possível. Segundo os adeptos, não é preciso aplicar às marretas muita força, sendo eficaz a manutenção de um movimento sincrônico e certo de cima para baixo, de modo que “*com jeitinho*” – porém ainda deixando calos de sangue nas mãos dos maceradores - o *Jagube* nodoso vai se transformando em fibras mais finas, manualmente esmiuçadas por crianças e mulheres.

A bateção estende-se por mais de sete horas, o que faz tornar a marreta cada vez mais pesada, ferindo as mãos dos novatos, formando calos e escoriações. Na panela, o calor da fornalha soma-se à concentração necessária para não haver erros ou problemas quaisquer que possam prejudicar a qualidade do *Daime*. Entretanto, apesar de todo o sacrifício, o *Feitio* apresenta-se para a irmandade como uma verdadeira festa (CEMIN, 2002, p. 363).

Enquanto isso, os participantes vão cantando Pontos e Hinários. O macerar dos cipós segue o ritmo das músicas entoadas, seja durante a maceração, mas também ao redor das panelas, onde o *Daime* encontra-se em cozimento. Quando os sujeitos se

cansam de cantar, o som do Batista encarrega-se de romper o silêncio dos Trabalhos. Essa “*forma tradicional de tirar o Daime*” é um dos temas do discurso de Janaína:

“É tão diferente né? Lidar com ele (Jagube) tratar dele, cuidar, plantar a mudinha dele e vê crescer, e a gente colher e ter ele assim na mão! É bem melhor do que um processador para processar Daime? Sem pegar com carinho? Eu não sei como esse povo²⁴⁸ consegue ser tão automático com o Daime”.

Notamos que neste território existe uma extrema valorização frente aos cuidados em “*manter a tradição de tirar o Daime*”, embora inúmeros tabus daimistas venham sendo rompidos no histórico do Centro. Aqui, os devotos procuram seguir, na medida do possível, em conformidade com a tradição daimista de produzir o chá, seja plantando as próprias plantas, colhendo-as de modo consciente, pensando no posterior bem estar dos *vegetais sagrados*, mas também buscando reduzir ao mínimo os possíveis danos, que possam vir a acometer outras árvores, nas quais as lianas ficam enroscadas. Neste contexto não há coisa “*mais triste*” do que o “*sangramento*” de um cipó, ou o comprometimento fisiológico de outra planta sadia a ele agregado²⁴⁹. Um “*cipó sangrando*” – secando por ter sido “*mal cortado*” ou “*mal manejado*” durante uma colheita – para Janaína é “*o mesmo do que ver um filho doente*”. Assim também ocorre com as folhas de *Rainha*, que costumam sofrer com o clima, o solo e a salinidade locais.

10.2.2. Uma alquimia de fogo, plantas, água e amigos

Nas fomalhas artesanais há espaço para o cozimento simultâneo de 02 a 03 panelas de *Daime*. Normalmente os *Feitios* estendem-se pelas madrugadas, manhãs, tardes e noites, pois assim que acessa a fomalha do Terreiro não pode ser apagada, cabendo aos participantes do ritual um revezamento contínuo nos Trabalhos a serem feitos. No estalar da lenha na fomalha, os adeptos da Casa – estejam fazendo o que estiverem ao longo do Trabalho– suspendem momentaneamente as atividades, saudando Xangô (“*Orixá do fogo*”) ao verbalizarem a expressão: “*Caô meu pai Xangô*”.

Mormente, como resultado do *Feitio*, o Terreiro consegue extrair em média de 03 a 04 litros de *Daimes* “*bem concentrados*” e advindos de inúmeras horas e dias de fervuras, que se estendem entre sequências de cozimentos, apuros e trocas de líquidos nas panelas da fomalha, com o objetivo de obter-se um chá o mais concentrado possível. Antes de ir ao fogo, as panelas de alumínio são abastecidas com camadas de

²⁴⁸ Aqui novamente a interlocutora se refere aos grupos que colhem e maceram o cipó durante o *Feitio* de forma, para ela, “*artificial*”, ou seja, utilizando-se de ferramentas sofisticadas, tais quais serras elétricas, panelas de pressão e forrageiras para macerar e cozinhar folhas e cipós.

²⁴⁹ A própria madeira, que serve como lenha para a fomalha só é obtida a partir de “*lenha morta*”, encontrada e cortada rusticamente mata adentro.

cipós desfibrados, junto com certa quantidade de folhas (que varia de acordo com a disponibilidade de cipós e lenhas para combustão), acrescentando-se bastante água²⁵⁰.

As primeiras panelas contêm de 70 a 80 litros do material ainda não cozido (Figura 32). Cada uma dessas “*panelas virgens*” permanece no fogo durante mais de 07 horas, quando o cozimento é extraído, obtendo-se um “*Daime de primeira ordem*”.



Figura 32. Preparação das panelas antes do primeiro cozimento no *Feitio* do CAFJ. Fotos: Wagner Lira

Na panela, agora é adicionada mais água com folhas de *Rainha*, para aquisição de um “*Daime de segunda ordem*”. Os *Daimes* são extraídos, esfriados e estocados noutras panelas ou bacias de acordo com suas ordens de cozimento. É comum que cada *panela virgem* passe por 03 cozimentos seguidos, cada qual levando em média de 07 a 08 horas de fogo. Assim, o *Feitor* obtém, de início, 03 tipos de chás distintos, com potencialidades díspares e que são testadas nos sujeitos, ao ingerirem diferentes extratos recém-colhidos na “*boca da fornalha*”:

“O processo é complexo; o cozimento pra tirar o extrato e aí já joga pra outra panela; que o que tirar de uma já passa pra outra e aí já vai baixando com a (adição) de folha. A gente só tira concentrado e dessa vez vai ser melhor porque tem mais folha, que esse é o problema; tem que ter muito mais folha; quanto mais folha melhor, porque o Daime fica ‘mel’ e dá mais Miração. Porque tem todo um processo. Que tem o primeiro cozimento e aí depois eles vai graduando. Porque tem o primeiro; aí o primeiro cozimento, que tira o extrato; ele já joga pra outra panela e joga folha. Só que ele tem que aproveitar de novo o cipó da primeira panela; aí joga de novo água e a panela faz 02 ou 03 cozimento e vai passando e vai apurando com folha, mas o processo não pode parar até ter cipó; enquanto tiver cipó tem que ir apurando e cozinhando; daí a sabedoria de saber cruzar os cozimentos e apurar e dosar as folha. Mas depois que extrai todo o xarope; aí pode botar folha e abaixar o chá no fogo, que aí vai concentrando e também tem muito mistério do que eles (Feitores) vão recebendo durante o preparo; que eles recebe as instrução. Aí de 80 litros; eles baixa pra 40 e de 40 baixa pra 30. E aí de 30 baixa pra 20; de 20 pra 10 e de 10 pra 03 ou até 01 litro. De 80 litros você pode baixar pra 01 litro” (Batista, liderança do CAFJ).

²⁵⁰ No CAFJ notamos que a concentração de cipós nas panelas costuma ser superior à de folhas, que vão sendo acrescentadas com o desenrolar dos cozimentos.

Os *Feitores*, precipuamente Janaína e Seu Lima, convocam os participantes para testarem a potencialidade de seus primeiros cozimentos. Àqueles que aceitam o chamado são ludicamente chamados de “*cobaia do Daime*”, pois os *Feitores* observam as experiências do sujeito (com o *Daime* recém-colhido) e que são – na maioria das vezes - verbalizadas, de modo a servirem como termômetros ideais frente à condução dos futuros cozimentos da bebida. Caso o chá esteja “*forte*” ou “*fraco*” as *cobaia*s encarregam-se de sinalizar suas reações aos *Feitores* em seus Trabalhos de reger, ordenar e apurar líquidos, que fervilham em diferentes panelas na *fornalha* (Figura 33).



Figura 33. Fornalhas acesas do CAFJ durante a produção do *Santo Daime*. Fotos: Wagner Lira.

Ao passar por todos os cozimentos possíveis, outras *panelas virgens* são preparadas na sequencia, onde outros materiais são processados. Novos *Jagubes* passam a ser desfibrados, assim como outras folhas de *Rainha* são colhidas e adicionadas, até que todo o material disponível seja processado, cozido, apurado e colhido seu extrato, que passa a ser armazenado naquelas panelas e bacias junto aos outros cozimentos anteriormente obtidos. Contudo, no Terreiro de *Mainha* o *Feitio* não pare por aí!

Nos *Feitios* da Linha daimista e nos *Preparos* dos Núcleos udvistas tradicionais, normalmente, os Trabalhos de obtenção do chá encerram com estas primeiras concentrações (CEMIN, 2002; RICCIARDI, 2008). O apuro da bebida - tal qual feito no Terreiro de Janaína e em outros novos grupos ayahuasqueiros (LIRA, 2009a) - inclusive, seria mal visto pelo campo religioso, uma vez que os “*velhos grupos*” colhem o chá destes primeiros cozimentos, obtendo doses consideradas fortes, médias e brandas, segundo eles, propriedades doadas pelos Mestres fundadores e os seres astrais, que regem a “*ciência do preparo*”, não podendo ser alteradas pela mão humana, pois

devem ser servidas, tais quais recebidas, ou seja, sem apuros da beberagem, tidos como formas “*inadequadas*” de manusear o chá, intervindo no “espírito da coisa” a circular por este sistema dadivoso (LA ROCQUE COUTO, 1989; 2002; CEMIN, 1998; 2002), pois a influência nas suas concentrações iniciais costuma ser vista pelo prisma da “*adulteração do sagrado*”, chegando a ser qualificada enquanto uma suposta transformação do chá numa “*droga*”.

Há várias explicações para a lógica dos apuros nos Centros dissidentes. Sem dúvida a primeira delas é de ordem prática, tendo em vista a dificuldade que estas novas unidades encontram para obter suas *plantas sagradas*, de modo que durante um *Feitio* nada pode ser desperdiçado, sendo o material processado até as últimas possibilidades de apuração, onde é adicionado, aos cozimentos colhidos inicialmente (aos *Daimes* de primeira, segunda e terceira ordens), mais folhas e ou mais cipós *virgens*, concretizando-se novos cozimentos, mudando líquidos de uma panela para outra, no intento de reduzir ao máximo a concentração dos líquidos em combustão. Para tal, muita lenha, água e folhas de *Rainha* precisam ser utilizadas.

As lideranças do Terreiro optam pela confecção de *Daimes* apurados nas formas de “*mel*” ou “*semi-mel*” (denominados “*Abelhinhas*”), mas também em formas menos concentradas, onde são chamados de “*Simancóis*” e “*Brandinhos*”; todos eles destinados a pessoas, situações e ritos específicos. Possuir *Daimes* com distintas concentrações, neste território, empodera ainda mais estes curadores, que destinam “*o remédio preciso ao paciente*”²⁵¹. No CAFJ, o apuro e a graduação do chá são medidos “*no tato*” por Janaína ao adicionar, ou não, mais folhas e cipós aos cozimentos. Neste ínterim, vislumbramos panelas entrando e saindo da fornalha, assim como água, folhas, e cipós, que vão sendo acrescentados à bebida em cozimento. E assim, a alquimia do “*Daime da Casa*” vai sendo processada na base da intuição, do improviso e da *clarividência*, uma vez que na *boca da fornalha*, os *Feitores* recebem instruções dos seres divinos:

“*Já teve Feitio aqui que eu tirei 16 litro bem apurado e foi ótimo; tirei o Daime ‘semi-mel’, mas isso é quando tem muita lenha e muita folha, mas tem Feitio mermo que dá 03 litro do ‘mel’, que aí é mais concentrado. Mai num faço muito Daime. O Daime que nós tira é suficiente pra Corrente. Então o Daime é forte. Cada panela dessa dá uns 03 litro concentrado*” (Janaína, liderança do CAFJ).

O apuro do chá no Terreiro se apresenta de forma complexa, consistindo numa constante passagem dos líquidos borbulhantes de uma panela para outra na fornalha. Todas elas ficam posicionadas no fogo, seguindo a ordem de cozimento e

²⁵¹ Nos próximos capítulos retornaremos à discussão desta temática, quando buscaremos compreender às lógicas inerentes a estes chás concentrados no modelo de tratamento do Flor de Jasmim, que será demonstrado a partir da experiência dos atores e suas trajetórias biográficas.

potencialidade. O ideal é fazer com que todos os cozimentos atinjam um “*grau máximo*”, mesmo que, para isso, sejam misturados líquidos “*muito fortes*” e “*muito brandos*”. Como o objetivo dos *Feitores* é o de baixar o nível da água nas panelas ferventes, então é preciso regular a combustão da lenha no interior da fornalha e a mistura dos líquidos entre panelas em todos os cozimentos, para obtenção de um chá “*forte*”, que possa ser servido em doses diminutas, porém bastante visionárias²⁵².

Quando as panelas são retiradas da fornalha, consecutivamente mais lenha precisa ser repostada. Antes disso, o interior da mesma costuma ser limpo, utilizando-se de um ciscador, com o qual os participantes puxam as brasas menores junto com as cinzas de dentro da fornalha e com uma pá acumulam o carvão nos carros de mão, que são despejados noutras fogueiras do Terreiro. Enquanto isso, mais lenha vai sendo preparada e adicionada à fornalha, para que outras panelas possam ser postas em cozimento, pois “*o fogo jamais pode apagar*”. O *Daime* apurado, mormente, é extraído a partir da redução dos líquidos em cozimento nas panelas.

Desta feita, os *Feitores* se revezam na *boca da fornalha*, mexendo panelas - com algumas cuias presas por arames a cabos de madeira – a continuamente transferir o *Daime* em cozimento de uma panela para outra, devido à necessidade de apuração dos chás. A atividade leva horas e dias até as panelas atingirem o ponto ideal para serem retiradas do fogo, cuja bebida é esfriada, colhida da panela e ligeiramente engarrafada, utilizando-se de garrafas *Pet*, mas também se reaproveitando alguns vasilhames de vidro. Assim que engarrafado o *Daime*, os recipientes são guardados na casa de Janaína.

10.2.3. Os tipos de *Daimes* do Flor de Jasmim

Durante o *Feitio* do *Daime* no Terreiro de Mãe Jana, a produção do chá na forma de “*mel*” e de “*semi-mel*” aparece como atividade recorrente nos Trabalhos dos *Feitores*. Esse tipo de *Daime* -concentrado e de consistência coloidal- foi pioneiramente denominado por seu Lima de *Abelhinha*. Um “*mel do astral*”, que é considerado uma ayahuasca mais potente e promotora de experiências suaves e meditativas, acompanhadas de projeções imagéticas tridimensionais (Figura 34).

²⁵² A obtenção de chás “*mais apurados*” - como vimos no quarto capítulo - é uma das estratégias terapêuticas da clínica peruana *Takiwasi*, cujos trabalhos são voltados diretamente à *desintoxicação* e tratamento de usuários abusivos e dependentes em psicoativos. Informações sobre o modelo *Takiwasi* estão disponíveis nos escritos de Mabit (1992; 1995; 2002), Böchemeier (2012), Labate (2011) e Ricciardi (2013). Quantidades “*fortes*” de *Daime* também são servidas aos *pacientes* do modelo terapêutico brasileiro do Céu Sagrado, tal qual trouxemos durante o sétimo capítulo. Outros detalhes constam nos escritos de Mercante (2007; 2009; 2013), Labate *et al.* (2009) e Volcof *et al.* (2012).



Figura 34. Seu Lima nas fornalhas do CAFJ produzindo o “Daime Abelhinha”. Fotos: Wagner Lira

O *Abelhinha* do velho Lima e sua potencialidade expansiva, visionária e curativa surgem enquanto tônicas constantes nos depoimentos dos frequentadores dessa Casa. O nome do chá advém do fato de que o Seu Lima, durante uma *Miração*, teria interagido com uma entidade do plano astral manifesta na forma de uma pequena abelha:

“Ela (a abelha virtual) era como se fosse de ferro ou aço. Sei que ela tinha 02 óio e cada óio tinha vários óios e todos ele oiando pra mim. Lembro que ela era verde também; um verde metálico eu acho! Ela tinha umas patinha bem feitinha; bem articulada e era como se fosse um robô abelha, mas não era um robô não. Eu sabia que num era. Aquilo era coisa mermo sagrada. Coisa da floresta mermo e aí eu deixei ela interagir comigo” (Seu Lima, colaborador do CAFJ).

No auge desta *Miração*, a abelha teria ensinado Seu Lima a produzir o *Daime* com aqueles efeitos diferenciados e sentidos por praticamente todos os seus consumidores. Ele afirma e reafirma como a abelha o transmitiu este segredo – diga-se de passagem, para ele único - de produzir um chá, cujas propriedades não se evanescem com o tempo ou com o local de administração. Sua propriedade seria independente até mesmo da pessoa que o estiver administrando, desde que a mesma aja com “*responsabilidade*”, pois seria preciso que o *Aparelho* tenha “*discernimento*”, faça parte da *Corrente*, compactue da *clarividência* e tenha experiência para produzir o *Abelhinha*, administrando-o com confiança, assim como o fazem Janaína e Batista no CAFJ.

Na interpretação do Lima, a peculiaridade deste chá - cuja fórmula e o jeito de fazer foram transmitidos pelo “*inseto do astral*” – traria eminentemente consigo as propriedades almejadas pelos próprios *Feitores*. Lima brinca ao dizer que o *Abelhinha* é como um *CD* de músicas, que eles haviam “*gravado*” (preparado o chá durante o *Feitio*) tendo a experiência um começo, um meio e um fim por eles pré-determinados:

“A forma de fazer ele ninguém faz não. Eu só passo pra Nêga Jana e pro Baiano pela consideração que tenho por eles, mas isso é uma receita minha e ninguém copia. Mas aí ele (o chá) sai do jeito que eu quero, mostrando a você sua vida todinha e quem você é perante o criador” (Seu Lima, colaborador do CAFJ).

Na fomalha é exercido um cuidadoso trabalho para a coleta do *Abelhinha*²⁵³, que consiste na parcimônia e na tentativa de não desperdiçar uma gota sequer deste “néctar do astral”. As gotas do coloide amarelado vão caindo lentamente da panela para uma garrafa *Pet* ou vasilhame de vidro, por intermédio de um funil de alumínio. As mãos são utilizadas, por Seu Lima, Janaína e Batista, para acelerar o processo de descida do chá concentrado. Inclusive o velho aconselha seus ajudantes a passarem os dedos na panela e depois levarem-nos à boca. Logo que as gotas do *mel* são degustadas, os consumidores afirmam sentir uma forte dormência na língua; sensação orgânica, que se apresentaria como um dos primeiros sinais de que o *Abelhinha* foi “feito corretamente”.

Os atores indicam que ao mesmo tempo em que é amargo, o chá aparenta ser doce, daí sua denominação de *mel*, além do que, por ser muito concentrado, apresenta-se na forma de uma geleia. Podemos defini-lo como uma resina coloidal, que, ao ser consumida, demora certo tempo para descer do copo. A dificuldade maior de ingestão surge mediante a lentidão, na qual esta geleia desce garganta abaixo. Contudo, uma característica específica do *Abelhinha* parece ser a de atuação direta no organismo do sujeito, pulando etapas de possíveis *purgações* orgânicas e psíquicas, fazendo com que o consumidor atinja mais rapidamente o plano de consciência almejado.

Neste sentido, o *Abelhinha* assume papel crucial frente aos Trabalhos de cura da Casa, embora não seja o único *Daime* a ser servido na *Corrente* do Terreiro da *Madrinha da Enxada*, que também conta com a presença de chás mais brandos e suaves, que recebem nomes sugestivos. Aqui ainda temos o “*Daime Simancol*” e o “*Daime Brandinho*”, beberagens menos concentradas, mas que também apresentam poderosos poderes clarividentes e visionários. *Simancóis* e *Brandinhos*, mormente, são obtidos em *Feitios*, nos quais há escassez de lenha e de folhas de *Rainha*, pois apenas a abundância de ambos nos ritos de preparo permite a aquisição do *Abelhinha*.

A experiência propiciada pelo *Daime mel* – afirmam os consumidores - não demora muito para “se apresentar” como experimentado frente à ingestão de outros tipos de *Daime*, menos concentrados, e que exigem uma absorção mais lenta do organismo para a emergência do efeito visionário. Daí as possíveis náuseas e *purgas*

²⁵³ Na lógica das lideranças, este seria um chá “*poderosíssimo*”, cuja distribuição deve ser controlada e dosada “às colheradas”, por se tratar de um “*remédio sagrado*”, destinado a casos urgentes, como, por exemplo, Trabalhos de desobsessão, curas físicas, psíquicas e espirituais, além dos tratamentos destinados à recuperação de usuários dependentes em psicoativos.

experienciadas por alguns, após a consagração de *Simancóis* e *Brandinhos*²⁵⁴. A *purga* também costuma ser controlada durante o preparo do chá, tendo em vista o equilíbrio – administrado por parte do *Feitor* – no tocante à adição ou não de folhas nos cozimentos, na tentativa de equiparar com as porções de *Jagube* em cozimento.

Se há excesso de cipó e escassez de folhas no *Feitio*; o chá trará em si propriedades purgativas. Quando a panela é consideravelmente abastecida com folhas de *Rainha*, a experiência tende a acontecer sem muita *purgação*, a não ser que o sujeito esteja de fato precisando de uma *limpeza* ou de uma *faxina urgente*. Já no caso do *Daime* concentrado na forma de mel, a absorção orgânica aparenta ser mais rápida, tendo em vista que em menos de 10 minutos - após a ingestão do *Abelhinha* - os interlocutores afirmam já estarem sentindo seus efeitos.

No decorrer dos dias destinados aos *Feitios*, adeptos e visitantes do Terreiro ficam hospedados em barracas no *camping* ou se acomodam no atelier do Batista para curtos momentos de descanso. Durante os festins, os filhos dos participantes ficam instalados na residência da Janaína, ou nas barracas junto com os pais, de modo que no CAFJ sempre tem criança no Terreiro. Notamos que o efeito do *Daime* - ingerido em doses *brandas* pelos *Erês* - parece aguçar ainda mais a imaginação e os sentimentos de alegria e euforia compactuados pela meninada, de forma que eles ficam ainda mais ativos, brincando, correndo, cantando, pintando, banhando-se na piscina e dançando dentro da Igreja, na cozinha, no atelier e por toda a mata.

Quando vai se aproximando o dia de encerramento do *Feitio* – normalmente na madrugada do sábado para o domingo -, justamente, na fase do rito, na qual todo o material já foi processado, os cozimentos apurados e o *Daime* engarrafado, a irmandade ainda prepara a “*Panela dos Erês*”, feita com o restinho do material de todo o *Feitio*. Para a confecção deste *Daime* é elaborado, junto com os infantes, um pequeno Trabalho, que precisa ser supervisionado pelos adultos, por mais simples que pareça ser, pois envolve maceração de pequenos pedaços de cipós com ferramentas de madeira, além do aproveitamento do resto das folhas cortadas e lavadas por meninos e meninas.

“*Nenhum pedacinho pode ser desperdiçado*”. Esse seria um dos objetivos práticos da *Panela dos Erês*, porém, permeiam nesta pragmática, nuances simbólicas fortíssimas frente ao entendimento da lógica desta tradição peculiar, assim como suas

²⁵⁴ Na verdade, esta lógica não costuma ser exata, uma vez que na prática, observamos sujeitos acometidos por *purgações* ao tomar o *mel*, assim como outros, que se “*sentem bem*” com a ingestão do *Simancol* e do *Brandinho*. Na concepção dos atores, as experiências com o *Daime* são misteriosas e não se repetem, pois parecem depender da condição física, psíquica e espiritual do *Aparelho*.

formas aparentemente eficazes frente os fatores de proteção e prevenção, como vistos em nosso oitavo capítulo. Aliás, também é preciso manter os infantes ocupados durante os dias e noites de *Feitio*. Quando preparada a *Panela dos Erês* vai à fôrnalha numa panela menor, logicamente sob a supervisão dos adultos.

Vez ou outra alguma criança vai ao fogo e mexe a panela, mas elas nunca ficam por muito tempo na fôrnalha sem a supervisão dos pais. Normalmente o “*chá dos Erês*” passa menos tempo no fogo, sendo considerado *brando* e potente, uma vez que a bebida teria captado as “*energias positivas*” das crianças envolvidas na sua confecção. Mormente o *chá dos Erês* é servido aos mesmos, embora seja solicitado por muitos adultos, noutras ocasiões, quando esta suposta tranquilidade das crianças precisa ser “*acessada*”, para que os adeptos resgatem seus sentimentos infantis, tais quais a alegria de viver e a imaginação, que seriam aguçadas após o consumo do *Daime dos Erês*.

10.2.4. Espargindo libações. O “*sacrifício vegetal*” no Flor de Jasmim

Como já indicamos a Linha espiritual estipulada por Janaína não admite oferendas às entidades com base em sacrifícios animais. Convém aqui ressaltar a hipótese que mantemos a respeito da lógica do “sacrifício vegetal” nesta Linha *afro-ayahuasqueira* e que, de certa forma, reconfigura simbolicamente as oferendas sacrificiais bastante comuns, principalmente, às práticas ritualísticas do Xangô, do Candomblé e da própria Umbanda contemporânea. O sacrifício e as oferendas destinados às entidades evocadas nesta Casa de *Umbandaime*, pelo que ouvimos e presenciamos em campo, constam desde o início do histórico do grupo; a partir do momento em que as lideranças e os adeptos do Terreiro se dispuseram a fundar um Centro independente, mantendo as plantas e colhendo-as de modo sustentável.

Um sacrifício primordial, que precisa passar por constantes testes e provações. O *Feitio* representa, aqui, sobretudo, a essência maior deste sacrifício. Um sacrifício, cujo ritual costuma apresentar-se enquanto socialmente agregador.

Do *Feitio* sai a “*bebida sagrada*”, que é a base fundamental dos Trabalhos espirituais realizados pelo Centro. A alegria e a satisfação são visíveis em todos, e os sacrifícios apresentam-se pequenos perante a dimensão e significado que o processo de *Feitio* representa (...) É grande o regozijo, quando o *Daime* é “ofertado”, ainda durante o *Feitio*, ocasião em que o “*Daime novo*” é submetido à apreciação e à comprovação de sua qualidade (...) (os adeptos) conversam amenidades como uma grande família, com brincadeiras, casos, piadas e relatos de experiências obtidas na vida espiritual (...) Este reconhecimento entre iguais (...) reforça a sociabilidade interna à irmandade (CEMIN, 2012, pp.364-365).

Então que venham – durante a coleta e o preparo do *Daime* - os cupins carnívoros, os mosquitos e as formigas assanhadas da mata. Que venham os calos e

escoriações nas mãos, assim como a lenha a ser cortada, enfeixada e posta em combustão. Que venham as panelas, o fogo, o calor e a mistura dos elementos. Que venha a *alquimia sagrada*, acompanhada do sono, do cansaço, do suor e das trocas de panelas. Que venha o carvão e suas altas temperaturas. Este seria o “*verdadeiro sacrifício*” exigido pelas “*forças da natureza*” aqui cultuadas. Que se renovem as alegrias deste Terreiro no desenvolvimento de mais um *sacrifício* humano e vegetal, cujos chás são obtidos e ofertados às entidades homenageadas nos festins. No final de cada *Feitio*, o cansaço é explícito nos semblantes dos participantes, porém a vontade de Trabalhar para obtenção do sacramento parece superar provações e limitações:

“Eu gosto é de ver o fogo, bater o cipó até sair ferida da mão! E quando se fala em sacrifício pensa logo que sacrifício tem a ver com sangue de bicho; mas aqui a gente num trabalha nessa linha de oferenda. O sacrifício da gente é diário. É cuidar das pranta, é cuidar das pessoa; é abnegar certas coisa em prol do irmão, que tá precisano. Isso pra mim já é um sacrifício; já é uma oferenda. Tu quer sacrifício maior do que o trabalho que dá para fazer esse chá? Até chegar na garrafa e tomar? Existe oferenda melhor do que o ‘ouro do chá’, que a gente produz? Mas essa coisa de sacrifício minha gente! O sacrifício é feito todo dia! Todo dia do pobre trabalhador é um sacrifício” (Janaína, liderança do CAFJ).

Os festins de preparo do *Daime* representam, para o povo do Terreiro, momentos únicos de sociabilidade, solidariedade e dádiva advindos dos dias de convivência. Fenômenos, que, aliás, permeiam todas as irmandades ayahuasqueiras, sejam as mesmas recentes ou tradicionais (LA ROCQUECOUTO, 1989; 2002; CEMIN, 1998; 2002; ANDRADE, 2002; RICCIARDI, 2008; LIRA, 2009a). No CAFJ, cada um traz consigo alguma contribuição alimentar desde pães, bolachas, queijos, salgados, cafés e bolos, até peixes, frutas, carnes e verduras. Além do que, é estabelecida uma taxa de R\$ 80,00 individuais para a manutenção dos Trabalhos, incluindo alimentação e hospedagem para aqueles que fiquem no *camping*. Os que não se hospedam no Bacurau²⁵⁵, doam aquilo que podem doar para o andamento estrutural destes Trabalhos.

A festa no Terreiro só termina, quando as últimas panelas são retiradas. Neste momento, as gargalhadas de Seu Lima e de *Mainha* - em suas danças, denominadas por eles de “*saravadas*” – podem ser ouvidas de longe no ecoar de toda a mata. Nos finais dos *Feitios*, sempre permeia no Terreiro o sentimento de festa e alegria, pois afinal, mais uma “*obrigação*” foi cumprida, restando-os o sossego e a calma. Detectamos ser o *Feitio* um relevante fato social, visto que representa momento único de união, encontro e confraternização de amigos. Um dado que consideramos significativo frente à

²⁵⁵ Como parece ser o caso dos moradores locais.

observação - e posterior degustação - das comidas ingeridas no Terreiro, principalmente nos trabalhos de *Feitio*, é o fato das mesmas serem muito ricas em calorias e proteínas.

Aqui podemos fazer algumas reflexões, no que tange aos estudos de Boltanski (1984) sobre o uso do corpo nas classes populares, além de também destacarmos outras elucubrações desenvolvidas por Motta (1979; 1982; 1998) a respeito da distribuição e do consumo de proteínas e calorias nas religiões provenientes de camadas ditas subalternas, em seu caso, o Xangô recifense. Primeiramente Boltanski (1984) – observando populares franceses - nos indica que as classes subalternas buscam alimentar-se de nutrientes calóricos e proteicos, tidos como fortificantes e revigorantes, perante uma suposta concepção de sustentabilidade do corpo. Por isso, a recorrência na vida de tais atores de “*comidas que dão sustança*”. Para o autor, a ingestão destes alimentos, que “*revigoram*” daria aos pobres a sensação corporal de força e de energia.

Já Motta (1979, pp.257-261) considera que a vida nas cidades seria “selvagem” para os pobres e demais “marginais urbanos”. Em sua lógica, *outsiders* imersos em situações vulneráveis, onde vigorariam a pobreza, a incerteza e o risco, propender-se-iam à adesão em religiões promotoras de transe e êxtase, que buscam impor a ordem no caótico mundo cotidiano. Neste contexto é que Motta (1979) identificou, nos cultos dos subalternos, uma portentosa oferta de alimentos, que continha implícitos significados místicos e práticos. O autor identifica, sobretudo, nas religiões espíritas populares um meio eficaz dos desafortunados adaptarem-se às condições citadinas, procurando suprir as necessidades afetivas, econômicas e alimentares, que assolam suas famílias.

É neste sentido – perante a lógica de Motta (1982) – que são fomentados modelos de reciprocidade consciente ou inconscientemente, estando os sacerdotes sempre revestidos de poder na distribuição e redistribuição de símbolos e dádivas (“mais valia sagrada”), que envolvem oferendas ricas em calorias, proteínas e demais recursos básicos. Grupos de culto “*que, em troca proporcionam ao devoto certa segurança contra o desemprego e as formas extremas de privação*” (MOTTA, 1982, pp.53-54). Crer em santos e Orixás representa a manutenção de contatos e contratos com as entidades e com a Casa; o que não deixa de executar papel prático na vida dos atores, uma vez que o mecanismo da troca advinda da devoção estimula intercâmbios entre humanos e almas, por intermédio de contratos diretos (MOTTA, 1998, p.151).

Fugindo de qualquer tipo de materialismo simbólico, podemos, até certo, ponto afirmar, que todos os rituais no Terreiro do Flor de Jasmim - porém, em especial os *Feitios* realizados nessa Casa *afro-ayahuasqueira* - parecem também servir como forma

voluntária e involuntária de reciprocidade e trocas de dons, incluindo a cura e o assistencialismo, mas também a maximização de proteínas e calorias, perante a distribuição de alimentos que contenham “*sustança*”. Aqui os *outsiders* – como sinalizado por Motta (1979; 1982; 1998) no Xangô - também encontram refúgio e proteção, quando se mostram empenhados na doutrina, respeitando o local, exercitando a humildade e aos poucos adentrando no espírito de coletividade, trocando e retribuindo dádivas, numa forma peculiar de aprendizado entre homens, folhas, *Encantados* e cipós.

O Trabalho de Feitio é “*pesado*” e precisa ser concretizado com vigor. Daí o cardápio bastante variado das refeições, que incluem desde sucos e saladas, até feijão, arroz, macarrão, charque, outras carnes gordas (guisadas, assadas ou grelhadas), macaxeira, cuscuz, ovos, leite, pães, peixes, galináceos, muitas bananas, milho, inhames, sopas, pirões de mocotó bovino, feijoadas, muito café, tabaco e água. Os atores acreditam que “*sem o auxílio da matéria, o espírito não funciona*”, estando o devoto sempre bem alimentado antes e durante os *Feitios* no Flor de Jasmim²⁵⁶.

Janaína sempre aconselha aos participantes manterem boa alimentação e o descanso necessários, além de alertá-los para o fato de que as coisas não podem ser feitas às pressas ou com “*má vontade*”, mesmo porque, na concepção local, a alquimia do *Feitio* vai além da junção de folhas e cipós em cozimento no fogo tendo - enquanto complemento dos ingredientes vegetais e minerais – a absorção da essência dos bons pensamentos, do sentimento de união, amizade e alegria. Um “*sacrifício benéfico*” feito pela irmandade para a concretização deste festim ayahuasqueiro intitulado *Feitio*. O chá produzido, nesta grande festa de comunhão e solidariedade, tem as propriedades de um tipo de “*água de amigos*”, que se esforçam em reciprocidade e mutirão, no intuito de Trabalharem para “*se beberem*”, consagrando um *Daime*, cujas propriedades relacionam-se com as energias circundantes nos momentos de sua produção.

No final dos processos de confecção do chá, os comparticipes do CAFJ, em comunhão, conseguem extrair uma bebida que contém, ao mesmo tempo, *Força* e *Poder*, tanto mágico, quanto espiritual. Cemin (2002, pp.379-381) – inspirada por Mauss (2003a) – reflete sobre o espírito intrínseco ao *Daime*, tal qual o “*Tonga*” e o “*Mana*” presentes em sistemas tradicionais de prestações e contraprestações. Trazendo estas reflexões para os Trabalhos com o *Daime* realizados no Terreiro de *Mainha*,

²⁵⁶ Este dado contraria as premissas encontradas no Alto Santo e em outros Centros da ayahuasca, uma vez que dietas específicas costumam acompanhar o preparo do chá, como, por exemplo, a “*dieta da macaxeira insossa*” instituída miticamente por Mestre Irineu e que, até os dias atuais, é comum nas Casas do Alto Santo. Outros detalhes encontram-se disponíveis em Cemin (2002) e Moreira e Macrae (2011).

podemos concordar com Cemin (2002), quando ela afirma ser o *Daime* animado por este espírito de coisas, pois como corpo divino representa produto espiritual. No imanente animismo - de nosso sonhador bachelardiano de velas no CAFJ - as coisas adquirem vida, seja o fogo, mas também a água, o vento, a terra, os Orixás, as plantas, as pessoas e seus devaneios, no interagir das coisas em profusa transmutação (BACHELARD, 1999; 2000; INGOLD, 1990; 1991; 2000; 2002; 2004; 2006; 2012)

Cemin (2002) demonstra, que todos os cerimoniais daimistas trazem implícitas concepções de magia, que, aliás, teria sua origem na “*mata sagrada*”, onde repousa, por excelência, o “*poder doutrinador*”. Aliado à bebida circula o “espírito do *Daime*”; uma força invisível, mas que estrutura e fomenta a *Corrente*, que, no nosso caso, é denominada *rede aborígene*. O *Daime* vincula-se à irmandade, mas a irmandade também se vincula ao *Daime*; um elo profundo, que para Cemin (2002), é estabelecido mediante contato e contrato de coisas animadas e almas. Desta feita, quando as coisas e seus espíritos são lançados à circulação àquele que doa o *Daime* agrupa-se ao receptor, a quem é propiciado *Mirações*, *ensinamentos* e curas. O receptor, por sua vez, sente profunda necessidade de retribuir estes primores, aliando-se ao grupo e suas lideranças, buscando auxiliar os “chefes”, assim como, render obediência aos poderes da natureza, que lhes exige lealdade, firmeza, paciência e doação. Assim, o último donatário fecha “*um ciclo de doação, criando, ao mesmo tempo, as condições para o reinício do movimento de doação e recebimento; processo contínuo, cuja cadeia não pode ser quebrada impunemente*” (CEMIN, 2002, p.381).

Como coisa viva e sagrada – transubstancializada na intenção de seus *Feitores* – aqui, o *Daime* também se propende ao ingresso dos mortais nos desconhecidos planos metafísicos e espirituais existentes paralelos à realidade ordinária (material), embora sua eficácia esteja associada às potencialidades curativas e visionárias adquiridas pela substância nesta complexa trama ritualística e artesanal, envolta de materiais vegetais, elementos naturais, ações e intencionalidades dos devotos, mas também dos agentes não humanos evocados nesta “dança de coisas a produzir coisas” (INGOLD, 1990; 1991; 2000; 2002; 2004; 2006; 2012), em torno da condigna manufatura do *ouro do chá*, que, quando confeccionado no CAFJ, traz consigo estas “*características especiais*”.

Verificamos que as variadas qualidades de chás obtidas no Terreiro são direcionadas a finalidades ritualísticas e terapêuticas específicas, para os quais são propostas formas moderadas e diversas de consumo, prevendo-se, até certo ponto, a reação dos sacramentos, quando ingeridos pelos *Aparelhos*, mesmo sendo as

experiências do *Daime* consideradas em campo pelo prisma do *mysterium tremendum*. Nos *Feitios* do CAFJ verificamos que a origem da substância (no *Feitio*) busca definir o destino do produto (*Daime*), mas, por outro lado, o destino deste produto parece objetivar o retorno dos sujeitos às origens, logo após sua ingestão. A perfeição exigida pelos Trabalhos explica-se neste sentido; o de garantir seu fundamento divino e transcendental, pois esta carinhosa produção fomenta o “*ser divino transformado em líquido*”, que como dádiva comunitária precisa ser produzida irmãmente, na incumbência de irradiar benevolência para toda a comunidade.

10.3. Orando para os antepassados na “*Missa dos Encantados*”

Oliveira (2007), Moreira; Macrae (2011) demonstram os processos históricos de constituição do rito daimista intitulado *Santa Missa*, estabelecido por Mestre Irineu no Alto Santo, ainda na década de 1940. Inicialmente, a finalidade do cerimonial era destinada aos dias considerados “*fúnebres*”, tais quais: o dia de Finados (02/11), em velórios de daimistas e no “*aniversário de falecimento*” dos seguidores do Mestre. Para compor o repertório musical da Missa, Irineu selecionou dez Hinos, sendo 06 deles extraídos do *Cruzeiro* e os outros 04 advindos dos Hinários de seus companheiros Germano Guilherme, João Pereira e Joaquim Português (MOREIRA; MACRAE, 2011).

O “*Hinário da Missa*” não pode ser *Bailado*, nem acompanhado por nenhum instrumento musical. Apenas as vozes dos participantes declamam os Hinos. Nos velórios, na época do Mestre, a Missa era concretizada ao redor do caixão do morto, onde os participantes ficavam sentados, levantando-se apenas antes de entoarem o último Hino; “*Pisei na terra fria*” do Mestre Irineu. Após a entoação de cada Hino do velório, os devotos rezavam 03 Pais Nossos, 03 Aves Marias e 01 Salve Rainha²⁵⁷.

Cabe lembrar que a *Santa Missa*, tal qual ensinada por Mestre Irineu, é um conjunto de 10 Hinos cantados exclusivamente no serviço aos *Finados* ou por ocasião da passagem de um irmão (daimista ou não), nunca tendo havido, na doutrina daimista, *Missa* de Ação de Graças, *Missa* semanal ou diária, *Missa* episódica às almas ou para qualquer outra finalidade (FREITAS, 2006, p.08).

Atualmente - nos sistemas doutrinários do Alto Santo - verificamos a *Santa Missa*, sendo concretizada mensalmente nos primeiros domingos, ou, em situações extraordinárias, envolvendo falecimentos de membros da irmandade, mas também nas datas relativas aos “*aniversários de morte*”, devendo a *Santa Missa* ser celebrada no

²⁵⁷ Cemin (2002) e Oliveira (2007), por sua vez, afirmam que nas atuais *Missas* do Alto Santo as orações – declamadas após cada Hino- intercalam-se entre 03 Pais Nossos e 03 Aves Marias. Cemin (2002) ainda observa a declamação da prece católica de Nossa Senhora de Fátima: “*Oh, meu Jesus, perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu, e socorrei principalmente as que mais precisarem*”, que é proferida após os 03 Pais Nossos e as 03 Aves Marias rezadas no intervalo de cada Hino.

sétimo dia, no primeiro mês e ao longo dos anos subsequentes à *passagem* do daimista (CEMIN, 2002). Como “*rito dos mortos*” esta celebração tem por finalidade auxiliar os desencarnados, especialmente, àquelas “*almas que ninguém reza por elas*”. Cemin (2002) descreve a sequencia deste cerimonial no Alto Santo, demonstrando que as preces são entoadas por mulheres. Por outro lado, quem “*puxa*” os Hinos é considerado o “*celebrante da Missa*”, podendo o mesmo ser homem ou mulher. Antes da entoação do oitavo Hino, apenas àqueles que ocupam a Mesa Central da Igreja – em torno de 04 sujeitos, sendo 02 homens e 02 mulheres – ficam de pé, portando velas acesas nas mãos.

Quando entoado este Hino, as velas são apagadas, os participantes retornam aos seus lugares, de modo que o nono e o décimo Hinos possam ser cantados, assim como declamadas as devidas preces acima descritas. O Trabalho, aqui, é finalizado com a oração “*Salve Rainha*”, quando a “*Missa do Mês*” é oferecida às almas mais necessitadas, momento no qual os participantes leem em voz alta uma lista contendo o nome dos falecidos lembrados durante o rito (CEMIN, 2002). Na Linha do Mestre, durante a *Missa*, os adeptos não usam fardas, nem tampouco consomem o *Daime*. Segundo Cemin (2002), na Mesa apenas ficam presentes o Santo Cruzeiro, alguns jarros com flores, uma vela acesa e outras 04 apagadas – postas sob a Mesa em formato de cruz – que serão acesas apenas antes do oitavo Hino.

Nos sistemas daimistas do ICEFLU, a Missa adquire estruturação semelhante à matriz do Alto Santo, salvo algumas exceções (LABATE, 2002; GOULART, 2004; ROSE, 2005; FREITAS, 2006; OLIVEIRA, 2008). Ela continua sendo representada como importante rito de assistência aos desencarnados, além de ser celebrada em datas referentes ao falecimento de lideranças, como o Mestre Irineu (06/02), o Padrinho Sebastião (20/01) e demais adeptos das comunidades. Missas também são celebradas anualmente no ICEFLU nos dias de finados e na Semana Santa católica. Mensalmente – ao contrário do Alto Santo, cuja cerimônia é destinada aos domingos²⁵⁸ – os *ritos dos mortos* acontecem nas primeiras segundas feiras, às 16 horas.

Estes daimistas, por sua vez, buscam cumprir com todos os preceitos deixados simbolicamente pelo Mestre na estruturação ritualística do cerimonial, considerando-o um dos ritos primordiais de cura, por seu caráter de “*assistência extrema*” aos entes desencarnados. Aqui, o Trabalho é formalmente “*aberto*” com a consagração diminuta

²⁵⁸ Outra diferença aparente entre o ICEFLU e o Alto Santo é que na dissidência do ICEFLU, os adeptos vestem a farda azul, cuja estética foi descrita em nosso sexto capítulo.

do sacramento, a reza do “*terço das almas*” e a entoação não musicalizada dos mesmos 10 *Hinos da Missa*, assim como todas as orações prescritas e descritas linhas acima.

Tal qual no Alto Santo, no oitavo Hino, os ocupantes da Mesa central ficam de pé, segurando uma vela acesa na mão direita. Depois apagam as velas e retornam aos seus lugares, também aos pares; 02 homens e 02 mulheres, escolhidos antes da Sessão pelos padrinhos dirigentes dos Centros daimistas (LABATE, 2002; GOULART, 2004; ROSE, 2005; FREITAS, 2006; OLIVEIRA, 2008).

Voltando-nos ao CAFJ percebemos, que a *Santa Missa das Almas* – como o rito é conhecido no Terreiro de *Mainha* – é o único ritual daimista, que ainda é cumprido mensalmente (apesar de suas aparentes reconfigurações) no território. O cerimonial tem início normalmente às 20h30m da noite, indo até as 00h10m da madrugada. A *Missa* - como já mencionamos - também é o único Trabalho do Terreiro, que ocorre dentro da Igreja (Figura 35), ao redor de uma mesa, cujo formato tem 06 pontas (Figura 36).



Figura 35. A Igreja no Terreiro do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim. Foto: *Wagner Lira*

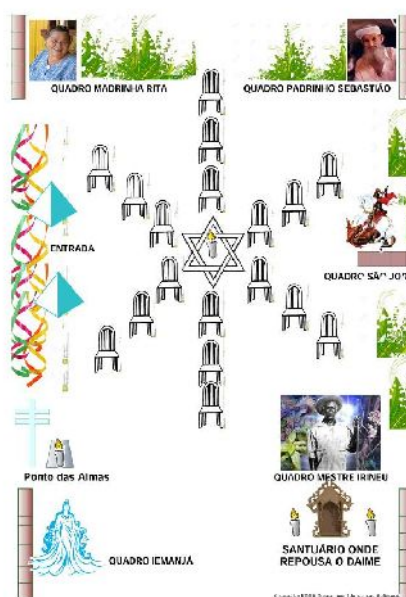


Figura 36. Posicionamento dos adeptos na *Missa de Finados* dentro da Igreja do CAFJ.

A Figura 36 nos auxilia frente à descrição detalhada, tanto da *Missa*, quanto do interior do Templo, cujo centro traz uma mesa de mármore no formato de uma estrela de 06 pontas, ou *Signo de Salomão*. Durante a *Missa*, as cadeiras são perfiladas, seguindo a ordem de cada uma das pontas da Mesa. A entrada do Templo – voltada para a nascente – é adornada com fitas coloridas²⁵⁹, enquanto o *Ponto das Almas* localiza-se junto ao *Santo Cruzeiro*, ambos no lado de fora da Igreja. O piso do “salão sagrado” é constituído de cimento, sendo o resto da estrutura do Templo feita de madeira e palhas de sapé, inexistindo paredes na rústica construção, erguida no ano de 2007. Seis grandes toras de madeira sustentam o telhado feito com sapé e coberto com lonas de plástico azul. Em cada uma dessas toras encontramos fotos de Jesus, do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião, da Madrinha Rita, de Iemanjá e São Jorge. Ainda, dentro do Templo, fica um pequeno santuário contendo o sacramento a ser servido no ritual.

No Alto Santo, a configuração e a arquitetura do Templo foram projetadas por Mestre Irineu, de modo que a entrada da Igreja é voltada para a nascente, além do que, paredes não são erguidas; o que permite ao dirigente ter visibilidade das coisas que acontecem tanto dentro, quanto fora do salão (CEMIN, 2002). Nos Templos da Linha do Mestre encontramos apenas uma parede localizada a oeste de quem adentra a Igreja.

A Mesa – posicionada no centro do Templo – é tida como elemento transmissor e receptor das *Forças do astral* a fomentar a *Corrente*. O dirigente, quando senta à Mesa, torna-se hábil à captação e redistribuição destas benéficas emanções astrais, gerando dispositivos eficazes para o compartilhamento do *Poder*. No CAFJ, durante a *Missa*, também é servida aos participantes doses moderadas de *Daime*, tendo em vista que – para estes atores – “a *Missa de Finados exige concentração extrema*”, não sendo este um momento para ter “*grandes Mirações*”, tendo, a quantidade consumida, uma função simbólica no “*rezar para os mortos com a devida Firmeza e o respeito*”. Aqui, antes da *Missa*, as velas dos assentamentos das entidades são acesas, como de praxe.

Em nossas incursões de Campo, observamos que no CAFJ poucas pessoas participam da *Missa*, apesar de ser uma obrigação exigida, primeiramente, pelas almas dos falecidos e, secundariamente, por Janaína aos adeptos da Casa. Acontece que o horário e o dia do rito, para muitos, apresentam-se incompatíveis, uma vez que o mesmo ocorre na noite de uma segunda-feira, adentrando a madrugada da terça. Quando alguém não pode participar da *Missa*, a *Madrinha da Enxada* aceita de bom grado as desculpas:

²⁵⁹ Na doutrina daimista estas fitas também chamadas de *Alegrias*, simbolizam as Forças astrais. Como visto em nosso sexto capítulo, as *Alegrias* acompanham as fardas das mulheres daimistas.

“Primeiro assim; pra se filiar ao grupo eu exijo que a pessoa participe da Missa durante um ano; depois eu já considero ‘filho da Casa’, mas se o irmão não puder a gente entende, mas é importante que é um Trabalho de caridade extrema e que todo Centro de ayahuasca devia fazer, que ajuda os morto. Nossos irmão que já partiro e muitas vei tão perambulano por aí na busca de ajuda e ninguém dá! O suicida, por exemplo, qual a religião que reza pela alma desses sofredor? Então aqui meu fiu pra essas alma que precisa de socorro urgente a gente recebe na Missa e encaminha, né? Que eu faço como traz no Hino do Mestre Irineu mermo: as alma que aqui vem buscar, o amor e a luz do saber, eu entrego a São Irineu, é ele quem vem receber” (Janaína, liderança do CAFJ).

Antes do início da *Missa*, os participantes se concentram ao redor da Mesa em cadeiras de plástico. Na cerimônia, também não há músicas, apenas rezas católicas reinterpretadas pela lógica daimista e o *Hinário de Finados*, tal qual estabelecido pelo Mestre Irineu. Na abertura não se reza o *terço das almas* como no ICEFLU. Para compor a Mesa, Janaína escolhe aleatoriamente 03 homens e 03 mulheres, que ficam posicionados em cada ponta da “*Estrela*”. Após ser servido o *Daime*, a Missa é “*aberta*” com a oração católica “*Creio em Deus Pai*”. Na sequência os participantes rezam um Pai Nosso, uma Ave Maria, outro Pai Nosso e por último outra Ave Maria, dando-se início à cantoria dos Hinos. Após o término de cada Hino, os devotos rezam 03 Pais Nossos, 10 Aves Marias, 01 “*Glória ao Pai*”, 01 “*prece de Fátima*” e sempre - no final dessas orações – são exaltados 03 “*salves*”²⁶⁰ destinados às almas.

Antes de iniciarem o oitavo Hino – após as rezas que procedem à sétima canção – todos os participantes, e não apenas os que ocupam a mesa, recebem velas e as acendem, quando cantam o oitavo Hino e realizam as preces. O nono Hino só é iniciado quando estas velas são depositadas no *Ponto das Almas*, ali permanecendo até o final da Sessão. Quando encerram o décimo Hino, os participantes retornam a rezar sequencialmente 03 Pais Nossos e 10 Aves Marias. A prece “*Glória ao Pai*” é substituída pela leitura da “*Prece de Caritas*”²⁶¹ e o Trabalho é tido por “*encerrado*” apenas após a declamação da Salve Rainha, acompanhada da oração “*Pelo sinal da Santa Cruz*”²⁶². No final da celebração, Janaína agradece a presença dos sujeitos, sendo a *Santa Missa* ofertada às almas. Neste instante todos se abraçam e vão até a cozinha do

²⁶⁰ “*Salve as almas. Salve! Salve as almas. Salve! Salve as almas. Salve!*”. Os *salves* são declamados no fim de cada prece acima citada.

²⁶¹ A Prece de Caritas é uma oração comumente entoada nas sessões espíritas kardecistas (PEREIRA NETO; AMARO, 2012; SAHR; GODOY, 2009; LEITE, 2014), embora também seja proclamada nas *Missas de Finados* realizadas no ICEFLU (GREGANICH, 2010).

²⁶² É comum encontrar nas mãos dos adeptos do Flor de Jasmim, pequenos terços artesanais feitos de madeira, os quais são contadas e marcadas as orações com pequenas contas de madeira. Caso alguma oração seja “*puxada*” por alguém, mesmo que “*deturpe*” a sincronia das preces, ela não deve ser interrompida, precisando ser continuada. Como diz Janaína: “*oração a mais não fai mal as alma, pelo contrário, ela é necessária à passage dos esprito*”, cujos nomes são anotados numa folha de papel após o toque de um pequeno sino, no intervalo dos Hinos ou das orações. Fora os terços, os devotos carregam sempre consigo seu caderninho com o *Hinário da Santa Missa*.

camping para lancharem, conversarem, fumarem *pitos* e tomarem café. Às vezes, após a Missa, Janaína chama um ou outro participante do rito para conversar em particular:

“A Missa é uma *passage*. Na Missa a gente aprende que um dia a gente vai embora. Aí a gente bota as alma viva pra rezar pros morto e pra reconhecer o poder da reza. E também é na Missa que a gente conhece da onde veio e para onde vai; é quando a verdadeira situação da matéria se apresenta. Porque aqui no Terreiro mermo meu compromisso espiritual, que eu assumi foi com a Missa! E é o único Trabalho que eu num deixo de fazer de jeito nenhum, que eu faço até debaixo d’água (risos) como foi hoje. E assim na Missa você vê a situação da matéria; se tá intoxicada, se tá exuzada ou cheio de flechada das ‘mácumba’. Mai aí eu chamo ele (o participante) e dou uns conselho, que as entidade fica aqui no meu pé do ouvido pedino pra dizer pro Aparelho certas verdade. Aí assim; mando comprar umas erva e peço pra pessoa tomar um banho de cabeça; que é pra afastar as praga, as flecha e os mal olhado, que tudo isso na Missa; pra gente que é médium é visível” (Janaína, liderança do CAFJ).

Durante as “*consultas pós-missa*”, Janaína aconselha os seguidores a comprarem algumas ervas (arruda, guiné e manjerição) e um banho denominado “*Protetor Gigante*”; itens comuns nas lojas destinadas aos produtos utilizados por adeptos de religiões de matriz africana. O conselho é o de colocar as ervas num jarro com água na entrada da residência, desde que sejam as plantas trocadas quinzenalmente. Isso seria inevitável para “*limpar a casa das energias ruins*”. Já o banho *Protetor Gigante* mostra-se eficaz para a proteção da pessoa, evitando-se que *setas* e *flechas* o atinjam. As “*chagas do espírito*” seriam vistas por Janaína durante as *Missas*, sendo preciso aos infortunados se protegerem dos ataques, afastando-se das *energias maléficas*.

Janaína ainda destina aos adeptos da Casa 500 ml de Daime, considerado como um “*Daime de Guarda*”. A garrafinha precisa sempre está abastecida na casa dos devotos, no intento de proteção e uso em casos de urgência, incluindo momentos em que a família porventura precise desta proteção extraordinária. Aqui, o *Daime de Guarda* serve, principalmente, frente ao auxílio da união familiar, em momentos de doenças ou crises conjugais, nas quais o casal pode consumir o sacramento na tentativa de discutir a relação e refletir sobre o papel de cada um no relacionamento.

O *Daime* é um produto “talismã”, relíquia. Tê-lo guardado em casa equivale a ter uma proteção especial (...) A pequena quantidade e a ausência de uso, atestam esse caráter de “propriedade talismã” (...) O *Daime* é considerado o melhor remédio de todos” (CEMIN, 2002, pp.377-378).

Todos os Hinos da Missa são destinados aos desencarnados, trazendo – em suas mensagens conteudísticas – elementos como corpos desfalecidos, terra fria, solidão, passagem, hora da morte, auxílio, trevas e luz. Para os interlocutores, o fundamento destas cantigas é direcionado ao destino pós-morte, especialmente, dos entes falecidos recentemente, cujas pessoas da família estejam presentes na Missa. Na Mesa, ficam também algumas folhas de papel ofício e canetas, onde são escritos os nomes das almas

que precisam de orações. Normalmente os nomes dos falecidos são escritos nesse papel, após alguma prece ou Hino, sendo a ação anunciada pelo toque suave de um pequeno sino, também localizado sob a mesa junto com velas, a *Cruz de Caravaca*, copos com águas, incensos, imagens de santos católicos e algumas flores.

Os interlocutores narram que na *Missa*, costumam ser acometidos por visões de pessoas mortas e almas atormentadas, solicitando auxílio. Nestes ritos os adeptos mencionam sentirem a dificuldade e a solidão dos desencarnados, além de reconhecerem o *Poder* - emanado tanto pelas rezas, quanto pelas mensagens do Hinário - frente ao auxílio espiritual daqueles que fizeram a *passagem*. A repetitividade dos Hinos e das orações faz o adepto adentrar numa espécie de contemplação coletiva, compartilhada pelos participantes, que entoam Hinos e preces. As pessoas cantando e rezando tende a gerar - mesmo os sujeitos tendo consagrando pouco *Daime*- um estado apreciativo de tudo aquilo que se está ouvindo, falando, rezando, vendo e cantando.

A *Missa* “*obriga*” os sujeitos a prestarem atenção às mensagens e aos ensinamentos trazidos incessantemente pelos Hinos, mas também pelos rogos a eles intercalados. O rito também exige que o sujeito pense, ao mesmo tempo, na sua inevitável morte e nos falecimentos daqueles que “*já partiram*”. Desta feita, preparam-se constantemente para a *passagem*, em cada *Missa* celebrada no Terreiro. Eventos que se apresentam como momentos únicos para reflexão, autocrítica, exercício mediúnico e socorro espiritual. Momentos de recordar e evocar antepassados. Momentos para aprender e saber sobre a vida e a morte, nestes especiais instantes de contrição.

Capítulo 11

O modelo dialógico-terapêutico do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim. Por entre corpos, infortúnios, entidades, plantas e retóricas para o recobro da saúde

“A mãe em sua bondade nos acolhe a todos. Nós usamos as plantas sim. Qual é o pecado? Qual é o crime de usar aquilo que brota da terra que é nossa mãe? Tem uma ligação divina nessas plantas que une o reino da terra com o reino do céu. A gente seria muito bobo se não usasse elas para descobrir o lado espiritual das coisas” (PADRINHO SEBASTIÃO)²⁶³.

11. Gênesis das moléstias

Laplangine (2010) ao analisar ritos, símbolos e casos envolvendo curas estimuladas por medicinas paramédicas confirma a persistência dos conceitos biomédicos nos sistemas de representações tradicionais sobre a saúde e a doença. Mesmo diante da pluralidade destas “medicinas brandas” na contemporaneidade, nestes saberes extraoficiais permeia a concepção de que os atores que hoje curam, foram, um dia, curados através de um intercâmbio de imagens, dons, espíritos, representações e vivências, que exigem aos processos de recobro um caráter dialógico e dadivoso.

O autor percebe, que ao longo das redes, dramas, tramas e performances implicadas na cura tradicional, *pacientes* e curadores reatualizam suas representações sobre a saúde e os estados mórbidos; conceitos culturalmente construídos e reatualizados durante cerimoniais aptos a reforçarem tais concepções. O contato entre *paciente* e curador seria uma forma eficaz de acessar um passado distante, onde os infortúnios são rememorados. Mediante este acesso aos fatos de tempos passados é que os atores reatualizam seus conceitos de “normalidade” e “anormalidade”. Os modelos interpretativos construídos para sanar infortúnios oscilam conforme a sociedade e a cultura. Neles encontramos articulações práticas e teóricas coerentes, fixando-se nos interstícios das estruturas sociais. As medicinas paramédicas com seus práticos e curandeiros têm o poder de trazer “interpretações ocultas” à luz do esclarecimento consciente, porém sem abrir mão de conceitos filosóficos, ideológicos e biomédicos.

Como construções teóricas cartesianas, os esquemas biomédicos romperam historicamente com as premissas e os saberes das medicinas extraoficiais, que não foram, na ótica de Laplangine (2010), completamente superados e tidos enquanto obsoletos, justamente, por revelarem àquilo que não é dito aos *pacientes* pelo “saber oficial”. Neste sentido é que os conceitos oficiais são revisitados e reformulados pelas práticas populares a estipularem modelos, que buscam a explicação de casos e fatos misteriosos, atualizando, o que Laplangine (2010) considerou de “formas elementares da

²⁶³ Trecho de uma entrevista do Padrinho Sebastião trazida no artigo de Dias Jr. (2002, pp.466-467).

doença e da cura”; fomentadas por cada esquema cultural e alternativo erguido em prol do recobro. Para o autor, noções de normalidade e de patologia - fomentadas pelas medicinas paramédicas - preocupam-se em definir equilíbrio e desequilíbrio geradores de harmonia e desarmonia. Por este ângulo, as moléstias adquiridas não são mais tidas como inimigas ou estranhas ao infortunado, pois passam a serem consideradas como parte do sujeito e de suas ações, levando em conta supostos excessos ou faltas na vida.

Os interlocutores do CAFJ, desde lideranças, adeptos, colaboradores e visitantes consideram-se *pacientes* em potencial, por estarem encarnados neste plano para o aprimoramento do espírito, condição só alcançada perante diversas e contínuas curas alçadas ao longo da vida terrestre, sendo, todo e qualquer ser em condição humana visto pela ótica da “*imperfeição*”, quando comparado aos “*seres de luz*”, cultuados pela Casa. Por ser “*imperfeita*”, a natureza humana seria essencialmente falha, cabendo àqueles que têm “*mais esclarecimento*” sobre as coisas da vida “*errar menos*” a partir de um saber obtido pela ingestão de *vegetais mágicos* e consultas com *entidades benfeitoras*.

Os atores trazem concepções sobre o corpo, mas também dos “*estados patológicos*” e àqueles considerados “*saudáveis*”. O objetivo daqueles que seguem esta Linha espírita parece ser o de atingir o “*temperamento*” e o “*equilíbrio*” necessários às suas existências. Frente à “*lei do eterno retorno*” – que vigora nas crenças do Terreiro - os males e as coisas boas retornam às vidas dos sujeitos. O *Daime professor* e as entidades lhes “*mostram*” que o segredo da vida repousa nas coisas simples, tendo o “*sujeito esclarecido*” à missão de manter-se *equilibrado* e *bem temperado* no cumprir com o “*seu dever de viver bem*”, não deixando levar-se nem pelo excesso, tampouco pela ausência de certos elementos, que o torna mais ou menos “*estabilizado*”:

“A comida pode até ser boa, mas se tiver sem o tempero; aquele sarzinho a mais; aí fica ruim. O tempero é o segredo de tudo. É o segredo do corpo; nem mais nem menos. O tempero do corpo é o tempero das pessoa, o tempero da vida é o tempero do astral; é tudo uma coisa só. Num acridita os besta que fica pregado nos livro, mas o tempero é tudo. E agente toma Daime pra quê? Porque ele tempera a gente. Ele Trabalha no nosso sangue, afina nosso sangue. Ele age até nos espermatozóide do cabra se o cabra quiser só faz minino bunito. Tudo é clarividência que o Daime mostra. Nós num Trabaia com recordação, mas com clarividência. E o espermatozóide mermo né dotô? Ele num é a fonte da vida? Tou mentino? Se contaminar o espermatozóide meu fíu lascou porque tá tudo no DNA. Sua bondade ou sua ruindade tá marcada no seu DNA. Então é isso que eu digo; o povo tá fazeno sexo, mas não sabe o que tá fazeno, o que tá consumino e tudo vai pro DNA. Por isso tá nascendo um monte de ‘criança anormal’ aí; com os pais tudo intoxicado e exuzado”(Seu Lima, colaborador do CAFJ).

Verificamos que esta representação repousa numa mescla de conceitos morais, religiosos e biomédicos. Tudo funciona como se as atitudes *benéficas* ou *maléficas* dos sujeitos os afetassem, ao ponto de atingirem o código genético, que conseqüentemente

seria transmitido “*com defeito*” aos filhos. A concepção local sobre “*nascimentos anormais*”, por exemplo, gira em torno do “*mau comportamento*” - não só dos pais das “*crianças deficientes*” - mas de toda a humanidade “*destemperada, fria e sem coração*”.

Doenças são vistas como frutos da “*falta de consciência*” dos sujeitos e, conseqüentemente, da “*falta de luz e esclarecimento do homem*”. O controle das condições corporais repousa no “*controle de mente*”. Aqui, a medicina oficial surge, no discurso dos frequentadores do CAFJ, como “*inimiga do povo*” e conivente com a “*criação*” de doenças, doentes e sintomas, supostamente não revelando as “*verdadeiras origens*” dos infortúnios por ser considerada “*mentirosa e viver da miséria alheia*”:

“Todas essas coisa a medicina num diz porque a medicina dos homi é mentirosa! A medicina da floresta não; essa é verdadeira, ela mostra clarividência, mas as dos homi é tudo fajuta. A verdade é que todas as doença têm a ver com sentimento ruim que a pessoa bota pra dentro do corpo, mermo que num queira. Essas coisa de rancor, mardade, ódio, raiva; tu acha que isso vai pra onde? Vai pros órgã; vai pro figo, pro estrombo, pros pulmão, pro coração, pros rim. Quem cria essas doença tudo é a gente, num tou certo? Isso num foi escola nenhuma que me ensinou. Aprendi na fonte; aprendi na mata. Na tora descubri que quem controla o corpo é a mente e é preciso ser forte pra controlar a mente! Mas aí o povo num quer controlar a mente e fica tudo aí doente, fraco, com depressão. Não controla a mente e também não controla os hábito que faz na vida e por aí vai se perdeno, vai se intoxicano” (Seu Lima, colaborador do CAFJ).

Os adeptos não costumam se consultar com médicos, pois acreditam saber distinguir quando o problema de saúde é de ordem física ou espiritual. Certos sintomas corporais representam sinais de “*patologias espirituais*” e, como tais, precisam ser tratadas pelo aflorar da mediunidade reforçada através da consagração da ayahuasca. Durante nossas visitas de campo, *Mainha* afirmou ter tido algumas experiências com o *Daime*, pois a partir do seu sistema de diagnose interior pôde vislumbrar certos órgãos de seu corpo em “*mau funcionamento*”. Desta feita, ela descobriu que havia algo no organismo, que não estava “*funcionando bem*”, prevendo que poderia desenvolver problemas renais, pois havia sentido “*pontadas*” nos rins, além do que, há algum tempo, expeliu algumas pedras após urinar no dia seguinte a um Trabalho. Foi preciso à *Mainha* - nos anos de 2013 e 2014 - fazer o que ela chamou de “*tratamento intensivo*”, ingerindo poucas doses do chá dia sim e dia não, como forma de terapia²⁶⁴.

O diagnóstico para esquizofrenia, a título de exemplo, é remetido, inicialmente, às perturbações espirituais, que afetam mente e corpo. Um sujeito esquizofrênico seria um “*Aparelho exuzado*”, que precisa ser “*exorcizado*” a partir de muitas rezas, Pontos, Hinos e preces, porém sem a administração de *Daime*; o que poderia agravar ainda mais

²⁶⁴ Janaína afirmou ter obtido sucesso neste tratamento específico, uma vez que os problemas renais haviam. Vemos, aliás, esta prática de consagração paliativa do sacramento, coadunando-se com o modelo terapêutico do Alto Santo, tal qual demonstrado por Cemin (2002) e percorrido durante nosso sétimo capítulo.

a situação do sujeito. É conveniente salientar que o CAFJ é considerado uma *Casa de cura*, mas isso não quer dizer que o *Daime* seja utilizado como única forma de tratamento para os sujeitos que chegam à busca de recobro. Pessoas diagnosticadas enquanto esquizofrênicas, *exuzadas* ou *muito intoxicadas* não consagram o chá, contudo estes *Aparelhos defeituosos* não fiquem desassistidos ou ao “*Deus dará*”, sendo, na medida do possível, acolhidos pelos membros da irmandade, tratados à base de remédios homeopáticos, cantos e orações. Pudemos constatar que, em muitos casos, o consumo do *Daime* é restrito, pois lideranças e entidades “*pensam duas vezes*”, antes de administrarem a substância a certos *sujeitos problemáticos*.

11.1. Sanando “*enfermidades desacreditadas*”

No CAFJ acompanhamos alguns dos atendimentos exercidos por *Mainha* no Terreiro, que envolvem vários casos de enfermidades para além dos fatores relacionados ao abuso e à dependência em psicoativos. Verificamos que muitos sujeitos da Coruja sobem ao Bacurau na busca por recobro de ferimentos e inflamações (Tabela 02):

“Assim; dependendo da doença; coisa de ferimento, de inflamação e de pancada eu trato assim; com plantinhas daqui mermo de dentro do Terreiro, mai isso vai depender da doença. Aqui chega muita gente com problema de ferida e que num consegue cicatrizar. Aí eu uso barbatimão, aroeira, flor de algodão. Agora têm algumas planta, que eu uso, que eu vi na Força. Vejo na Força e fico estudando se eu vou mexer ou não. Aí eu tomo um Daime e fico meia assim me perguntano: ‘meu Deus. Como é que eu vou cuidar dessas coisa’; e vem na Força de eu botar flor de algodão, alho, cebola roxa e a folha da Rainha, além de romã. Aí eu uso isso; romã eu sempre uso e aí eu faço uma pasta; tipo assim uma pomada caseira e eu boto pra cozinhar com o Daime. Agora os remédio que eu faço eu sempre uso o Daime pra cozinhar; o Daime sempre vai junto... Aí uso arruda, alecrim, barbatimão, aroeira, manjerição, alfavaca, jurubeba... Todo tipo de mato; ‘vassourinha de botão’, colônia... Vêm muita muier também procurano remédio pra problema de útero. As mulé daqui da Coruja têm muita inflamação e aí pra inflamação no útero geralmente eu mando elas tomar uma ducha vaginal com barbatimão, aroeira, caju roxo, raiz de ‘pega pinto’, que é um matinho que tem, que quando você passa no mato se agarra na roupa e o povo chama aquele matinho de ‘pega pinto’ e eu uso a raiz dele também. Outro que eu uso muito é o eucalipto, que ele cura inflamação também. Eu mando o paciente tomar chá de alecrim com alho e todo dia é bom tomar. Eu faço uma garrafa e o paciente passa dois dias tomano dois litros. Aí quase todas as pranta daqui se usa. Eu vejo é a voz dizem; ouço, né? Na Força. Eu vou lá pro Ponto dos Preto-Velho e depois, que tomo o Daime eu fico lá deitada; aí quando foi pra saber o que fazer eu recebo a mensagem de uma voz muito séria dizem que é pra eu tratar sem nenhum medo e que aquilo ali muitas vezes pode ter sido uma ‘flechada’. E nessas experiência a voz me aconselha a usar a flor do algodão, além das outras coisa. Eu boto também gengibre, romã, alho, algumas folha de Rainha. Todo remédio leva folha de Rainha e fumo de rolo. Aí eu fico com a ideia do remédio na cabeça e é fácil o processo de cicatrização” (Janaína, liderança do CAFJ).

PLANTAS MEDICINAIS	TAXONOMIA	INDICAÇÕES	PARTE USADA	FORMAS DE USO
Algodão.	<i>Gossypium herbaceum</i>	Cicatrizante e anti-inflamatório. Casos de infecções renais, de próstata e útero.	Flor.	Infusões ou pomadas

Alecrim.	<i>Rosmarinus officinalis</i>	<i>Cicatrizante, anti-inflamatório, antibacteriano e calmante. Casos de enxaquecas, pancadas, desintoxicação e depressão.</i>	Folhas e talos.	Infusões ou pomadas. O chá costuma ser ministrado aos “pacientes internados”.
Alfavaca.	<i>Ocimum gratissimum</i>	<i>Cicatrizante, anti-inflamatório. Casos de bronquite, gastrite, stress e dores de cabeça.</i>	Folhas, flores e raízes.	Infusões ou pomadas
Alface.	<i>Lactuca sativa</i>	<i>Reduz ansiedade, auxilia na digestão e nos processos de desintoxicação.</i>	Folhas.	Incremento alimentar na dieta dos “pacientes internados”.
Alho.	<i>Allium sativum</i>	<i>Cicatrizante, anti-inflamatório, antifúngico, vermífugo e antibacteriano.</i>	Bulbos.	Incremento alimentar e na forma de pomadas.
Aroeira.	<i>Astronium fraxinifolium</i>	<i>Cicatrizante e anti-inflamatório. Casos de ferida, gastrites inflamações na próstata e no útero.</i>	Folhas e raspas do caule e das raízes.	Infusões, pomadas e “duchas vaginais”.
Arruda.	<i>Ruta graveolens</i>	<i>Cicatrizante, anti-inflamatório, calmante e antibacteriano. Casos de regulação do ciclo menstrual Usado em “banhos de descarrego”.</i>	Folhas e talos.	Infusões, pomadas e banhos.
Barbatimão.	<i>Stryphnodendron barbatiman</i>	<i>Cicatrizante, anti-inflamatório e antifúngico.</i>	Folhas e cascas do caule e das raízes.	Infusões, pomadas e “duchas vaginais”.
“Caju Roxo”.	<i>Anacardium occidentale</i>	<i>Cicatrizante, anti-inflamatório e laxante. Usado em casos de desintoxicação.</i>	Folhas e cascas do caule.	Infusões, pomadas e “duchas vaginais”.
“Cebola Roxa.”	<i>Allium cepa</i>	<i>Cicatrizante e anti-inflamatório.</i>	Bulbo.	Incremento alimentar e na forma de infusões e pomadas.
Cenoura.	<i>Daucus carota</i>	<i>Estimulante e antidepressivo.</i>	Caule.	Incremento alimentar na forma de sucos.
Colônia .	<i>Alpinia zerumbet</i>	<i>Cicatrizante e anti-inflamatório. Casos de problemas circulatórios e digestivos.</i>	Folhas e raízes.	Infusões e pomadas

Eucalipto.	<i>Eucalyptus sp.</i>	<i>Cicatrizante, anti-inflamatório antibacteriano, antifúngico, expectorante e calmante.</i>	Folhas e rasps do caule, da casca ou da raiz.	Infusões e pomadas
Gengibre.	<i>Zingiber officinale</i>	<i>Cicatrizante, anti-inflamatório antibacteriano, antifúngico e calmante.</i>	Raízes.	Incremento alimentar e na forma de infusões, lambedores e pomadas.
Jagube.	<i>Banisteriopsis caapi</i>	<i>Cicatrizante e anti-inflamatório.</i>	Rasps dos cipós.	Usado na confecção do Daime e adicionado em pomadas.
Jurubeba.	<i>Solanum mauritianum</i>	<i>Cicatrizante, anti-inflamatório, digestivo. Casos de anemia, desintoxicação e hemorragia.</i>	Folhas, frutos e flores.	Infusões e pomadas
Manjeriço.	<i>Ocimum basilicum</i>	<i>Cicatrizante e anti-inflamatório. Casos de gripes e problemas circulatórios. Também usado em “banhos de descarrego”.</i>	Folhas e talos.	Infusões, pomadas, lambedores e banhos.
Melão.	<i>Cucumis melo</i>	<i>Desintoxicação.</i>	Fruto.	“Dieta do melão” é recomendada aos <i>pacientes</i> para desintoxicação.
“Pega Pinto”.	<i>Boerhavia diffusa</i>	<i>Cicatrizante e anti-inflamatório.</i>	Raízes.	Infusões, pomadas e “ <i>duchas vaginais</i> ”.
Rainha.	<i>Psychotria viridis</i>	<i>Cicatrizante e anti-inflamatório.</i>	Folhas.	Usada na confecção do Daime e adicionada em pomadas.
Romã.	<i>Punica granatum</i>	<i>Cicatrizante e anti-inflamatório.</i>	Frutos e sementes.	Infusões e pomadas
“Vassoutinha de Botão”.	<i>Borreria verticillata</i>	<i>Cicatrizante e anti-inflamatório.</i>	Folhas e raízes.	Infusões, pomadas e “ <i>duchas vaginais</i> ”

Tabela 02. Plantas medicinais, indicações e formas de uso nos tratamentos do Flor de Jasmim.

Um dos casos acompanhados e que consideramos digno de nota, para compreensão da terapêutica do CAFJ e sua articulação na busca por eficácia, ao enfrentar uma situação “*desacreditada*”, onde outros modelos (religiosos e médicos) falharam em sua aplicabilidade - ao longo da trajetória do *paciente*- é o do Seu Godói, apelidado no Terreiro de “*Preto-Velho*”; um senhor morador da Coruja, evangélico,

com cerca de 70 anos e que trazia um sério problema na perna direita, devido a um ferimento que parecia “*nunca cicatrizar*”. As pústulas, o tamanho da ferida e o odor por ela exalado, mediante o diagnóstico de Janaína, seriam decorrentes de um “*trabalho de sangue mal feito*”, que foi encomendado pelo *paciente* há tempos, durante uma “*cerimônia de Candomblé*”. Para sanar esta *flechada* foram precisos muitos Trabalhos com o *Daime*, além da aplicação de remédios naturais produzidos por Janaína mediante instrução dos Pretos-Velhos e dos Caboclos, também sob o efeito da ayahuasca.

O *Preto-Velho* passou a frequentar o Terreiro durante três meses, numa escala de dia sim e dia não para que Janaína limpasse e refizesse seus curativos. Ele se dizia “*bem melhor*” após algumas Sessões com o *Daime* e das consecutivas aplicações da “*pomada cicatrizante*”, feita artesanalmente por Janaína, à base de plantas medicinais, incluindo cipós de *Jagube* e folhas de *Rainha*²⁶⁵. Antes de ser atendido por Janaína, Godoi confessa ter passado por benzedeadas, mães de santo, médicos, estando – já há alguns anos – frequentando, junto à esposa, os cultos da Igreja Assembleia de Deus, sem encontrar resolução para o caso de seu ferimento, considerado até então incurável.

“*Rapai assim; desde esse mês passado (de agosto de 2014) mermo eu tou tratano desse outro véio aí da Coruja, que é também evangélico e tinha uma ferida terrível na perna. Uma ferida bem feia, que cabia o meu dedo dentro! E sarou a ferida já; fechou e só tem um tiquinho de nada pra fechar; que fechou mermo e eu mandei buscar ele hoje, que um dia sim e um dia não eu mando buscar pra avaliar o andamento. E isso foi uma ‘flechada’ que ele recebeu. Resumindo, foi um ‘trabalho de sangue’, que fizeram pro véio e a flechada foi na perna. Eu vi na Força e na situação do homi e da ferida do homi; então assim; fiz umas reza, botei umas pomada que eu merma faço com as planta. Nesse último feitio de Iansã (realizado no final de agosto de 2014) ele veio já curado; desfiou o cipó e é outro paciente que tá indo muito bem*” (Janaína, liderança do CAFJ).

“*Esse velho chegou com a perna fedendo! Tomou o Daime e nunca recusou. E eu sei, que a ferida cicatrizou e ele curou-se e continua vindo e faz parte do tratamento dele, que foi um ‘trabalho de sangue’, que fizeram com ele e parece que deu errado pra ele e pra mulher dele. Sei que Mainha tá fazendo uma ‘bemcumbinha’ lá pra quebrar o feitiço e tá dando certo, que o Daime é o melhor remédio que a gente tem, mas assim; impressionante como o velho tá curado e isso pra mim foi um dos primeiros milagres que eu já vivenciei; aquele ali tem que ir pra Missa para o resto da vida*” (Painho, adepto do CAFJ).

Preto-Velho foi convidado por Janaína a participar de alguns Trabalhos com o *Daime* no Terreiro²⁶⁶, ao mesmo tempo em que ela solicitou as instruções de seus guias durante a *Força do Daime*. No Ponto dos Caboclos e dos Pretos-Velhos, ela teve “*uma revelação*”, recebendo, durante a *Miração*, os ingredientes para produção da pomada para o caso específico. A origem do distúrbio também foi apresentada na *Força* à Jana, de modo que tudo teve início quando o *Preto-Velho* recorreu a uma mãe-de-santo para

²⁶⁵ Prática semelhante aos procedimentos seguidos pelo Mestre Gabriel na UDV em seu *Salão de Curas*, onde também confeccionava remédios à base do *Vegetal*, tal qual foi abordado no sexto capítulo.

²⁶⁶ Apesar da inicial “*repulsa*” que alguns sujeitos da irmandade sentiram em relação ao *paciente*.

recobrar o estado de saúde de sua esposa. Para a concretização do trabalho, a sacerdote exigiu um bode para ser sacrificado, além da quantia de R\$ 2.000,00.

Nestes termos, o trabalho foi feito, mas a esposa do *paciente* não se recuperou, além do que Godoi envolveu-se num acidente, que resultou em sua ferida. Para Janaína, o *Preto-Velho* havia levado uma “*flechada certa*” devido ao “*trabalho mal feito*”, envolvendo sangue e sofrimento, de modo que reverter à situação não foi tarefa fácil. Todavia como: “*com o Daime nada é impossível e maior do que o Daime ninguém*”, *Mainha* encarou esta *missão*, ao procurar desfazer “*a maldição*”, tratando do *paciente* do ponto de vista material, ao cicatrizar sua ferida, mas também aflorando o lado espiritual ao servir-lhe *Daime*, buscando cicatrizar os resquícios de impurezas deixadas em seu espírito. Godoi dizia-se satisfeito com o tratamento, afirmando sentir, agora, menos dores na perna, conseguindo até mesmo mexê-la, como antes não podia.

No meio do tratamento, Godoi passou a lavar o curativo em casa, vindo em busca de pomadas e bênçãos da Jana no Terreiro. *Mainha* também relatou o caso de sua esposa, que vivia “*adoentada e entrevada numa cama*”. Contudo, ao ser solicitada por Godoi na busca por ajuda para sua mulher, Janaína afirmou ter recebido a instrução das entidades para não auxiliar esta senhora agora, mesmo porque, de acordo com as instruções recebidas, o caso da esposa de Godoi só podia ser resolvido pelo domínio da “*Linha do Cemitério*” norteadada pelo Orixá Omolu; *Falange espiritual*, na qual Janaína não se atrevia a lidar, nem evocar, pelo menos nos tempos de nossa pesquisa:

“Agora fiquei pensando em tratar da mulé dele, que ela tem uma doença que ‘estoura’ as mão e ‘estoura’ os pé; num anda! Agora eu tou mandando um remédio pra ela, que ele ainda não trouxe ela aqui; na realidade eu não conheço ela porque toda vez que eu boto no pensamento pra cuidar dela a resposta veio negativa. Ainda não é o momento e no caso dela tem que fazer um trabalho pra Omolu pro mode dela ficar boa, mai eu num sou muito por dentro da Corrente de Omolu não e eu tenho que chamar alguma pessoa em pensamento pra vim aqui pra me auxiliar porque a pessoa também não vai tá mexendo numa coisa que não tá tendo permissão, né? Que a situação do Aparelho tá muito séria pelo que me foi dito e pelo que eu senti e vi na Força” (Janaína, liderança do CAFJ).

A diagnose de ambas as situações – de Godoi e da esposa – teria lhe ocorrido mediante visões advindas de poderosos processos de *Miração*, nos quais a *Madrinha* encontrava-se de frente à tenda dos Caboclos e Pretos-Velhos. Meses após o fim de nossas investidas em campo, Janaína e Batista narraram que Seu Godoi teria se recuperado completamente da ferida, estando a participar de todos os Trabalhos promovidos pelo CAFJ. A *Madrinha da Enxada* ainda aguarda as recomendações para cuidar de sua esposa, cuja situação seria ainda mais grave do que a do *Preto-Velho*.

O modelo “dialógico-terapêutico” do Flor de Jasmim, em muito se assemelha às consultas homeopáticas analisadas por Laplantine (2010, p.61), que as considera uma: “*abordagem propriamente clínica da doença*”. Aqui, também encontramos a solicitação do curador para que o *paciente* fale honestamente sobre sua situação. Desta feita, Janaína – com o auxílio do *Daime* e das entidades – torna-se plenamente capaz de entender desde a origem, até a dinâmica do infortúnio, estando atenta às manifestações sintomatológicas. Ouvindo o *paciente*, ela consegue apreender o significado de certas fases e períodos mórbidos, intervindo, junto ao doente, no ciclo das enfermidades, prevendo complicações, recaídas, reversibilidades e transformações, que – no raciocínio de Laplantine (2010) – constituem princípios cardiais, que orientam a cura mística.

As “*consultas de Mainha*” no Terreiro nos fazem refletir sobre a característica dinâmica envolta do ato de adoecer e se tratar, onde se escuta pacientemente a história do *paciente*, elaborando-se uma “*medicina completamente atenta ao que diz o doente e o que pode ser lido na superfície de sua pele (...) uma medicina que, por seu lado, atribui primazia absoluta à observação do que se passa nas profundezas do corpo*” (LAPLANTINE, 2010, p.61). Em campo, infortúnios são associados à desarmonia do homem (microcosmo) com o universo (macrocosmo), estando cura e tratamento atrelados ao exercício da manutenção deste *equilíbrio cósmico*.

No CAFJ, o estado patológico pode também ser encarado como ação de seres e elementos estranhos à realidade ordinária dos acometidos. Nestes casos, vemos a origem das moléstias serem associadas às vontades e poderes malévolos antropomorfizados na visão de mundo dos fiéis. Nestas condições a terapêutica reflete sobre tais forças externas como se as mesmas mantivessem interações, comportamentos e ações humanas, sem esquecer-se da esponsabilidade dos sujeitos, que “*abriram brechas*” para a atuação de certas forças. Podemos afirmar que os atendimentos exercidos por Janaína fazem parte do que Laplantine (2010) denominou de “sociomedicina”, que, primeiramente, encara a doença como agente nocivo, porém atrelada à “relação disfuncional” mantida entre sujeitos e seus meios.

Tal qual observado por Laplantine (2010), no modelo terapêutico do CAFJ, notamos que os estados patológicos costumam ser remetidos às ações dos suplicantes, que não mais creditam a doença à estranheza, pois as enfermidades partem de dentro dos sujeitos devido à prática de transgressões, tabus, negligência e desobediência, sendo, boa parte das vezes, o infortunado responsabilizado por sua condição.

No Terreiro de *Mainha*, quando surge alguma doença – contrariamente à lógica biomédica – ela não é tida como uma anomalia a ser contida de imediato, representando uma mensagem corporal e mística, que precisa ser “ouvida” e, com o tempo, “decifrada”. Aqui, infortúnios adquirem valores, significados e sentidos profundos, no intento de restaurar àquele *equilíbrio* perdido pelo *paciente* ao longo de seus trajetos vitais. Em sistemas paramédicos, lembra-nos Laplantine (2010), a doença pode aflorar na forma de eventos e fenômenos enriquecedores de significado, tendo os remédios das tradições populares – em nosso caso o *Daime* e demais extratos vegetais servidos na Casa– objetivos eminentemente pragmáticos e simbólicos na condução do posterior reequilíbrio do *paciente*, por intermédio de estímulos orgânicos, mentais e espirituais. Notamos que Janaína e seu “*Batalhão de curadores*” ao mesmo tempo em que acolhem e tratam os suplicantes, são tratados e acolhidos pelas *dádivas do Daime*, considerando-se eternos *pacientes* que ajudam outros *pacientes* no exercício cristão da caridade.

Ao serem interpretadas como “observatórios do eu” as enfermidades são tidas, por este modelo *afro-ayahuasqueiro*, como fontes de conhecimento orgânico, psíquico e espiritual, por demonstrarem àquilo que existe de “*mais humano nos homens*”. Talvez por isso, tenhamos constatado uma forte necessidade, por parte de curadores e *pacientes*, frente à “*descoberta*” da origem das moléstias, posto que- perante Laplantine (2010)- tal precaução relaciona-se com o compromisso dos atores com a “verdade”, primeiramente humana e, secundariamente orgânica, ritualística, mitológica e cosmológica. Condições que emergem como eficazes mecanismos reveladores de si.

Laplantine (2010, p.212) também açoda para a possibilidade de entendermos as terapias paramédicas pela ótica do discurso, mesmo porque, como todo e qualquer fenômeno social total (MAUSS, 2003a), os estados mórbidos litigiam elucidações e técnicas precisas. Tanto na medicina oficial, quanto nas paramédicas teríamos a mobilização de significados, sendo as últimas fontes geradoras de significações religiosas e morais, sempre recorrendo às propriedades vegetais, que vão além de suas características médicas e farmacológicas, como nos parece ser o caso do chá ayahuasca.

Os atores afirmam não abrirem mão das “*medicinas da floresta*” (sempre conduzidas por fundamentos anímicos), que os estimulam a serem “*médicos*” e “*psicólogos*” de si mesmos, uma vez que conduzem o *paciente* à reflexão espontânea sobre certas condições adversas em prol do recobro e da manutenção da saúde. Nestes termos, identificamos *in loco* uma considerável exaltação às coisas da vida, da natureza, dos *Encantados* e das “*substâncias naturais*”, que são munidos de almas

antropomorfizadas, sendo a natureza vista como berço primal; hábil a restauração e manutenção da saúde, num sistema religioso e terapêutico peculiar, onde os sujeitos são cada vez mais estimulados a adquirirem consciência de si.

11.1.2. Psicoativos e seus usuários

Janaína tem ciência de que não opera numa “*estrutura adequada*” para atendimento e recobro de usuários, que a solicitam constantemente na busca por tratamento, porém faz o possível para cumprir com sua *missão de curadora*. Caso seja necessário, o usuário fica por um tempo – cerca de 03 a 06 meses - no Centro para “*desintoxicação*”. Nesses momentos, o sujeito trabalha no *camping*, ao mesmo tempo em que participa de alguns ritos com defumações, banhos, passes e recomendações orais dadas por Janaína, estando à mesma *Aparelhada* ou não por *entidades auxiliadoras*.

Quando ao *paciente* é servido o *Daime*, o mesmo costuma, durante a experiência, passar por processos internos de caráter psíquico e fisiológico, que direcionam a atenção do infortunado para outras coisas, que vão além do “*prazer*” favorecido por psicoativos problema. Janaína traz em seu discurso, a representação biomédica do dependente, enquanto sujeito doente, além do mesmo também ser visto como “*pecador*” por macular o *Aparelho* dado pelo Divino para desenvolver “*coisas produtivas*” ao longo da vida (SILVA; GARCIA, 2004; MOTA, 2008). A dependência é vista aqui como “*doença do excesso*” (do uso de substâncias), mas também “*da falta*”, muitas vezes de expectativa, amizade, amor, compreensão familiar e bons sentimentos; fatores tidos como “*de risco*” para o desenvolvimento desta patologia.

Como mencionado no oitavo capítulo, verificamos que esta irmandade elaborou um esquema de classificações substanciais norteado pelas noções de *pureza* e *impureza*, a depender da presença ou ausência da química nos produtos consumidos. Aqui sempre são enaltecidas as propriedades curativas da *Cannabis* em seu estado natural, considerada localmente enquanto uma *planta de poder*. Os atores apontam para a não aceitação da maconha como remédio no Brasil, pois a mesma fomenta um complexo mercado ilegal de entorpecentes, cujos lucros e bônus são colhidos pelos detentores do poder capitalista, incluindo “*políticos corruptos*” e o monopólio das indústrias médicas e farmacêuticas, vistos, todos eles, unanimemente como “*inimigos do povo*”.

Desta feita, o grupo compartilha de uma visão peculiar, no que tange ao conceito de substâncias psicoativas, estando as “*substâncias naturais*” presentes no mundo para serem utilizadas “*com consciência*”. Neste caso, verificamos certa tolerância para com a

Cannabis, que seria uma *substância natural*, mas, ao mesmo tempo, identificamos permissividades tangenciais ao uso moderado do álcool e do tabaco. Por outro lado verificamos a noção pessimista, no que tange aos usuários de *crack*, tidos enquanto seres degenerados capazes de “*fazer qualquer coisa*” em prol da “*pedra*”:

“Com o crack é foda. Acontece assim; o cara que tá fumando pedra ele mente. Teve um aqui de baixo; o J. da Coruja e ele chegou aqui dizem: ‘minha mãe Janaína tá passando mal e eu tou precisano de dinheiro pra comprar remédio’; e a gente pegou e deu 20 conto e depois ele foi lá pra boca comprar pedra; olha velho! O cara usou o nome da mãe dele; inventou que ela tava morrendo e já parece que é comum. Todos eles vivem da mentira” (Batista, liderança do CAFJ).

“Esses cabra num dura muito aqui (em Japaratinga) não. É tudo pilantra, mentiroso, ladrão. Olhe véi. Se tem uma raça que eu detesto é o tal do ‘noiado’. Olhe ele rouba, mente, bate na mãe; é um condenado. Tinha um aqui, que a Jana tentou ajudar; uma alma sebosa depois veio e roubou umas coisa daqui e nunca mais apareceu. Ele não tá fumando o ‘mesclado’ (cigarro de maconha misturado com crack) não; ele tá fumando é na lata mermo. Cabra safado; veio aqui se fazendo de amigo e roubou a turma, mas a filha dele ‘nasceu morta’ das porcarias que ele tá usando. Um cabra desse num passa muito tempo aqui não que a turma de Japaratinga quebra logo no pau” (Pinto, adepto do CAFJ).

“Então depois que chegou o crack lascou foi tudo. Pessoas vendendo seus pertences a qualquer preço, pescadores falindo, moças se prostituindo, lojas e vendinhas fechando pelos assaltos e muita violência! E é uma coisa séria e o Poder Público não assume posição nenhuma. Estado, prefeitura; nada. Aí os nóia acaba morrendo e matando por besteira” (Painho, adepto do CAFJ).

Estes discursos aliam-se à bibliografia referente aos índices de mortalidade dos usuários de *crack* e similares, a qual aponta - como principal fator de óbito dentre usuários - a violência, o espancamento e as demais agressões físicas e simbólicas, pelos quais passam tais sujeitos *outsiders* (LIRA; ESCOBAR, 2011; PETUCO, 2011; RUI, 2012). Em Japaratinga não é diferente, de modo que o usuário de *crack* é tratado com hostilidade. Alguns depoimentos conferem que, na maioria das vezes, tais sujeitos são linchados nas vias públicas pela população local, após concretização ou não de delitos, dentre os quais assaltos e furtos. Os atores associam o índice de violência e miséria encontrado na localidade ao aumento no consumo do *crack* na cidade e seus arredores, atingindo homens e mulheres em condições de vulnerabilidade social.

No CAFJ, os interlocutores trazem consigo representações pejorativas do *crack* e seus usuários. Eles consideram o *crack* a “*pedra da morte*”, tal qual fomentado pela mídia alarmista e os ditames biomédicos, religiosos e jurídicos, que alimentam o senso comum com o pânico moral (MOTA, 2008; MALHEIRO, 2010; LIRA; ESCOBAR, 2011; PETUCO, 2011; RUI, 2012). Por ser considerada uma substância fornecida por “*espíritos inferiores a uma Falange demoníaca*”, o *crack* adquire poder e vontade própria, no “*animismo substancial*” destes *afro-ayahuasqueiros*:

“Agora o crack eu acho a pior de todas as ‘drogas’ porque na realidade o crack tem um equívoco muito grande nessa ‘droga’. Porque as pessoa diz assim; ‘ah o

crack mata'. O crack é muito ruim assim pelo que eu já pude sentir de outras coisas de pessoas que usam; eu considero o crack a 'falange do apocalipse' na terra. Porque na bíblia está escrito que no final dos tempo haverá 'Falanges de zumbis' pairando sobre a terra. Então se você olhar direitinho o que tá acontecendo é que essa Falange já existe e as caveira já tão aí! Olhe; do céu num vai descer demônio nenhum. Os demônio já tão na terra. Então essa Falange dos zumbi já tão na terra. O crack ela é uma substância, que foi ofertada para o demônio. Num é só a substância. Porque da forma como ela age; como ela aprisiona a alma das pessoa! É uma coisa tão séria que você precisa tá lutando e relutando e se o camarada num for forte mermo e num quiser; num consegue deixar. E que cria muito assim; preconceito, né? Por que a maioria das pessoa acha o quê de quem fuma crack?" (Janaína, liderança do CAFJ).

Contrário à *Força* e ao *Poder do Santo Daime*, o *crack* (transubstanciado na vontade de “espíritos involuídos”) transformaria seus consumidores em “zumbis”²⁶⁷ e “caveiras vivas” a anunciar a chegada “dos dias do juízo final”, cabendo aos “irmãos de caridade” – sujeitos que consagram a ayahuasca no CAFJ – o dever de socorrer estas “almas” ainda vivas, apesar das dificuldades, recaídas e constantes Trabalhos de desobsessão e desintoxicação dos *Aparelhos*, cujos espíritos teriam sido supostamente “aprimonadas pelo feitiço maléfico”, envolto desta substância.

11.1.3. “Chumbrosos que buscam ajuda”. O atendimento aos dependentes no CAFJ

Diante de muitos casos observados durante pesquisa de campo, envolvendo experiências de dependentes no Terreiro, destacamos, neste instante, os processos vivenciados pelo Gordo²⁶⁸; um visitante do CAFJ, que consagrou o *Daime* pela primeira vez. Recifense, o Gordo tem 40 anos. Ele se considera um “obeso mórbido”, obcecado por comida, cigarros e aguardente. Dizia-se kardecista, contudo evidenciava suas falhas morais relativas à veneração ao álcool e à comida em excesso, que, segundo ele, seriam os principais problemas, afetando sua vida, por meio da ausência de saúde.

Tamanhas declarações foram expressas publicamente pelo Gordo durante sua experiência com o *Abelhinha*. No decorrer dos processos visionários, o Gordo “passou muito mal”, vomitando, rolando no chão e de lá não conseguindo se levantar. Sentia-se “colado ao chão”, ao mesmo tempo em que dizia não sentir suas pernas, chegando a gritar por socorro. Ao ser auxiliado por Lima, Janaína e Batista, o Gordo aos vômitos só conseguia falar: “meu problema é a Pitu®. É a maldita cachaça que faz isso comigo”.

Lima, Janaína e Batista ajudaram-no a se locomover até o atelier, onde sempre estão presentes algumas esteiras, edredons e colchões. No local também fica um aparelho de som, sempre ligado e que, neste momento, estava a emitir mantras indianos, que foram apreciados pelo *paciente*. O sujeito em *purgação* foi aconselhado a deitar e

²⁶⁷ Maiores informações sobre os processos sociais de “zumbificação” dos usuários de *crack* constam nos trabalhos de Petuco (2011), Lira e Escobar (2011).

²⁶⁸ Nome fictício criado para o personagem em questão.

respirar profundamente até conseguir dispersar a “*experiência ruim*”. Ele foi orientado a manter a calma e beber um pouco d água, pois de acordo com o conselho Janaína:

“O Daime só mostra aquilo que a gente é meu fiu, e esta é uma oportunidade de refletir para poder mudar. Relaxe meu irmão, que estamos no mesmo barco e a gente não vai deixar a embarcação afundar. Você está aqui em paz conosco. Apenas entregue-se ao que o chá vai te falar e te mostrar. Não se massacre. O que passou tá passado. Procure daqui pra frente ser uma pessoa melhor criatura, que essa ‘vida louca’ já deu né?”.

No caso específico do Gordo, Seu Lima criticou Janaína, devido ao fato da mesma ter servido o *Daime* para o rapaz, que, segundo ele, estaria *exuzado*:

“Nêga tu ‘pegasse em bomba’²⁶⁹ com esse cabra visse? Uns camarada que vem pra cá tudo exuzado; cheio de coisa ruim e tu traz pra cá? Muier tu tem que selecionar para quem tu dá o Daime e você sabe disso. Usuário tá exuzado; precisa de limpeza e exorcismo antes de consagrar o sacramento”.

No entanto, as respostas da *Madrinha da Enxada* já estavam, por assim dizer, “na ponta da língua” e a retórica foi imediatamente lançada:

“Seu Lima é o seguinte; eu recebi uma missão certo? E essa missão inclui cuidar desse povo (usuários) também. Se eu não cuidar o sinhô sabe que sobra pro meu lado. Eu vou ser cobrada depois por eles (guias e Orixás) e outra coisa; o sinhô não tem confiança no Daime que faz não é? Apoi eu digo que pode vir Exu, Ebó, Tranca Rua e até o Satanái, que a gente tira. Nem que amarre o Aparelho, dê umas cacetada grande na entidade, mas a gente bota pra fora. E ainda mai; o Gordo é gente boa. Ele tem essa aparência de chumbroso, mas é gente boa. Você vê logo na cara que ele não tem mardade. É doente igual a nós homi! O sinhô deixe de sua leseira, que eu sei para quem eu sirvo o Daime dentro da minha Casa. Se tomou é porque tá Imperado; foi autorizado pelas entidade”.

Voltando-nos aos processos do Gordo, ele dizia, durante boa parte da experiência, que existiam dois homens ocupando o espaço de seu corpo: um que pensava e outro que comia excessivamente, assim como bebia demais. Naquele instante, ele gostaria de colocar um desses homens “para fora”, almejando ver distante àquele sujeito que só pensava em comer e beber em excesso. Nestes lapsos reflexivos, encarados localmente enquanto instantes de *clarividência*, o Gordo creditava todo o insucesso da vida a esta personalidade frenética e abusiva, que carregava dentro de si. Seus relatos apontam para o fato de que este “*hóspede maldito*”²⁷⁰ (visto enquanto “*presença maligna*” e indesejada) seria sorrateiro, tentador e traiçoeiro. Esta “*presença*”

²⁶⁹ Expressão local que significa que a pessoa arrumou um “*grande problema*”.

²⁷⁰ No nosso entender, o Gordo se referia aos pensamentos, sentimentos e ações subjetivas, que foram nestes momentos, por ele encarados enquanto “*indesejados*” ou “*indevidos*”. Pensamentos, sentimentos ou ações “*inadequados*” praticados por ele no decorrer de sua vida e que - durante a experiência mística - afloraram em seu consciente, fazendo com que o mesmo tivesse a oportunidade de refletir. Suas reflexões chegaram a conclusões dualistas, manifestas nas metáforas explícitas de um homem que pensa e outro que come e bebe compulsivamente. A experiência da ayahuasca parece mostrar aos seus usuários - o que reflete diretamente nos sistemas de crenças - o “*jogo vital*” existente entre determinados opostos binários, tais quais bem/mal; puro/impuro; saúde/doença; fora/dentro; matéria/espírito; terra/astral, macho/fêmea, dentre tantos outros pares de oposição encontrados, tanto nas doutrinas, quanto nas experiências de todos os usuários da ayahuasca.

o estaria atrapalhando, tanto material, quanto espiritualmente, uma vez que o seu suposto conhecimento da doutrina kardecista ter-lhe-ia facilitado tamanha compreensão.

Conforme trazido pelo discurso de adeptos e lideranças do Terreiro as primeiras experiências com o *Daime* já seriam suficientes para fornecer ao sujeito dependente - ou “abusador”, e até mesmo usuário esporádico de psicoativos - uma sensação de arrependimento das “coisas erradas”, que ele estaria praticando na vida. Os atores sinalizam para o fato do CAFJ não possuir “*estruturas hospitalares adequadas*” para atendimento de casos “*mais graves*”, acreditando que determinados condições “*crônicas de adicção*”; casos onde os *Aparelhos* já demonstram fortes sinais de compulsividade, toxidade e síndromes de abstinência precisam ser encaminhados para serviços médicos.

No entanto, mesmo no improviso, quando os sujeitos solicitam auxílio no Centro quase nunca a guarida e a assistência são-lhes negados. Faz parte do acolhimento a administração de rapés amazônicos, que – como mencionado nos capítulos precedentes – são utilizados nestes processos de cura, sendo administrado voluntariamente. Notamos que poucas mulheres consomem o rapé, sendo uma prática mais difundida dentre homens, contudo o “*tabaco natural*” – e às vezes o “*industrial*”, basicamente, consumido por visitantes - costuma estar presente em todos os momentos de sociabilização dos frequentadores do Terreiro, sejam os mesmos homens ou mulheres. Aqui, percebemos que o rapé e o tabaco surgem como substâncias complementares à terapêutica frente aos respectivos procedimentos fisiológicos e psíquicos de *desintoxicação* e redução das fissuras dos *Aparelhos* dependentes em certas substâncias.

O modelo de tratamento – diga-se de passagem, como um todo e não apenas àquele relacionado à dependência - também visa englobar a família e demais redes relacionais envoltas do *paciente*, ao longo de complexos processos, tidos enquanto contínuos e atemporais, cuja eficácia não repousa apenas no consumo do *Daime*, mas parte da vontade do sujeito de mudar, acompanhada por sua fé na melhoria de estados físicos e espirituais. Faz parte deste fenômeno de busca por *desintoxicação* e abstinência uma eterna vigilância por parte do sujeito para com as “*tentações*” e recaídas, muitas vezes relacionadas às influências de seu meio social.

É neste sentido, que os membros do ambiente familiar, segundo Janaína, também precisam ser tratados como *pacientes*, pois eles também carecem de “*muita paciência*” para respeitar os encadeamentos individuais daqueles em recobro. Muitas vezes alguns entes chegam a atrapalhar os transcurso em andamento, afastando o *paciente* do Centro, levando o usuário a estágios de recaídas e, até mesmo, óbitos.

Na prática, verificamos que Janaína, quando requisitada, costuma acolher e tratar usuários de *crack* e outras substâncias, em estágio de uso inicial, mas também abusivo, sendo poucos os casos de *dependentes crônicos* recebidos pelo Terreiro. Todavia constatamos que (seguindo a filosofia do ICEFLU, de que “o *Daime* está para todos”) *Mainha* não deixa de atender casos mais complexos, quando os mesmos aparecem no portão de sua Casa. Quando isso acontece, o usuário é inicialmente isolado do seu meio social, passando a habitar dentro do Centro. Ele passa por alguns processos de *desintoxicação*, incluindo a administração de remédios homeopáticos²⁷¹, defumações, rezas, banhos, cânticos e o consumo moderado do *Daime*, que só costuma acontecer após 45 dias voluntários de “*internação na mata*”. No Terreiro, ele ganha um pseudônimo, que o faz momentaneamente desprender-se de sua condição anterior:

“Pra receber ‘viciado’ olhe é um processo! A primeira exigência que eu faço, dependendo do caso, é que a pessoa passe alguns meses aqui para desintoxicar e ficar abstinente da substância e consagre a ayahuasca depois de um bom tempo. Mai isso dependo da situação. A segunda exigência é que ele participe do primeiro Trabalho, que é a Missa. Até porque, como a Missa encaminha muitos espíritos, principalmente os espírito sofredor e às veí essas pessoas (usuários abusivos ou em estágio de dependência) são influenciada por eles né? Pelos espírito sofredor; aí na Missa desobsedia o Aparelho e encaminha os sofredor. Também é preciso passar uns tempo aqui no Centro; passa uns tempo aqui, participa da Missa, trabaia no roçado; na enxada, faz oração, canta e depois fai um Trabalho do Fogo, que é pra se curar mermo. Mai assim meu fíu; é muito difícil porque tem uns que querem e outros que não querem, depende muito do sujeito; já teve ‘viciado’ que ficou aqui 03, 04 mês direto. Se dentro de 03 mês eu num ver resultado, então; tá entendendo? Tchau. Eu sou uma curadora; aliás uma zeladora. Como é que eu vou zelar por quem num quer ser zelado? Me diz aí. Eu só dou a cura a quem merece, quem num merece eu num quero mai nem saber; mai aí eu ajudei. Num quis ajuda? Depois saí fora meu irmão! Por que o que eu tenho feito? Eu chego a tirar a dedicação do meu lar para mostrar pro paciente o outro lado da moeda. Eu num nego ajuda a ninguém porque só entra aqui o que é bom. O que tá fora num presta. Então se num quiser ajuda eu vou fazer o quê? Vou ficar me intoxicano? Captando os fluidos de quem num quer nada? Isso é uma coisa muito séria. Mas se quiser mermo a gente tem todas as condição de ajudar. Rapai; hoje existe muito trabalho na área de homeopatia pra essas coisas de desintoxicação. Também tem a questão da alimentação; porque têm certos alimento, que você ingerindo controla a ansiedade. Porque a pessoa quando saí do ‘vício’; pode parar de usar a ‘droga’, mas querendo ou não entra em abstinência. Quem já foi dependente químico sabe que tem. Abstinência de medicamento, de ‘droga’ e de qualquer coisa que deixa o sujeito ‘viciado’. Mai aí eu comecei a pesquisar sobre alimento; sobre terapia alimentar, sobre plantas. A cenoura controla muito a abstinência e é relaxante. É a cor laranja; a cor da alegria e vai tirar o desânimo. Então o corpo da gente mostra tudo o que a gente é. Então tem um regime que se faz; um regime que começa assim; você passa uma semana comendo melão para tirar a nicotina toda. No segundo dia o seu suor vai sair escuro; porque saí a nicotina. Eu digo isso porque eu fiz. Você mija tanto e fede, mas é uma forma de desintoxicar de muitas coisas, porque às veí a gente nem sabe que tem um problema e as soluções estão todas aqui ao nosso alcance. E a gente fica procurano além da nossa vista. Às veí é só coisa de alimentação, mudar hábito, procurar outros hábitos e se ligar mais com a terra, pisar na terra; porque a gente precisa

²⁷¹ Prática semelhante ao modelo peruano da clínica *Takiwasi* (MABIT, 1992; 1995; 2002; BÖCHEMEIER, 2011; LABATE, 2011; RICCIARDI, 2013), que foi percorrido no quarto capítulo, mas também ao modelo brasileiro do Núcleo Mariana, cujas atividades foram descritas em nosso sétimo capítulo (CEMIN et al., 2000).

descarregar muita coisa e nada melhor do que jogar tudo para a terra. Andar descalço sentir a terra fria” (Janaína, liderança do CAFJ).

É exigido ao *paciente*, que se mantenha abstinência de seus psicoativos problema. Caso ele chegue a consumir “*substâncias indevidas*” no Terreiro ou fora dele, é “*convidado a se retirar*”, encerrando-se assim seu tratamento. Com o tempo, e com os casos vivenciados no grupo - os quais o Flor de Jasmim procurou atender usuários de *crack* e outras substâncias em “*extrema situação de dependência*” – Janaína foi aprendendo, que não é aconselhável tratar tais sujeitos ministrando o *Daime* assim que a pessoa chega ao CAFJ. Quando os usuários estão “*muito intoxicados*” é aconselhado um denso trabalho de reza e desobsessão, envolvendo passes, cantos de Pontos da Umbanda e de Hinários daimistas, assim como trabalhos braçais e alimentação balanceada. Conforme Janaína isto favorece uma “*desintoxicação natural*”, com amplo auxílio da homeopatia e das *medicinas da floresta* disponíveis no território.

Mainha aconselha este processo de *desintoxicação natural* que dura 45 dias seguidos, sem o consumo de substância alguma, apenas sendo tolerado o *tabaco natural*. Após esse tempo, o sujeito estaria com o “*Aparelho preparado*” para receber o *Santo Daime*. Casos de atores que chegaram a consumir *crack* ou cocaína antes de certas Sessões sem o conhecimento das lideranças do Flor de Jasmim são narrados enquanto catastróficos²⁷². Daí a precaução das lideranças em manter um tipo de tratamento específico, cujo consumo do *Daime* não representa condição *sine qua non* para o alcance da *desintoxicação* e da abstinência dos casos considerados *mais graves*.

Neste modelo específico de tratamento²⁷³, durante e após os 45 dias iniciais de reclusão, o sujeito fica encarregado de rezar, orar, consagrar o *Daime*, quando necessário, mas também ouvir músicas, meditar, rezar e trabalhar – junto com o Batista e a Janaína - em prol de si e da instituição, cuidando dos roçados, das plantações de *Jagube* e *Rainha*, lavando banheiros, limpando o Templo, colhendo lenhas, arando a terra, cozinhando, enchendo moringas com água, fazendo artesanato (Figura 37), exercitando-se no *slackline* (Figura 38), enfim, os atores afirmam que o *paciente* precisa manter-se ocupado, pois acreditam que “*a cabeça vazia é a oficina do diabo*”.

²⁷² Em certos casos de sujeitos *intoxicados* de *crack*, determinadas entidades teriam se manifestado durante os *Trabalhos do Fogo*. As narrativas apontam para perturbações dos *Aparelhos*, mas também dos elementos da natureza, tal qual o fogo da fogueira, que subia e estalava de modo estrondante e ventos fortes vindos do mar.

²⁷³ Geralmente o tratamento completo consiste de três a seis meses de “*internação voluntária*” na mata. É quando o *paciente* se mostra completamente abstinente, ou, tendo seu uso reduzido, apenas no que tange ao álcool, ao tabaco e à maconha. Outras substâncias como o *crack* e a cocaína, por exemplo, é exigida pelo modelo a completa abstinência para o alcance da cura.



Figura 37. Peças de artesanato feitas pelos pacientes no CAFJ. Fotos: José Batista.



Figura 38. Pacientes no CAFJ exercitando-se no slackline. Fotos: Wagner Lira.

Acontece que alguns sujeitos não completaram “*devidamente*” o tratamento, apesar de que – como também foi mencionado - muitos outros conseguiram se livrar de determinados “vícios”, a partir dos Trabalhos de *desintoxicação* e recobro, tanto da saúde, quanto da autoestima e ressocialização desenvolvidos no Terreiro. Parte dos que não continuaram os tratamentos debandaram do Centro, pois supostamente:

“Viero aprontar aqui. Eu com toda boa vontade e os cabra vem, diz que quer se curar. Depois vai lá pras praia ficar noiado e depois rouba as coisa e faz coisa ruim na minha Casa. Ou então bebe cachaça escondido, faz besteira no Terreiro; aí nós faz o quê Seu Wagner? Aí a gente bota pra fora porque se o Daime está para todos, nem todos tão para o Daime num é verdade? Depois aparecero um morto, outro foragido. Tudo na nóia da pedra” (Janaína, liderança do CAFJ).

Também obtivemos vários depoimentos referentes a outros casos envolvendo conjugues, que não teriam respeitado o “*momento certo*” do tratamento, tendo em vista que tais episódios surgem como os “*mais fatais*”. Dentre inúmeros casos rememorados, Janaína nos narrou o de um *paciente* que estava “*em recuperação*” no Flor de Jasmim e que teria sido levado do Centro, supostamente antes do tempo, pela namorada:

“O menino era bom. Eu adorava ele, mai tinha esse problema com o crack. Mai tava aqui com a gente já fazia 02 mês, tava se tratando e se abrindo mais com a gente, porque quano ele chegou era muito caladão, mas aí o Fritz passou a gostar dele, que era gente boa. A mãe dele foi quem me pediu para eu ‘internar’ ele aqui. De mês em mês ela dava uma quantiazinha em dinheiro que era para eu comprar as coisas de higiene dele, alimentação, roupa e essas coisa. Tava dando tudo certo. Tava abstinente e aí veio uma safada de Maceió, que era a namorada dele, dizendo que tava com saudade e que ia cuidar dele e levar ele pra casa e

disse que ia até casar! Disse aqui na frente de todo mundo. Queria levar ele daqui de todo jeito, mas aí eu disse: ‘ô Fulana. Você tem certeza que você ama ele?’; ela com aquela cara de quenga disse: ‘tenho sim madrinha; tenho sim a gente se ama e vai se casar’; aí eu disse: ‘ô Fulana; o seu pai tá sabendo que você vai casar com um rapaz que tá em ‘recuperação?’; ela disse: ‘sabe sim. Todo mundo da minha família gosta dele e já sabe que a gente vai casar. Meu pai vai arrumar um apartamento e tudo’. Quando eu vi que era surtação da Fulana eu cheguei para ele (para o paciente) e perguntei: ‘meu fiu; você quer ir mermo com ela para Maceió? Vocês se ama de verdade?’; aí ele me disse: ‘eu amo ela madrinha e ela diz que vai cuidar de mim, então eu vou’; então eu disse: ‘tudo bem; agora você vai ligar para a sua mãe e comunicar a decisão’. A mãe dele ficou uma hora no telefone tentano convencer o menino a num sair daqui, mas num teve jeito. Aquela lá carregou ele daqui. Até antes do carro sair daqui do Centro; eu parei o carro e peguei na mão dele e disse: ‘você tem certeza meu fiu’; ele me disse: ‘tenho madrinha. Tudo vai dar certo’. Sabe o que foi que aconteceu? Ela desceu do carro e levou o menino para casa. Simplesmente o pai dela não quis o menino em casa, o coitado ficou 02 dias na frente do prédio dela; sem dinheiro, sem comida, sem nada. Aí os pais chamaro a polícia, prendero o menino, dero uns cacete nele, soltaro numa rua qualquer e ele ficou meio aluado e voltou a noiar (usar o crack) e num deu outra; ele morreu em menos de 02 meses de ter saído daqui. Se tem uma coisa que eu não perdoo (neste momento lágrimas escorreram dos olhos de Janaína) é o que essa Fulana fez com meu menino. Um menino bom, um músico, que tocava um violão que era uma beleza e aquela imbecil veio aqui fazer isso com ele”.

Outra tônica recorrente na narrativa destes atores gira em torno das trajetórias biográficas de outros sujeitos - antigos visitantes e até mesmo adeptos do grupo (como foi caso da Daniele²⁷⁴) - ex-usuários “curados” e que, ao se afastarem do Centro, foram acometidos por recaídas, voltando a desenvolver “problemas” com psicoativos considerados “pesados”, tangencialmente, o *crack*, a cocaína e o álcool. Aqui, a busca por cura e tratamento parte da vontade da própria pessoa acometida pelo infortúnio. O Centro fornece aos suplicantes tratamentos peculiares para curas de diversas patologias (espirituais e materiais, que muitas vezes estão interligadas), utilizando-se de inúmeras técnicas, metáforas e performances descritas ao longo de nossa tese. Porém, aparecem como infundáveis as ocorrências de pessoas que tinham conhecido a *Força do Daime*, havendo “progridido” por um tempo, mas depois sucumbiram à “regressão”, assunto que será abordado no capítulo precedente, quando traremos à tona depoimentos e experiências de alguns interlocutores condizentes com seus problemas relativos ao uso, abuso ou dependência em psicoativos e seus processos de curas e recaídas.

Por ora, convém mencionar, que diante dos dados advindos de nossa pesquisa, ainda concordamos com Laplantine e Raberyon (1984), por considerarmos os cultos promovidos pelo CAFJ como uma das várias medicinas paramédicas existentes na atualidade e que surgem como fenômenos de “insurgência do indivíduo” contra o

²⁷⁴ O caso da Daniele foi mencionado em nosso oitavo capítulo, quando nos detemos aos processos institucionais inerentes ao CAFJ. Daniele teria sido uma das mulheres, que ajudou Janaína com o prosseguimento do *Núcleo de Instrução*, ainda nos tempos de filiação ao ICEFLU. Todavia os atores contam que a moça, após seu afastamento do grupo, teria desenvolvido “estados críticos” de dependência.

monopólio da cultura médica ocidental. Antes de tudo, acreditamos que o Terreiro pode ser considerado um foco de resistência à medicina oficial, que - para os interlocutores - aparece eficaz apenas diante de um número limitado de doenças (físicas), enquanto muitas outras moléstias mais graves (físicas, psíquicas e espirituais) - e as pessoas por elas acometidas - não são capazes de serem curadas pelas instituições dominantes, isto quando as mesmas são acessadas pelos atores em questão.

Identificamos neste Terreiro certa hostilidade para com os saberes biomédicos, que são “desacralizados” pelas *medicinas da floresta*. No desenrolar das *terapias da mata*, *Mainha* induz o *paciente* à recuperação do poder e do saber do qual foi subtraído pela ciência cartesiana (LAPLANTINE; RABERYON, 1984; LAPLANTINE, 2010). Quando dessacralizado o papel social do médico, para os autores acima citados, emerge nas *medicinas paramédicas* a busca por significados dos estados patológicos, que passam a ser manipulados, pesquisados e formulados pelas tradições alternativas, consideradas pelas cultas eruditas “contrassensos” e “aberrações”.

Nestes contextos é que verificamos a ayahuasca no Brasil e no mundo, surgindo como uma dentre várias *medicinas da floresta*, ou, nas palavras de Laplantine e Raberyon (1984, p.44), “medicinas verdes”, que reivindicam o poder eminente e iminente das forças curativas da natureza. Medicinas brandas e aparentemente não agressivas, cuja transmissão sustenta-se em princípios de dádiva e de oralidade, mas que também se firmam em movimentos corporais e gestuais precisos, adquiridos por aprendizado prestigioso (MAUSS, 2003b; LAPLANTINE; RABERYON, 1984).

Nestas *medicinas* observamos a emergência de receitas, infusões e poções de base essencialmente vegetal, além de um amplo conhecimento de técnicas e práticas advindas do campo biomédico. Laplantine e Raberyon (1984) também identificam nas *medicinas verdes* a emergência de ritos para fins de proteção do sujeito e da irmandade, sendo a devoção aos santos uma das características principais destas terapias, normalmente estimuladas em comunidades agrícolas em torno de personagens (reais ou imaginários) enaltecidos em ritos de cura e profilaxia.

Os autores aludem para a consideração qualitativa da noção de energia, encarando o seu caráter complexo e fenomênico no proceder das *medicinas paramédicas*, indicando que o conceito de energia vai além de elementos meramente imaginados pelos interlocutores. Nos saberes paralelos, a concepção de “energia vital” surge como uma constante, estando à sintomatologia de muitos sistemas a tratar o corpo patológico, por meio de concepções de perturbação e equilíbrio do campo energético,

cujos processos terapêuticos almejam equilibrar. Assim, os curadores observam os sintomas, verificam ausência ou excesso no desequilíbrio, aconselhando os suplicantes a reorientarem suas vidas na busca de uma solução para os infortúnios energéticos, atrelados ao campo da materialidade, mas também da espiritualidade.

No Terreiro fomos capazes de identificar a manutenção de uma relação dialógica e analógica, envolvendo o corpo humano (*Aparelho*, tido como um microcosmo) e suas relações com a sociedade e o universo mais amplos (ou macrocosmo). Presenciamos, tanto na prática como nos relatos dos interlocutores, o poder da “lei rítmica” vista em campo como um *eterno retorno* na vida dos sujeitos de seus “*feitos e mal feitos*”, além do que, o modelo estimula no *paciente* uma “autocura”, por considerá-lo em sua integridade individualizada e global (LAPLANTINE; RABERYON, 1984, pp.74-81).

Os curadores do CAFJ demonstram poderes e percepções extra-sensoriais, onde a diagnose é exercida a partir da visão dos “*mais sensitivos*” da Casa capazes de detectar problemas de saúde para além dos ditames oficiais do saber científico. Neste caso, não podemos ignorar as manipulações e trocas simbólicas envolvidas no ato de curar, pois se assim procedêssemos estaríamos reduzindo as técnicas de cura a atos puramente técnicos, quando na verdade não o são, estando, justamente, estes intercâmbios de ideias, substâncias e palavras presentes nos sistemas como elementos cruciais, que dão suporte e caráter humano às medicinas paramédicas. A essência destas terapêuticas inscreve-se nas trocas de palavras entre os seres e as coisas, que ao mesmo tempo compactuam de significantes, significados, representações, sintomas, remédios e curas.

11.2. “É conversando que a gente se entende”. A dialogia no Terreiro de Mainha

As retóricas inerentes às curas religiosas são tônicas centrais nos achados comparativos de Csordas (2008), que dedicou suas análises aos fenômenos da cura e da corporeidade presenciados nos cultos evangélicos pentecostais, na *Native American Church* (NAC) e nos ritos do povo *Navajo*. Chegando a conclusões sobre doença, saúde, cura, transe e corpo, ele detectou o poder transformacional exercido pela cultura nos corpos dos sujeitos em processos de recobro religioso.

Acima de tudo, a cura mística ensina o desditoso a conviver com os estados desordenados, fazendo ou não com que os mesmos sejam tratados e curados. O recobro religioso almeja a transmutação dos atores em “seres corpóreos”, ou seja, produtos da contínua relação entre a cultura, a história e a biologia; condição, aliás, que não pode escapar à nossas percepções e compreensões referentes às nuances tanto corpóreas,

quanto culturais. A partir destas premissas seríamos capazes de detectarmos a constituição do corpo, ao mesmo tempo, no âmbito religioso, linguístico, histórico, emocional, político e estético, fazendo-nos encarar os processos culturais em conformidade com símbolos, regras, costumes e textos, além dos sentimentos, emoções, paixões, fluxos, contingências intersubjetivas, hábitos, ambientes, substâncias, devaneios, êxtases, transes, saúde, infortúnios, representações, curas e devoções.

Dentro desta perspectiva – a da corporeidade – passamos a entender a lógica dos encadeamentos envolvidos da cura, que são vivenciados pelos atores no CAFJ, pois aqui também detectamos o recobro como profundo e contínuo processo existencial. Tais evidências nos estimularam ao exercício descritivo dos processos sentidos pelos suplicantes e que envolvem eventos sociais, psíquicos e espirituais experienciados em sua concretude na desenvoltura das atividades ritualístico-terapêuticas. Em território, detectamos variações do que pode ou não ser considerado um problema, um infortúnio ou uma patologia digna de cuidado, atenção e tratamento. Os atores em seus pares auferem tanto o que pode ser considerado doença, quanto à cura e os caminhos que levam os indivíduos à saúde. No CAFJ, paralelo à realidade clínica e os motivos, causas e consequências biomédicas que revestem os infortúnios, encontramos motivos religiosos e simbólicos no fomento de realidades *numinosas*, *oníricas* e *sagradas*.

O *Daime* e suas propriedades surgem como principais mecanismos técnicos e sagrados para persuasão dos adeptos, agora, voltados a uma essência experimental e divina, que envolve seus corpos em corporeidade. O modelo do CAFJ, com o auxílio do enteógeno, remete o indivíduo a um patamar de igualdade e inter-relação de seu corpo (microcosmo) com o universo – ou “*multiverso*” – mais amplo (macrocosmo) e as entidades humanas e não-humanas que os rodeia. De acordo com Csordas (2008, p.58), podemos concordar que todo corpo em situação de sofrimento – durante os ritos promotores de curas mágicas e religiosas – requer aquiescência de sentimentos ontológicos de fusão com a totalidade; como àqueles estados contemplativos (*Mirações*) fornecidos pela ampliação da consciência e que são capazes de abranger todo o âmago da pessoa, incluindo corpos físicos, psíquicos e astrais.

A estética imagética das efígies visionárias narradas pelos atores e que são experienciadas após ingestão do chá nesta Casa *afro-ayahuasqueira*, além de espontâneas, trazem à tona elementos e sentimentos ocultos aos *pacientes* e que – nos termos de Csordas (2008, p.124) – “corporificam-se”, trazendo novas possibilidades e perspectivas expressas no drama ritual. Neste instante, a produção visionária é

interpretada pelos atores como sendo emanada por Deus e outros seres metafísicos que estão ao seu comando, cujos poderes podem ser sentidos no corpo do sujeito, pois afloram das “zonas desconhecidas” de seu inconsciente. Neste sentido, o corpo passa a ser vivido de outra maneira, fazendo-nos compreender a corporeidade como “suporte primordial” tanto da cultura, quanto da natureza e também do sagrado. Um *sagrado vegetal*, que fornece aos seus comungantes:

Imagens táteis, cinestésicas e visuais de inspiração divina e de qualidade eidética extremamente vívida (...) A experiência da presença divina enquanto um fenômeno de corporificação é confirmada pelo depoimento dos curadores de que (...) a sequência imagética (...) é uma “verdadeira manifestação física” do poder divino entrando nos corpos dos suplicantes (CSORDAS, 2008, p.153).

Com o auxílio de Csordas (2008, pp.369-387) também entramos em contato – ao observarmos e descrevermos os casos trazidos pelos atores em campo - com uma “fenomenologia do corpo” hábil a discernir a corporeidade como condição da existência, na qual se constituem simultaneamente a cultura, o sujeito, a sociedade, a natureza e a sacralidade. Porém nunca é demais lembrarmos que no “mundo vivido” - em seus fenômenos de interação e percepção - os corpos não representam simples objetos para os atores, uma vez que os corpos encontram-se imbricados na vida do sujeito, que sente e percebe seu corpo a partir da relação mantida consigo mesmo e com outrem em relação intercorpórea, intersubjetiva e interespiritual. Uma relação vívida e crucial, onde os outros não são sentidos e observados como simples objetos, mas como seres em situação num mundo em constante interação.

Os eventos metamórficos narrados por devotos são vistos, pelo autor, sob a ótica das mudanças incrementais na visão de mundo, no *hábitus* corporal e nos comportamentos dos sujeitos imersos nestes sistemas de crenças. As metáforas utilizadas por Csordas (2008, p.20) para explicar a cura mística são figuradas na imagem de sementes a germinar, ou bolas de sinuca em paulatino movimento frente ao princípio newtoniano da inércia. As trajetórias dos atores em constante transformação são comparadas a estes elementos, que mesmo estanques numa dada condição são impulsionados a mudar ligeiramente. A força que rompe o princípio desta figurativa inércia, de acordo com Csordas (2008), parte de energias e entidades divinas evocadas nos ritos de cura, sendo protagonistas cruciais nos fenômenos da transfiguração.

Cura e “crescimento espiritual” estão imbricados, pois sistemas religiosos tendem a encarar infortúnios como obstruções ao desenvolvimento dos encarnados, tendo as práticas curativas caráter holístico, na medida em que almejam conduzir os adeptos ao alcance da “boa saúde”, integrando-os em seus aspectos corporais, mentais e

espirituais. O indivíduo que sofre é apoiado emocionalmente de modo intersubjetivo, num movimento contínuo de afirmação e reafirmação de valores comunitários e sociais, o qual destina à transformação e à reorganização de sua pretérita condição de pessoa, sempre impulsionada por experiências místicas.

Csordas (2008) não se esquece do grau motivacional do sujeito para com a mudança, que emerge diante da vontade do *paciente*. Para tal, o mesmo precisa deixar integrar-se à terapia encarregada de tratar dimensões espirituais e psicológicas, mas também físicas, que assolam os problemas psicossomáticos. A cura religiosa ativa no organismo do suplicante “processos endógenos” hábeis ao estímulo do autoconhecimento, gerando modificações por meio de performances, metáforas, músicas e imagens; “elementos exógenos”, que compõem a “retórica religiosa”.

O sistema terapêutico do CAFJ destinado as diagnoses inicia-se por meio da fala (do *paciente* e do terapeuta) e da escuta (de ambas as partes, porém quem mais ouve neste primeiro instante é o terapeuta). Conforme seja o caso, na sequência vem a identificação dos supostos distúrbios, mediante administração do *Daime*. Na *Força*, o terapeuta observa o comportamento do *paciente*, a partir do vislumbre de seu semblante e auras. Neste ínterim, o curador visualiza toda a vida do sujeito; seus erros, acertos, excessos ou faltas na vida, pois o *Daime* mostra se o sujeito é *equilibrado* ou não:

“Se anda na linha ou não meu fiu. É isso que eu sempre aprendo ao dá o Daime a alguém. Eu faço assim; eu num falo nada só escuto. Aí o caboclo toma o Daime e eu fico veno de longe na Força. Mas aí na hora eu num falo nada não; eu dou corda pra se enforçar. Quando o cabra pensa que não eu aperto o laço, mas quando eu aperto agora segure que eu dou corda grande que é para o laço ser grande também. Quando eu puxar o laço segure” (Janaína, liderança do CAFJ).

Após a experiência com *Daime* a terapia continua, entretanto, a fala – que pode ser dita logo após a Sessão, ou no outro dia - fica por conta do terapeuta (em nosso caso, a Janaína), que, conforme o caso destina ao *paciente* conselhos e recomendações públicas, tangencialmente, de ordem moral. Situação, na qual o sujeito costuma falar pouco e escutar muito. Detectamos que quase todos os visitantes da Casa passam por este processo de fala, escuta, experiência com o *Daime* e nova escuta das prelações da *Madrinha* após experimentação mística. Não apenas visitantes, como os adeptos da Casa, quando preciso, são submetidos à *terapia da mata*.

A retórica de *Mainha* é norteadada por sermões e conselhos carregados de palavras simples e às vezes consideradas “*rudes*”, mas que são encaradas como “*corretivos*” essenciais aos que estão precisando ouvir “*certas verdades*”. Apesar da multiplicidade dos casos atendidos no Terreiro, a oratória de *Mainha* segue um padrão arquetípico.

Para ela nenhuma pessoa deve “se mascarar”, sendo o conceito de “*homem ideal*” - aplicado a ambos os sexos - um dos conteúdos centrais de suas prelações.

Segundo *Jana*, o *homem ideal* seria um sujeito que jamais mostraria à sociedade o que ele não é em sua “*verdadeira essência*”. Ele tampouco põe a culpa de suas atitudes, erros e condições nos outros, especialmente em sua família. O *homem ideal* seria um sujeito, que enfrenta sem medo as provações do mundo, pois sabe que está guarnecido, confiando na proteção das forças astrais. Ele é ciente de que seus erros e acertos são consequências de suas ações. Desta feita, um *homem ideal* não consome certos psicoativos para “*fugir de sua realidade*”, pois ele a enfrenta “*de cara*”²⁷⁵.

Caso ele queira usar alguma substância psicoativa (o álcool, o tabaco e a *maconha natural*) ele até pode consumi-la, mas de modo controlado e consciente, pois a substância não pode “*consumir o homem ideal*”. Ele também precisa ter um “*foco na vida*”. Essa consciência é aflorada nos momentos das experiências com o *Daime*, onde o sujeito tende a conhecer o seu “*verdadeiro eu*”, assumindo suas responsabilidades, sendo sincero consigo mesmo e com as pessoas que o cercam, além de se “*preservar*” em relação ao sexo, ao uso de psicoativos e às amizades.

Janaína afirma que o seu chá é uma mãe, ou melhor, um “*chá mãe*”, para àqueles que o mereçam, caso contrário ele pode ser um “*chá drasta*”:

“Simancol o nome já diz né? É pro sujeito se mancar, mas se o caboclo vem tranquilo na linha, não faz coisa errada, num tá intoxicado, num matou, num roubou, num cheirou ele (o Daime) vai ser ‘um chá mãe’. Agora venha com ‘fuleiragem’ pro lado de cá e tome o Daime, que ele vai ser uma madrastra daquelas bem peurversa; vai torar o caboclo na espinha e dar uma rabeada no sujeito. Aí a madrastra vai mostrar quem ele realmente é. E depois vem eu. Se eu num vê melhora no Aparelho. Se eu sentir regressão; se prepare, que a terapia da mata agora é com a Madrinha da Enxada”.

Os *pacientes* relatam terem entendido o segredo de seus males e sofrimentos, além do “*bem*” que o *Daime* e a Janaína lhes fizeram. Os atores compactuam de uma visão de mundo coerente e bem articulada, de modo que, para eles, quem concretiza a cura não é a pessoa do curador. A cura parte do merecimento e da vontade da pessoa, que consagra o chá, estando o curador disposto a aconselhar o sujeito, mas apenas se o mesmo tiver se tratado, se curado e também se encaminhado na vida espírita:

“Tem que se curar primeiro caboclo, senão o sujeito vira ‘pano de chão’. Vem um pisa, sai e se limpa. Vem outro e fai a merma coisa e o Aparelho do médium; num é trabaiado não é? As mazela num fica com a gente não? Quem vai dar valor a um curador chumbroso? Ninguém. E ninguém aqui tá em condição de curar ninguém? Nessa vida eu tou me limpano ainda. Por isso que eu acabei com essa história de tentar ajudar quem num quer. Num quero mais nenhuma ‘alma sebosa’ aqui, que num queira ser tratado de verdade. Quano eu vejo ‘fuleiragem’

²⁷⁵ Gíria local referente aos sujeitos que não utilizam substâncias psicoativas ou delas mantêm-se abstinentes.

e falta de caráter mando correr. Como é que eu vou curar as pessoa assim? E ainda mai uns e outro que num quer ser tratado e acha que Daime é água? Oxalá eu vou te dizer; é muita surtação, mai fai mal não. Tomou o Simancol; mais tarde vai para a terapia da mata” (Janaína, liderança do CAFJ).

Aqui, a interlocutora novamente se refere à sua oratória pública e moral para com os *pacientes*, que costumam chegar ao CAFJ. Àqueles – visitantes ou adeptos - que não se enquadram nos padrões de *homem ideal*, estabelecido por *Mainha*, eventualmente não ficam de fora dos “*esporros carinhosos*”, sempre acompanhados por conselhos verbais e morais dados publicamente, e que fazem parte da oratória da *Madrinha da Enxada*. Contudo, isso tudo só é feito após o *Daime* já ter “*sido processado*” pelo organismo do *paciente* em todos os sentidos; orgânico, mental e espiritual. A prelação parece ser ainda mais acentuada, quando se trata de membros da Casa, que se dizem adeptos e ayahuasqueiros. Estes, por terem “*errado mais*” merecem esporros maiores, pois teriam, conforme Janaína : “*conhecimento suficiente para saber o que é ser um homi de verdade*”, coisa que alguns não aparentavam ter sido até então, devido aos seus desleixos com a aparência, uso excessivo de psicoativos e demais “*comportamentos indevidos*” manifestados tanto no Terreiro, quanto na vida cotidiana.

Quando Janaína percebe qualquer indício de *regressão* no sujeito, precipuamente se ele for da Casa, os “*esporros*” são verbalizados publicamente. Para Janaína, quem consagra o *Daime* precisa saber quais sentimentos e pensamentos “*pertencem verdadeiramente a ele*”. O *homem ideal* identifica que certas vontades e ações pertencem, na verdade, a “*outras forças*” para-além de seu *Aparelho*, sendo os “*vícios*” um destes sentimentos, que não “*teriam espaço*” na mente dos fiéis esclarecidos pelos ensinamentos obtidos ao longo da vida espírita. “*Pensamentos maus*” só atraem “*coisas ruins*” e também não pertencem aos “*Aparelhos esclarecidos*”. Acumular *maus pensamentos* na própria mente seria o mesmo – dentro dessa lógica sobre saúde, doença e cura – do que pôr para dentro do corpo *energias negativas*, que se incrustariam em todas as camadas do *Aparelho*, atrapalhando seu funcionamento orgânico e, conseqüentemente, sua “*missão espiritual*” no plano terrestre.

Sentimentos de “*vício*” pertencem aos seres *inferiores*, que obsediam os sujeitos, atrapalhando e “*sugando os fluxos vitais*” de seus corpos físicos e espirituais. Nesse sistema de crenças, o domínio do “*vício*” passa primeiro pelo controle da mente, capaz de distinguir o que pertence ou não ao indivíduo e sua alma. Um controle eficaz da mente seria capaz de controlar as “*falsas vontades*” do corpo, todavia, tal controle atrela-se às ações diárias, nas quais o sujeito procura se policiar frente às “*tentações*”,

que possam fugir dos conceitos de *homem* e de *mulher ideal* preconizados pelo grupo, e que têm forte impacto na conduta moral e social dos adeptos do Flor de Jasmim.

Portanto quem não se adequar aos padrões, a *Madrinha da Enxada* sempre deixa claro que: “*a porta da rua é a serventia da Casa. Quem não aguentar que peide*”. Notamos que a interação faz parte do acolhimento e tratamento dos *pacientes* no CAFJ, onde as histórias são publicamente contadas e os problemas procuram ser resolvidos por aqueles que os escutam. Lamúrias, aprendizados, escolhas de vida, conselhos e conquistas pessoais parecem permear a base conteudística destes diálogos. Aqui, nos deparamos com uma complexa terapia comunitária funcional, mediante o diálogo entre os adeptos, os visitantes e as lideranças da Casa. Nestes procedimentos, identificamos como de suma importância o papel dos curadores, tangencialmente o da Janaína.

Mesmo afirmando não ser possuidora da “*palavra final*” sobre as coisas do mundo e da vida dos outros (incluindo seus medos, “vícios”, receios, preconceitos e doenças) *Mãe Jana* sempre destina seus conselhos aos *pacientes*, depois de bastante ouvir e observar seus comportamentos, diagnosticando problemas pessoais e espirituais durante a *Força do Daime*, sem precisar, para isso, recorrer a oráculos, nem tampouco fazer nenhum tipo de magia. Apenas consagrando o *Daime* e recebendo mensagens de entidades; o “*diagnóstico da situação do Aparelho*” é feito visualmente, mediante estados ampliados de consciência acompanhados por incorporações e *irradiações*.

Ao consagrar o *Daime* no CAFJ, os sujeitos compartilham os fatos de suas vidas íntimas, socializando boa parte de seus problemas e angústias, sendo aconselhados pelos indivíduos mais experientes na doutrina, dentre os quais identificamos Janaína, mas também o Batista e Seu Lima acompanhados por seus guias. Sujeitos humildes e “*sem muito estudo*”, porém importantes transformadores sociais, que trazem em seu carisma parte dos saberes das matas, além da proteção das entidades e da palavra dos “*verdadeiros*” Mestres e Padrinhos da ayahuasca, cujas mensagens e exemplos mitológicos são trazidos nos seus discursos, que são destinados ao acolhimento do sofrimento. Assim eles procuram, a partir de um linguajar simples e direto, esclarecer dúvidas e temores dos indivíduos em estágios de aflição. Os curadores contam suas trajetórias biográficas absortas de “*passagens difíceis*”- tidas localmente como “*provações espirituais*” - e como os mesmos conseguiram delas se safar.

As interpretações simbólicas sobre os infortúnios e também sobre as conquistas e alegrias pessoais são explicitamente norteadas por concepções animistas. Poderes sobrenaturais, energias ou forças imateriais, curas e cuidados com o *Aparelho* e o

espírito são tônicas frequentes nos discursos destes curadores. Da oratória também não escapam temas como o corpo orgânico (encarado como a base biológica para a matéria espiritual), os tipos adequados de alimentação, a prevenção contra as doenças, incluindo a manutenção da saúde por meio de ressalvas, quanto ao consumo excessivo de certas comidas e *substâncias nocivas*, além do cuidado que os sujeitos precisam ter ao iniciar qualquer tipo de relação com “*sujeitos desconhecidos*”. Neste sentido, “*peessoas tóxicas*” devem ser evitadas, pois as mesmas trariam muita *energia negativa* em seus âmagos.

Tais energias, manifestas na forma de ciúme, inveja, ódio e raiva costumam “*corroer*” não apenas a vida das *peessoas tóxicas*, como, principalmente, “*contaminam*” a vida de pessoas *equilibradas*, que, por descuido, teriam se envolvido com certas pessoas que “*vampirizam*” as energias dos sujeitos. Seria preciso ao *homem ideal* manter “*relacionamentos sadios*”, com “*peessoas sadias*” e que almejem alcançar a mesma coisa juntas, neste caso, trata-se do alcance da *evolução espiritual*.

Para as lideranças da Casa, no que diz respeito ao plano imaterial referente à espiritualidade, as *entidades da floresta*; santos, Caboclos, Orixás e os demais guardiões espirituais seriam seres “*protetores*” e “*benéficos*”, cruciais ao andamento harmônico da vida cotidiana das pessoas, ao mostrar para as mesmas os segredos do *ouro do chá* nas Sessões com ayahuasca. Todavia, estas mesmas entidades exigem que a “*sabedoria da floresta*” (fornecida e obtida “*de mão beijada*”) seja posta em prática ao longo do dia a dia dos sujeitos, que ingerem a *bebida sagrada*, entrando nos seus encantos e adquirindo algum tipo de “*toque mental*” ou meros conselhos morais. Além do que, a depender da graça alcançada, os seres astrais também fazem a exigência de um sacrifício, por parte do sujeito agraciado, que diz respeito à doação de si, pois as entidades exigem a participação do agraciado nos *Feitios* (onde se concretiza o *sacrifício das plantas de poder*), mas também na *Santa Missa* e nos *Trabalhos do Fogo*.

Estas nada mais seriam do que formas locais encontradas pelas pessoas, e estimuladas pela doutrina, no intuito de “*agradar*” as entidades, fazendo com que o adepto “*faça por merecer*” àquilo que recebeu deste *ouro do chá*, sempre retribuindo essa sabedoria, perante a vivência de seu dia a dia, mas também assumindo obrigações, que contribuem para a manutenção dos Trabalhos no Centro. Quando algo está “*indo errado*” na vida de alguma pessoa da irmandade, principalmente no tocante à saúde, à falta de expectativa ou *comportamentos indevidos*²⁷⁶ a origem dos problemas costuma

²⁷⁶ Na maioria das vezes problemas advindos dos visitantes ou dos recém-chegados, como já foi narrado, mas também pode acontecer com qualquer adepto do Centro, que porventura tenha “*falhado*” com suas obrigações.

ser debatida, discutida e encontrada, na hora, a solução de modo público, notório e dialógico, sem medições de palavras entre *pacientes* e curadores.

Muitas vezes outros ouvintes destes diálogos²⁷⁷ são requisitados a emitirem opiniões sobre os assuntos abordados e estimulados a também narrarem histórias semelhantes vivenciadas por eles ou por terceiros. Assim, observamos “as malhas diagnósticas”, terapêuticas e dialógicas no Flor de Jasmim, sendo construídas intersubjetivamente a partir de contatos, engajamentos e convivências diretas.

Os discursos, especialmente de Janaína, costumam ser viscerais, pois são carregadas por um tom firme, forte e imponente. Há determinados *esporros*, que podem ser ouvidos de qualquer parte do *camping*. Às vezes, por mais que o sujeito não queira, não tem como não ficar a par dos problemas dos *pacientes*. E assim, os infortúnios são verbalizados e os sujeitos diagnosticados, tratados ou encaminhados para outros setores destinados a tratamentos religiosos (que sigam a Linha daimista, umbandista ou espírita kardecista) ou até biomédicos, a depender da situação orgânica do *Aparelho*, mesmo porque, muitos “*casos extremos*” ou terminais não costumam ser atendidos no Centro, que também se reconhece enquanto um lugar “*de passagem*”.

Se o problema for *intoxicação* de determinado *Aparelho* – mormente por parte dos adeptos, mas também pelos visitantes - devido ao uso abusivo de psicoativos, o esporro de *Mainha* parece ser ainda mais imponente e “*menos carinhoso*”, do que aqueles referentes aos problemas matrimoniais, individuais, sexuais, de saúde, rancor, morte ou doença. Mantendo sua firmeza Janaína vai direto ao cerne da questão ao fragmentar – mesmo que momentaneamente - o ego do “*sujeito problemático*” (diga-se de passagem, já fragmentado anteriormente pela experiência do *Daime*) na tentativa de refragmentá-lo, após a escuta, por parte do *paciente*, de suas “*carinhosas prelações*”.

No que toca aos adeptos da Casa, notamos que alguns, vez ou outra, “*saem da linha*”, porém muitos afirmam terem superado o estado da dependência, mantendo-se abstinências de certos psicoativos. Contudo - como em todo e qualquer tratamento destinado à dependência - detectamos que vários daqueles que por aqui passaram (e ainda passam), tiveram (e ainda têm) recaídas, basicamente, no que diz respeito ao álcool, a cocaína e o *crack*. Outros assumem terem reduzido o uso de substâncias, pois, em teoria, o modelo do CAFJ não prega abstinência de álcool, de tabaco e de maconha, embora localize o problema no excesso do uso dessas e de outras substâncias. Fármacos

²⁷⁷ Que são involuntários, pois simplesmente surgem a partir de conversas informais.

químicos, por sua vez, são repudiados não existindo, frente à lógica dos atores, a possibilidade do usuário manter um uso “*sadio*” e “*controlado*” de cocaína ou *crack*; substâncias renegadas no Terreiro, exigindo-se abstinência absoluta das mesmas.

Os visitantes “*em tratamento intensivo*” - e também os adeptos abstêmios - são os que mais se identificam com as “*histórias complicadas*” trazidas por outros usuários e ex-usuários de psicoativos, tendo em vista que os mesmos teriam passado pelas mesmas complicações, temores e tragédias advindos do uso abusivo de substâncias. Neste sentido, os esporros de *Mainha* já são conhecidos e, de certa forma, esperados, porém as mensagens, mesmo que soem rudes, sempre são encaradas enquanto saudáveis, pois “*certas coisas*” não seriam ditas aos sujeitos em sociedade, vista pelo prisma dos familiares, mas, basicamente, dos “*amigos mentirosos*” e conhecidos “*maldosos*”, que se aproximariam dos sujeitos *equilibrados* para que os mesmos:

“Se afundem ainda mais na lama dos estigmas e dos preconceito e com isso não progrida na vida enfiado na lama da exclusão. A lama do mangue é boa, mas a lama da sociedade num presta. Ela quer engolir todo mundo e aqui meu irmão só tem espaço para a lama da vida. A lama mais peúversa é a que tá na mente das pessoa e tem que ficar do lado de fora. Aqui num tem espaço pra ela não”
(Janaína, liderança do CAFJ).

Janaína traz uma concepção peculiar da sociedade, na qual os agrupamentos sociais “*desumanos*” só enalteceriam os erros das pessoas. As coisas boas inerentes aos sujeitos, por sua vez, nunca são enalticidas e reconhecidas publicamente. A sociedade marcaria os indivíduos, rotulando-os por seus erros, contando “*mentiras*” a seu respeito e rebaixando-o a toda oportunidade. Ao chegar ao CAFJ, muitas vezes, os visitantes são submetidos a alguns questionamentos e conselhos. Os casos mais problemáticos são exaltados e compartilhados por todos. Neste sentido, egos e visões de mundo são constantemente desestruturados e reestruturados, tanto pela experiência com ayahuasca, quanto pela retórica dos curadores locais. Servir o chá - seja o mesmo *Simancol*, *Brandinho* ou *Abelhinha* - para alguém significa, nesta Linha da *Umbandaime*, ao mesmo tempo doutrinar este alguém, fazendo com que o mesmo acesse a *rede aborígene*, tendo sua vida, caso queira, mapeada e mudada “*para melhor*”.

Observamos que o modelo terapêutico elaborado por Janaína vai sendo construído com o tempo, ao longo de suas vivências na *montanha mágica*, mas também, bem antes dela chegar a habitar esta localidade, tangencialmente, durante sua participação noutras doutrinas espíritas populares. Sua terapêutica, no tocante ao recobro de usuários de psicoativos, repousa nos trajetos de sua biografia e “*nos caminhos*” dos outros *pacientes* acolhidos. Os princípios da terapia enaltecem a

ressocialização contínua do infortunado em seus processos de *desintoxicação* e cura, confiando ao mesmo, à oportunidade de interagir com sujeitos não-usuários como dantes não ocorria. Certas “*regalias*” e “*confianças*” serviriam para testar a índole, o comportamento e a intenção dos sujeitos em constante observação nesta “*clínica*”.

Ritos para recobro têm em comum o aflorar no *paciente* de sentimentos de culpa, demonstrando ao mesmo a necessidade emergencial da transformação para a cura. Porém, a eficácia prática e simbólica destes cerimoniais repousa nos discursos morais e litúrgicos a ativar processos internos no organismo e na mente do infortunado (CSORDAS, 2008). No CAFJ, notamos que toda retórica, precipuamente discursiva, musical e transcendental, tende a associar os poderes divinos aos ditames terapêuticos.

Devido ao seu grau totalitário, a experiência curativa aqui, também se apresenta em sua plenitude, estimulando o aflorar de mecanismos endógenos a níveis fisiológicos e intrapsíquicos. Neste cenário ideal para a mudança, a retórica proferida gira em torno da “persuasão”, pois se encontra absorta em significados, símbolos e demais estímulos argumentativos (CSORDAS, 2008, p.51). É a comunidade moral, na qual o infortunado está inserido a agência delineadora dos problemas e dos tratamentos a ele destinado.

A irmandade também aduz àqueles que serão seus membros, além do que define precisamente quem foi ou não agraciado pela cura mística. Segundo Csordas (2008), o segredo das “retóricas de transformação” destina-se à exposição pública e individual das causas das moléstias, estando os processos de cura religiosos sempre atrelados à aceitação e filiação de um grupo específico, que seja possuidor de ementários, ritos e concepções pré-estabelecidas sobre o corpo, a saúde e a doença.

Os episódios de cura presenciados no CAFJ são reputados ao compromisso e integração do agraciado à visão de mundo compactuada pelos atores, mesmo estando os ritos do Terreiro direcionados para além da cura propriamente imediata e física, sendo o recobro tido como processo contínuo relacionado à integração e ao apoio mútuo compactuados pelos membros da irmandade. As retóricas de persuasão presentes nos discursos de *Mainha* também estipulam predisposições nos suplicantes, de modo que alguns são persuadidos a acreditarem na transformação de estados desordenados, muitas vezes, considerados desacreditados por outras agências antes solicitadas pelos atores.

Retóricas que – na lógica de Csordas (2008, p.64) – inscrevem-se na essência das práticas litúrgicas, incluindo textos impressos ou orais, conquanto que tragam mensagens na forma de mitos, salmos, cantos, oratórias e prelações. Desta feita, as retóricas culminam no deslumbre de visões e imagens magníficas, cujos efeitos são

presenciados e sentidos, tangencialmente, nos ritos de cura, aonde o curador chega a participar ativamente de modo místico e mítico da vida pessoal do infortunado, favorecendo ao paciente a chance de participação efetiva nos próprios processos endógenos, previstos e experienciados também pelo curador.

Seguindo algumas pistas deixadas por Csordas (2009) detectamos que no Flor de Jasmim a relação entre *pacientes* e curadores não se restringe a meros fenômenos momentâneos de “interpenetração mental”, de modo que a coparticipação terapêutica costuma ser acompanhada por um portentoso fluxo dialógico - encontrado neste modelo terapêutico particular –, que faz parte daquilo identificado por Csordas (2008) como “coparticipação no projeto social”, no momento em que o sistema se dispõe a criar discursos moralizantes e convincentes, por meio de retóricas fundadoras da experiência do divino em sua concretude *numinosa* e onírica (OTTO, 1985).

Porém todo o esforço da retórica apenas seria corporificado quando o infortunado sente-se, em seu âmago, persuadido à transfiguração, repensando antigos padrões de vida e conceitos, sejam os mesmos de ordem cognitiva, afetiva ou comportamental. Assim, o sistema religioso constrói corpos e pessoas consideradas “saudáveis”, todavia no CAFJ elas possam atingir a integridade com o cosmo, embora não almejem, em teoria, o ideal da santificação e do êxtase beatífico.

Nos ritos com o *Daime* no Terreiro de *Mãe Jana*, os interlocutores narram terem revisitado episódios e fatos recorrentes de suas biografias íntimas e pessoais; fenômeno também sinalizado por Csordas (2008) ao indicar, que nos instantes rituais, a vida do infortunado pode ser sentida no presente, a partir de um arranjo envolvendo presenças cósmicas e divinas, que exigem do sujeito uma reorganização, ou melhor, a aquisição de uma nova vida, e, por conseguinte, de uma nova identidade social.

Em campo, constatamos que o contato com o sagrado não se faz apenas por intermédio de estados místicos, estáticos ou sobrenaturais. A experiência onírica, pelo que indicam lideranças e adeptos, liga-se ao exercício da caridade, como forma substancial de primeiro mudar a si mesmos, para a posterior transfiguração dos outros e, consequentemente, do mundo. É neste sentido que é construído um forte elo entre transcendência e reordenação moral. Como parte da retórica do Flor de Jasmim, detectamos o estímulo de estados ampliados de consciência, que são, aliás, empregados em inúmeras práticas religiosas em prol do recobro da saúde.

Conforme o autor, a emergência do êxtase estático, mas também do transe de incorporação, precisa ser entendida, ao mesmo tempo, em termos culturais e

psicofisiológicos, tendo o analista o dever de especificar e descrever sua função nos sistemas de cura, com o auxílio da participação observante, de suas leituras e da investigação minuciosa das experiências expressas nos relatos dos interlocutores.

Imerso em experiências oníricas de êxtase, transe, performances, oratórias, conselhos, metáforas, *esporros* e demais elementos retóricos inerentes ao Terreiro de *Mainha*, o infortunado toma consciência de que não sofre em solidão, pois lhe é apresentado – através das experiências com o *Daime* e da continuidade de suas vivências no Centro – que a peleja pelo recobro da saúde vai além da organicidade de seu *Aparelho afetado*. Uma *guerra astral* é travada no plano cosmogônico, cujo cenário apresenta-se em tons de trevas e luzes. Quando o iniciante abre-se à vastidão fenomênica estipulada pelas retóricas locais, sua vida e visão de mundo podem ser vastamente alteradas, passando-se de um estilo de vida “egocêntrico” – comum à civilização ocidental- para uma nova forma “sociocêntrica” de viver e experienciar o corpo e o mundo, onde o sujeito permite-se submeter-se à autoridade da comunidade moral, ao mesmo tempo em que indica a instituição como propulsora de seu bem-estar.

Assim como Csordas (2008, p.262) notamos no CAFJ a eficácia dos princípios dialéticos e didáticos pertinentes à *terapia da mata*, que incluem formas específicas de estimular a participação do *paciente* no seu próprio mecanismo de recobro, sendo a todo o tempo guiado rumo ao alcance de uma meta voltada ao conhecimento de si. Aqui, para os curadores, o ato de falar com os *pacientes*, fazendo-os refletir e entender sobre suas condições representa a única cura, que os mesmos estão aptos a praticar no Terreiro, uma vez que a responsabilidade do sucesso ou insucesso dos tratamentos tangencia-se à vontade de mudança manifesta, ou não, no âmago dos sujeitos.

No decorrer de nossas observações e entrevistas relativas às atividades terapêuticas do CAFJ, percebemos que os curadores da Casa adquirem paulatinamente novos conhecimentos e técnicas no acolher e no tratar do sofrimento humano. Saberes que vão sendo acumulados num repertório de técnicas e concepções peculiares posto em prática, ao longo de sucessivas experiências “*positivas*” e “*negativas*”, num sistema dadivoso, cujo padrão iniciático exige do curador, primeiramente, a cura de si, no intento de aquisição de conhecimento sobre moléstias e infortúnios, que venham afetar os curadores ou os *pacientes* atendidos por esta Casa *afro-ayahwasqueira*.

Capítulo 12

Alívios, curas e transfigurações no CAFJ. O estudo dos “casos possíveis e impossíveis” de usuários de psicoativos atendidos na “UPA do astral”

“Se você me perguntar se esse chá tem lombra²⁷⁸; primeiro eu digo que tem. Tem lombra sim e é a maior lombra que eu já tive na minha vida. Se lombra para você é saber a verdade, então tem lombra até umas horas nesse copo; agora se for lombra de lombrado; lombra de doidão aqui num tem vez não. Tem lombra igual não meu amigo! Uma lombra da peste, mas é uma lombra da realidade. É uma lombra que mostra mermo a gente como a gente é” (Janaína. Liderança do CAFJ).

12. Fluxos, trajetórias, *pacientes* e intercâmbios em busca de recobro

Neste capítulo final refletiremos sobre o modelo de tratamento construído pelo CAFJ destinado ao acolhimento, transformação e cura de sujeitos, que se afirmaram enquanto “usuários problemáticos” de psicoativos, mas que, de alguma forma, encontraram no Terreiro alívio para seus infortúnios. Buscaremos descrever e analisar o modelo em questão por intermédio das próprias experiências biográficas dos atores sejam os mesmos lideranças, adeptos ou visitantes da Casa. Ao analisarmos o discurso dos interlocutores - além de observarmos em campo os processos vivenciados por alguns usuários em tratamento— percebemos que todos os procedimentos compactuados são ancorados nas experiências dos atores *curados* ou *em tratamento*.

Bourdieu (1997) criticou o conceito de “história de vida”, por considerá-lo uma “ilusão biográfica” inventada por antropólogos e demais cientistas sociais. Em antropologia, de acordo com este autor, precisamos ter ciência de que as etnografias, que trazem em seu bojo histórias de vida seriam tidas como registros de meros “eventos lineares”, agrupados em categorias cronológicas específicas, puramente de cunho cartesiano e reducionista. Assim procedendo, Bourdieu (1997) mostrou-se preocupado com a “coerência diacrônica” dos fenômenos e eventos observados, aconselhando-nos ao uso do termo “trajetória biográfica”, diante de análises, que se proponham ao estudo das experiências vividas pelos atores pesquisados.

Neste capítulo, seguiremos com estas premissas metodológicas, embora também estejamos atentos às perspectivas de Csordas (2008), ao tentarmos compreender os casos de tratamento e cura para a dependência emergentes no grupo, direcionando nossa atenção aos resultados terapêuticos, tidos localmente enquanto “completos” e “*em andamento*”, mas não os tomando como situações definitivas e, principalmente, nos atendo àqueles casos considerados ambíguos, por serem “*mal resolvidos*” ou “*não*

²⁷⁸ Termo usado para definir experiências alucinatórias propiciadas pelo consumo de psicoativos.

exitosos”; situações, aliás, bastante comuns em todo e qualquer processo terapêutico, não sendo exclusividade deste ou de qualquer outro modelo de terapia ayahuasqueira.

Alinhando-nos ao método bourdiesiano da trajetória biográfica, acreditamos ser possível revelar os percursos, transcurso e momentos significativos na vida dos interlocutores consultados no CAFJ. Ao descrevermos e analisarmos o discurso dos *pacientes* assistidos no Terreiro teremos o cuidado em destacar a relevância das experimentações e concepção dos atores, assim como suas anteriores e atuais trajetórias frente às “carreiras de usuários de psicoativos”, atendo-nos aos processos de transformação estimulados pelos tratamentos disponibilizados pelo Flor de Jasmim.

Entende-se como “carreira de um usuário” a trajetória biográfica do sujeito envolta do contato do mesmo com substâncias psicoativas, incluindo experiências iniciais, os vínculos mantidos com outros usuários, as “funções sociais”, que os atores passam a ocupar nas culturas dos psicoativos, além das possíveis progressões, suspensões ou retardamentos, nos padrões de uso de “substâncias problema” (ZINBERG, 1984; GRUND *et.al.*, 1992; HELMAN, 1994; VELHO, 1998; MACRAE, 2004; BECKER, 2009). Influências – que de acordo com Zinberg (1984) - estariam imbricadas ao contexto social, econômico, político e familiar (*setting*), mas também relacionadas às vontades e exiguidades subjetivas (*set*).

Para Zinberg (1984, p. 237), psicoativos costumam ser ministrados em atmosferas culturais, de onde emergem rituais e padrões de comportamento destinados ao uso de substâncias. Esses padrões estilizados e prescritos culturalmente estão atrelados à obtenção e administração das substâncias, assim como a escolha intersubjetiva do *setting* físico e social para que as experiências aconteçam, buscando as culturas dos psicoativos - fomentadas por seus usuários - transmitir aprendizados e conhecimentos entre pares, de modo a reduzir danos ou transtornos, além de identificar intersubjetivamente casos de uso controlado e disfuncional.

Zinberg (1984) afirma que esta precaução observada no “mundo dos usuários” atrela-se a formas inconscientes de prevenção, auxílio e cuidado para com os efeitos adversos provocados pelo uso de psicoativos. A seleção de pessoas (*setting* social) e de lugares (*setting* físico), onde ocorre o consumo, tende a minimizar tensões e reações indesejáveis no decorrer das experiências. Ele afirma que as sociedades constroem meios relativos ao controle, ao uso e à precaução das situações antagônicas, que possam vir a acometer usuários antes, durante e depois do efeito de certas substâncias. Um destes meios é a criação, formal ou informal, de “rituais” e “sanções sociais”.

Segundo Zinberg (1984), as sanções sociais estão relacionadas à regularidade com a qual as substâncias são administradas. Elas são informais e se estabelecem pela lei ou por grupos sociais, que ditam valores e regras em relação ao consumo. Os rituais sociais servem como reforço às sanções. Regras e interditos, comuns às sanções, passam a ser revisitados grupalmente nos instantes de consumo das substâncias. O ritual social está relacionado à forma de obtenção do psicoativo, à escolha do *setting* físico e social, às atividades após o consumo e à forma de lidar com reações indesejadas durante as experiências, sem contar com as motivações dos usuários ao utilizarem substâncias.

No tocante aos indivíduos abusadores e dependentes, os participantes destas culturas dos psicoativos parecem ser os primeiros atores a apontar o problema, pois dependentes e abusadores, de certa forma, também romperam com os ritos, códigos morais e éticos prescritos pelas culturas dos psicoativos, sendo, por elas alertados e, muitas vezes, excluídos do círculo de convívio de usuários recreativos e sociais, que mantêm um padrão de uso controlado das substâncias (MOTA, 2008; FIORE, 2013).

12.1. Os casos considerados *exitosos*

Macrae (2004) notou a permanência de semelhantes padrões de controle mantidos e construídos por grupos religiosos, que compactuam do uso da ayahuasca ou de outros enteógenos. Apesar das distintas esferas culturais que consagram este chá, notamos em campo, que o seu uso permanece controlado e direcionado às práticas espiritualistas, cujas propriedades vão além da química de seus compostos. Como a ayahuasca é enquadrada na categoria de *planta professora*, os interlocutores do CAFJ narram que ela “*ensina*”, cabendo aos seus discípulos seguir algumas “*regras*” impostas pela bebida. Não só a bebida e o êxtase impõem regras aos seus usuários. De acordo com MacRae (2004), os sistemas doutrinários também se propendem à elaboração de formas de uso, que devem ser seguidas para a transmissão desses “*aprendizados*”.

Isso porque a participação dos atores nas Sessões lhes permite um contato gradativo com os símbolos e sensações promovidos pelos ritos, que reforçam as sanções e normas sociais pensadas por Zinberg (1984). Nos ritos do CAFJ, propulsores de retóricas de transformação (CSORDAS, 2008), também encontramos padrões de consumo da substância enteógena, assim como o fundamento de condutas, sanções e precauções, que regulam seu uso. Sabemos que a seleção do *setting* físico influencia no desenvolvimento da experiência com o *Daime*, sendo um dos objetivos dos rituais com o chá; o de favorecer a meditação de seus usuários em prol do “*bem estar*” antes,

durante e depois da experiência mística. Para tal, se faz necessário selecionar o lugar e as pessoas para garantir um ambiente ideal diante do uso da bebida (LIRA, 2009a).

Tal experiência possui algumas exigências, que asseguram o controle social do enteógeno, conduzindo e nortando os efeitos do mesmo. Isso faz com que a ayahuasca não se transforme numa simples “*droga de curtição*”, mesmo porque os indesejáveis e desconfortáveis efeitos purgativos promovidos pelo chá, a necessidade do isolamento e da meditação exigidos pela experiência, a dificuldade do plantio dos vegetais e o preparo da beberagem são, por si sós, “preços muito altos” a serem pagos por indivíduos que almejem encontrar na bebida uma experiência de simples “*barato*” (MACRAE, 2004; LIRA, 2009a). É neste sentido, que os adeptos afirmam e reafirmam que “*o Daime está para todos, mas nem todos estão para o Daime*”.

Podemos afirmar que a ayahuasca, e as doutrinas brasileiras, que surgiram a partir de seu uso também atuam como mecanismos eficientes, diante da redução de danos causados por “vícios” e demais patologias a eles agregados (MACRAE, 2004; ROSE, 2005; RICCIARDI, 2008). No CAFJ, observamos que adeptos, visitantes e lideranças encaram cada Trabalho com seriedade e sobriedade necessárias à louvação das entidades e circulação das *dádivas do Daime* (CEMIN, 2002). Deste modo, criam-se estratégias no combate ao uso abusivo de psicoativos, estando *pacientes* e familiares, quando possível, assistidos pelo modelo terapêutico, sempre acessado por meio da emergência de algumas situações limite, cuja essência encontra-se presente no discurso de alguns atores consultados no decorrer de nossas investidas em campo.

12.1.2. Zé Batista e a manutenção da abstinência

Batista se considera ex-dependente de cocaína e *crack*, tendo passado por um amplo repertório terapêutico na tentativa de “*se livrar dos vícios*”. No Centro narra ter encontrado acolhimento e assistência para manutenção de sua abstinência, apesar de ter sido acolhido e tratado, antes de chegar ao CAFJ, por outras agências oficiais e extraoficiais acessadas para amenizar seus problemas, incluindo Igrejas Evangélicas, Centros de Umbanda, Terreiros de Candomblé, o Vale do Amanhecer e clínicas de desintoxicação. Contudo o “*acolhimento verdadeiro*”, segundo seu relato, havia se completado no CAFJ, lugar que se identificou à primeira vista.

Batista agradece aos Orixás por estar abstêmio durante 04 anos, apesar das tentações e privações pelas quais passou. Ele considera-se vitorioso e feliz por encontrar este lugar, sendo a vigilância contra a dependência considerada “*eterna*”. Em

vários depoimentos, ele pôde discorrer sobre seus dilemas, que incluíam conflitos envolvendo as esferas familiares e espirituais, além de sua trajetória de vida, por ele considerada “*errada*”, incluindo o uso abusivo de muitas substâncias, passando por processos de intervenção médica e psicoterápica voluntárias, na tentativa de tratamento.

Durante nossa pesquisa, Batista afirmou que havia conhecido o CAFJ há cerca de 02 anos, durante um *Trabalho do Fogo*, sem nunca ter consagrado o *Daime*. Tinha apenas conhecimentos superficiais sobre a bebida obtidos por intermédio de notícias “*distorcidas e alarmistas*” emitidas pela mídia ou do “*ouvir falar*”. Apesar do histórico familiar de evangélicos, ele relata sua contínua participação em cultos de matriz africana na Bahia, sempre procurando, desde moleque, participar das “*festas de santo*”:

“O jeito que eu cheguei aqui é que foi muito interessante; depois de tudo eu soube que o que aconteceu comigo era parte da minha trajetória espiritual; eu cheguei há 02 anos mais ou menos e tinha um Trabalho do Fogo; aí eu vim sem nunca ter tomado ayahuasca. Eu comunguei o sacramento aqui em Japaratinga pela primeira vez, mas eu já trabalho na vida espiritual há muito tempo. Já andei em Casa de Terreiro de Umbanda e de Candomblé em Salvador; eu vivia em festas de Terreiro e fui criado dentro da Igreja Evangélica; minha família é toda de evangélicos; da Assembleia de Deus e meu pai é da Igreja Peniel. E assim; procurei muito e tudo faz parte da caminhada espiritual e da cura da gente. Também frequentei o Vale do Amanhecer. Fiz umas consultas por lá, mas assim; acredito que essa busca tenha terminado aqui em Japaratinga”.

Antes de conhecer o *Daime*, Batista rememora certos eventos e contingências “*desagradáveis*” por ele vivenciados nos “*tempos da vida louca*”, onde decidiu abandonar a carreira de advocacia, seguindo carreiras autônomas de radialista e de DJ – tocando em festas na região da Chapada Diamantina (BA) - momento no qual foi iniciado no consumo de variegados psicoativos, encetando sua carreira de usuário, sobretudo, daquelas substâncias de “*caráter químico*”. Antes dos tempos da Chapada, Batista já consumia a *Cannabis*, o tabaco e o álcool, segundo ele, de “*forma controlada*”, tendo desenvolvido problemas maiores ao adentrar no “*mundo da química*”, aprofundando-se no uso da cocaína, do LSD, do *ecstasy* e do *crack*. Algumas situações críticas advindas deste “*uso exagerado*” o fizeram buscar ajuda noutras agências, iniciando seu tratamento para a dependência “*lá fora*”, fenômeno comum ao itinerário terapêutico como demonstrado por Laplantine; Raberyon (1989), Alves; Minayo (1994), Canesqui (1994), Medeiros (2002) e Fleischer *et al.*(2010).

“No tempo da ‘doideira’ mermo eu trabalhei dois anos como radialista e três anos como DJ, então eu tocava na Região da Chapada Diamantina toda e tive uns problemas pesados com ‘drogas’. Eu iniciei meu processo de cura ‘lá fora’, com o auxílio do meu pai que é Pastor. Mas de ‘drogas pesadas’ eu já usei e abusei de quase todas. LSD, cocaína, ecstasy, crack. Porque quando o cara tá tocando muito na noite fica ‘de alta’, então é aquele processo todo e eu já abri mão de tudo isso. Precisei abrir mão de tudo. Já há 03 anos praticamente, que eu tou tranquilo. Planto minhas plantinhas, fumo meu pito (de tabaco natural);

agora pra ir tá correndo certos riscos aí afora assim; eu disse pra mim mermo que não. Então eu passei por uns tempos muitos ruins mermo com questão de ‘droga’ e foi difícil viu? Mas assim, isso foi antes de eu chegar aqui bem antes”.

Inúmeros são os motivos apontados para o início do consumo abusivo e dependente em psicoativos. A solidão, os “*amigos errados*”, os conflitos familiares e o distanciamento da espiritualidade são apontados como fatores preponderantes, embora tenhamos identificado, no conteúdo de seu discurso, que a solidão surge como propulsora destes “*usos descontrolados*”, pois fazia questão de consumir as substâncias isoladamente. O ato de se isolar – acentuado mediante o aumento no consumo do crack – o teria feito romper com determinadas redes sociais (RABELO, 1993; 1994; 2003; ALVES, 1994; ALVES *et al.*, 2003; ADAM; HERZLICH, 2011; SOUZA, 2013), estando o Batista a passar por algumas situações desagradáveis, vistas como condições limite, nas quais acredita ter “*pedido ajuda*” no momento certo, mesmo porque - diante das reações adversas, orgânica e psicologicamente sentidas pelo excesso de substâncias – assegura ter sido acometido por *bad trips*²⁷⁹ e um “*início de overdose*”:

“Eu mermo quando eu tava na nóia, minha sorte foi que eu não fumei na lata. Se eu fumasse era um caminho sem volta, mas eu criei uma nóia de que eu perdi meus amigo, que ninguém mais se interessava por mim; a maioria é lógico que se afastaro. Ai o cara vai usando e a tendência é usar mais e se os amigo e a família deixar de lado é pior. A primeira vez que eu fumei um baseado eu tinha 18 anos. Aí eu botei na minha cabeça assim; quando eu botei o primeiro beck (cigarro de maconha) na boca e foi muito forte meu irmão! A primeira vez foi tão forte que eu não me segurei não. E eu disse: ‘eu não vou usar nada mais além da maconha’; mentira! Apareceu chá de cogumelo, depois um doce (LSD), depois eu tomei uma bala (ecstasy) e aí eu acabei cheirando pó e foi difícil de tirar. Eu falei: ‘vou experimentar’; aí fiquei viciado por um tempo. Eu era virado no pó. Na noitada eu só aguentava tocar assim! Aí depois tavam fumando o ‘melado’ (maconha misturada com crack) e eu não sabia; os cara fumando, eu sentindo aquele cheiro diferente e aí os cara pássaro a bola (o baseado ‘melado’) pra mim e claro; eu fumei, né? Aí falei: ‘oxe velho que onda boa da porra. Que onda gostosa’; olha! Aí depois os cara pegou e falou: ‘rapai isso é o merla’; eu falei: ‘o que é isso?’; aí os cara: ‘é misturado com pedra cara. Com crack’; aí eu falei: ‘puta que pariu velho! Vocês acabaro comigo meu irmão’; aí os cara me iniciou e aí eu fiquei na curiosidade e quis usar só. Aí foi que começou tudo! Que eu queria saber como era, mas só; sem amigo. Aí pronto; eu fumei pedra 08 meses velho, mas na lata não, que o que lasca é a lata. Eu fumava no mesclado; eu fumava com maconha. E não tem boquinha não, porque vicia mermo e dá a fissura porque é fissurante. Chegou um tempo na minha vida que eu tava usando tudo! Eu trabalhava, eu ganhava meus mil real por mês, Fazia meus extra. Aí eu tinha minha maconha à vontade; comprava e deixava guardado e tinha a merma quantia certa todo dia pra fumar. Aí quando eu recebia meu salário era festa e aí eu pegava pó; pegava umas 05 grama e usava sozinho! Meu negócio sempre foi só. Já passei mal, já tive bad trip, quase tive overdose de um pó tão ruim, que eu cheirei e meu coração começou a acelerar e eu quase morria neste dia; eu pensei que ia morrer. Foi minha última experiência nesse dia. É punk maluco; eu fui, eu sei o que é. Já fui da ‘babilônia’ já e já entrei e saí dela; e eu dou graças a Deus por isso; porque eu sou jovem e tive a capacidade de sair porque eu quis e porque eu tive força de vontade; agora muita gente aí não quer e se afunda mesmo; se entrega, acha bom; acha que é uma coisa massa”.

²⁷⁹ Usuários utilizam este termo para definirem as “*viagens ruins*”, quase sempre acompanhadas por momentos e sensações desagradáveis, após o consumo de psicoativos.

Notamos em seus depoimentos a presença efetiva do pai - que mesmo sendo Pastor da Igreja Internacional Peniel – aparenta certa tolerância frente às escolhas do filho, mesmo sendo tais escolhas, por ele consideradas “*erradas*”. Neste sentido, ao encarar situações limite na sua carreira de usuário, Batista solicitou o auxílio do pai, que tratou de interná-lo voluntariamente numa clínica médica. Ele afirma a eficácia deste tratamento inicial, mesmo tendo ciência de que toda cura depende da “*força de vontade*” do paciente de mudar. Hoje, já abstêmio de suas substâncias problema, Batista encara o CAFJ como continuidade destes tratamentos, que foram iniciados fora do Terreiro:

“Meu pai soube e arrumou uns médico bom, que do jeito que eu tava eu tava precisando. Eu era dependente e já usei muitas substâncias e é muito difícil sair; você tem que querer. E eu quis. Eu pedi ajuda do meu pai e ele me ajudou primeiramente a partir de uma oração que ele fez por telefone. Desde aquele dia eu considero que tive uma libertação e meu tratamento eu continuei aqui. Mas para sair (do estágio de dependência) é difícil; tem que ter força de vontade, pelo menos pra começar a querer mudar e isso eu já trouxe dentro de mim antes de chegar aqui, onde faço um complemento dos processos que eu passei lá fora”.

Batista considera-se curado, creditando a manutenção de sua abstinência às práticas do Terreiro, demonstrando respeito pelo *Daime* e pelas entidades da Casa. Como uma das lideranças do CAFJ, atesta ter adquirido a consciência necessária a um *homem de verdade*, que não se deixa mais influenciar por terceiros, tendo manifestado o exercício da mediunidade e do controle da mente, abstendo-se de certas vontades, que, segundo ele, não pertencem ao seu *Aparelho*, não se permitindo influir por energias não condizentes aos conceitos morais e espirituais fomentados pela irmandade. Reputa o uso de psicoativos a uma grande perda de saúde, esclarecimento e dinheiro por parte do usuário, especialmente, se ele não for abastado financeiramente:

“Mas assim; hoje eu tou tranquilo. Não tenho mais certas vontades, mesmo quando aparecem oportunidades. Porque se eu quisesse usar qualquer ‘droga’ eu podia e eu já tinha dado ‘um tiro’ (usado o crack) ou ‘um teco’ (usado cocaína); que a Janaína não ia saber, mas aí depois meu velho quem você acha que iria levar o ‘coice’? Quem é que ia perder todo o pouco do que já tem? Porque eu sei que essas coisa vicia e uma vez no pulmão ou na venta acabou-se. Vai tá eu correndo nas boca pra comprar; fazer corre pra fazer bico; regredir na minha vida material e espiritual. Eu já conheço como é; já sei todo o caminho que eu já trilhei e depois fazendo corre, tomando Daime e sentindo purgação. O dinheiro que eu ganhasse eu ia raspar da minha conta²⁸⁰ pra pegar porcária”.

Um dado interessante advindo- não apenas- de suas narrativas é o fato de considerar-se curado do tabagismo, diante da substituição do uso de cigarros industriais pelos *pitos*, feitos localmente com fumo de rolo enrolado em papel de seda. Uma substituição que, para ele, seria menos danosa em todos os sentidos, incluindo o

²⁸⁰ Atualmente o Batista recebe um salário mínimo e tem sua carteira profissional assinada por Fritz, tendo em vista os trabalhos formais e informais, que desenvolve na área do camping, recepcionando turistas, armando e desarmando barracas, além de cuidar de todo o espaço do Centro.

financeiro, além do que, agindo desta forma, o usuário também poderia, segundo a lógica local, regular a qualidade e a quantidade do tabaco consumido:

“Comigo já faz 02 anos, que eu deixei o ‘cigarro de caixa’. Eu parei quando eu cheguei aqui e eu achei satisfatório os pitos naturais. Pra quem fuma é satisfatório e eu fico impressionado como eu consegui deixar de fumar o ‘cigarro de caixa’; porque foi muito rápido e foi bom, melhor ainda foi bom pro bolso. Já o pito feito com um papel de seda sem pólvora; ele apaga e acende várias vezes, então várias vezes você fuma o mesmo cigarro e faz fininho. Num faz muito grosso não e você vê o que você fuma. O ‘cigarro de caixa’, além de ter anéis de pólvora ele tem pau, tem pedaço de inseto e outros mato que num é tabaco”.

Ao chegar ao CAFJ, Batista mantinha o hábito de consumir *Cannabis*²⁸¹. Nestes termos, para aquisição da planta (que o havia ajudado na redução de fissuras e compulsões promovidas pelo não uso de outros psicoativos) precisou contatar traficantes locais, carecendo adentrar em *bocas de fumo*, além do que, como outros interlocutores acessados, afirmou não obter sucesso nestas empreitadas, pois seria impossível conseguir um “*fumo de qualidade*” na região, vendido na forma de prensado. Estes e outros fatores levaram o Batista a refletir sobre o abandono do uso do prensado, pois passou a ser persuadido – pelo *Daime* e por Janaína (CSORDAS, 2008) – que a ação estaria prejudicando, não apenas sua saúde, como a integridade das pessoas da *montanha*, além do que, ele relata ter tido algumas “*experiências desagradáveis*” com a ayahuasca, que lhe “*havia mostrado*” os danos, não só do prensado, mas do tráfico em si, de certa forma, por ele fomentado ao negociar com traficantes:

“Antes de eu chegar aqui eu tinha o hábito de fumar maconha. Fumava porque tentava controlar a fissura. Eu tinha um contato com um cara daqui de perto que eu ligava pra ele e ele levava pra mim, mas é aquela coisa; era o prensado. E assim; a Janaína sempre me repreendia, porque não pegava bem, que eu tava vindo aqui pra cima e as pessoas daqui procuram manter uma ‘postura correta’. Aí eu parei. E assim; foi bom pra mim porque aí a primeira coisa que eu fiz foi parar de comprar. O Daime me mostrou isso e foi penoso de ver. A maconha é proibida; então onde você consegue? Em lugares onde vende outras substância que trabalha com outras energia. E aí quando eu compro; eu tou contribuído para ele (o traficante) comprar o crack, pra ele comprar ‘bala’ e outras coisas que trabalha com as ‘energia do mal’; que também circula ‘na corrente do tráfico’. Porque eu trabalho o dia todo aqui e no fim do mês eu ter que dar todo meu dinheiro pra traficante? Vê que burrada eu tava fazendo brother”.

O respeito nutrido pelo *Daime* o faz encarar o chá como portentoso ampliador de consciência de modo que sua experiência não é vista como uma simples “*lombra*” (alucinação promovida por outros psicoativos); concepção, aliás, recorrente na narrativa de todos os atores do CAFJ, que encaram as mensagens trazidas pelas *Mirações* como viscerais e “*verdadeiras*”, uma vez que não distorcem a realidade e visão de mundo dos ayahuasqueiros, muito pelo contrário! Certas experimentações manifestam-se como reforço da realidade vivida ou passada, de modo que o antigo usuário problemático de

²⁸¹ Hábito por ele não considerado um “vício”.

psicoativos tende a revisitar seus “*deslizes*” - cometidos recentemente ou nos tempos de outrora - fazendo-o lembrar de certos erros, na tentativa dos mesmos não voltarem a ser cometidos (MABIT, 1992; 1995; 2002; MACRAE, 2004; RICCIARDI, 2008; 2013; LIRA, 2009a). Para Batista, o principal remédio para tratamento da dependência, além da força de vontade, reside na ocupação do corpo e da mente do usuário, que precisa sempre estar atento aos seus trabalhos, não deixando o tempo e a cabeça ociosos:

“Eu também num sou de tá tomando o Daime pra tá sentindo ‘lombra’; num é pra isso que eu tomo o Daime. Porque toda a vez que eu tomo o chá, eu me lembro desses deslizes. E aí eu vou ficar tomando chá pra ‘apanhar’ como se fosse uma ‘droga’? Aí não rola meu camarada. Pra afugentar as ‘vontade errada’ eu vou fazendo outras atividades; por exemplo, vou trabalhar, vou me ocupar, vou fazer artesanato. Eu ‘viajo’ em fazer artesanato. Me amarro em fazer filtro dos sonhos; aprendi a fazer e poxa fiquei meio que viciado em fazer arte e assim; pelo menos é um vício bom porque ocupa a cabeça”.

Como liderança do CAFJ, Batista rememora os casos passados e presentes de sujeitos também dependentes, que buscam recobro no Terreiro. Em sua lógica é possível tratar tais sujeitos com o *Daime*, embora seja necessário um preparo da irmandade para tal, além do que, como já afirmamos, a mudança precisa partir do próprio *paciente*. Nestes termos, é preciso ao modelo ficar atento às nuances complexas envoltas de cada caso, pois o tratamento apresenta-se delicado e complicado, estando à cura associada às conexões vitais na vida do sujeito, sejam as mesmas de ordem física ou espiritual (LAPLANTINE; RABERYON, 1989; CSORDAS, 2008; LAPLANTINE, 2010). Diante de sua convivência na “*Casa dos casos impossíveis*”, Batista relata casos de cura, mas muitos outros envolvendo recaídas e abandono do tratamento desenvolvido neste *lugar sagrado*, que, em seu âmago, busca cuidar integralmente das pessoas.

12.1.3. O Pinto e suas “*biritas tronchas*”

Com aproximadamente 21 anos, o Pinto se identifica como ex-usuário abusivo de álcool, tabaco e maconha. Residente em Japaratinga, embora natural da cidade de Barreiros (PE), além de pescador, o Pinto também é surfista. Ao longo de nossas conversas ele rememorou antigos casos e episódios, para ele, “*degradantes*”, no que se refere ao abuso do álcool e as situações de periculosidade enfrentadas tanto no mar, quanto em terra firme. Um de nossos interlocutores principais, o Pinto muito nos contou sobre a vida cotidiana na praia de Japaratinga, principalmente, no tocante à falta de oportunidades inerentes aos períodos de *baixas temporadas*. Ele trabalha informalmente como pescador e mergulhador, passando muitos dias navegando. Nestas empreitadas, Pinto costumava beber muita aguardente, fumar tabaco, além de consumir maconha.

A pescaria - além de representar única fonte de renda para o interlocutor - surge como uma de suas grandes paixões, uma vez que o Pinto aparenta nutrir especial respeito e conhecimento pelas “*coisas do mar*”, alegrando e entretendo todo o povo do Terreiro com suas “*histórias de pescador*”. Tanto nos depoimentos que nos concedeu, quanto nas vivências rememoradas no CAFJ - em momentos de sociabilidade – o discurso do Pinto traz recorrente a tônica marítima, incluindo a vida dos pescadores locais, mas também dos seres do mar (vivos e *Encantados*), relatando não acreditar em outra sereia além de Iemanjá; tida por ele como a “*grande rainha do mar*”.

Se a pescaria é uma das paixões do Pinto, o álcool na forma de aguardente emerge de suas narrativas como fiel companheiro. Assim como aprendeu autodidaticamente a velejar, mergulhar e pescar, o Pinto atesta ter entrado precocemente no “*mundo do álcool*”, assim que começou a “*fazer dinheiro com a pescaria*”. Em pouco tempo, especialmente na adolescência, afirma ter criado problemas em casa e na cidade por conta de suas “*biritas tronchas*”, promovendo conflitos no seio familiar, mas “*levando o problema para a rua*”; ao se arriscar em participar embriagado de *rachas de moto*, envolvendo-se em brigas e confusões com terceiros e com a polícia, atingindo elevado grau de alcoolismo, que o acometia a estágios momentâneos de total amnésia:

"Rapai eu comecei a pescar quando eu tinha 10 anos e aprendi foi ino pro mar mermo! Aí eu comecei a pegar polvo. Pegava aqui e ali. E quano foi depoi; eu fui pegano gosto (pela pesca) e comecei a pegar em dinheiro mermo, mai aí eu gastava com chocolate, chiclete e esses negócio. Aí quano foi depois que eu comecei a beber; com 10 ano eu comecei a tomar umas por aí. Aí minha mãe me proibiu de ir pra o mar e aí já começou o conflito. Eu era muito virado e ela queria que eu ficasse mais calmo, mas só que eu nunca tinha participado de nada disso; de Igreja e de religião. Ganhava dinheiro só para beber e ir pras festa e pronto; era só isso que eu fazia. O cara quano trabalha no mar bicho; aí é que alopra na cachaça! Quano eu ia pescar e quano vinha, cozinhava um pouquinho de pescado eu já vinha bebendo. Eu já passei por muita roubada por causa de álcool, que quano eu era mais novo eu gostava de tomar essas 'birita troncha'. Ave Maria eu arriava o pau na cachaça e vivia brigano direto. E era cana velho. Só cana. Então eu não falava com a minha mãe e até viagem para longe eu tava fazendo e não tava nem aí e eu ia me 'arrombar'. Na moral vêi; a cachaça lá em casa não era pouca! Por Jesui; 04, 05 litro e ficava todo mundo chapado e fora as maconha; prensada que só a desgraça e muito forte. Primeiro quano eu bebia eu nem me lembrava onde é que eu tava! Eu sei que eu bebia, dormia no chão e a turma me levava pra casa. E teve um dia pô, que eu bebi tanto e acordei em casa no meu quarto. Quano eu me olhei no espelho eu tinha um murro no olho. Meu olho chega tava roxo e eu não me lembro como foi; só sei que eu briguei e levei um murro. Oxe; meus dente ficou todo mole, porque eu acho que levei um murro ou um chute na boca. Oxe teve uma vei que eu cheguei lá na praia e quano eu penso que não; tava dormindo dentro da mala da viatura do BOPE de Alagoas (risos) e me botaro na mala do carro. A festa rolando na rua lá e botaro eu e uns 03 na mala. E quano terminou a festa e que o dia foi amanheceno foi que eles liberou a gente. Eu sei assim; que eu tava numa briga e aí quano eu briguei pô foi que a polícia chegou. E aí já foi pegano e já pegou eu e mai 03 e botou dentro da mala e os 03 tudo bebinho e teve um que tava chorano (mais risos) o cabra quando tá bebo é complicado. E eu num conhecia nenhum dos 03 não pô! Mai eu entrei de cabeça no 'mundo do álcool' e o 'mundo do álcool' é perigoso".

Atualmente, com a continuidade nos Trabalhos do CAFJ, Pinto nos afirmou não ser mais usuário abusivo de álcool, abandonando o consumo de tabaco, utilizando – conforme seus relatos – apenas da maconha esporadicamente e em seu estado natural. Para Pinto, “o vício do cigarro” teria sido mais fácil de ser abandonado do que o do álcool, pois o mesmo traz a representação de que o álcool abriria as portas para “*tudo o que não presta*”, desde cigarros ou uso de outras “*drogas*”, favorecendo aos dependentes situações desagradáveis. Ele relata não ter parado de beber por completo, ingerindo álcool, na forma de cerveja e não mais de cachaça, esporadicamente em ocasiões especiais, porém jamais como antes, pois alega ter mudado radicalmente seu padrão de consumo, condição, aliás, vista positivamente, tanto por parte da família, quanto pelos membros desta irmandade *afro-ayahuasqueira*:

“E o cigarro eu deixei primeiro que a bebida, que achei mais fácil deixar o cigarro. Assim; eu num parei de beber não; eu dei uma diminuída e foi uma diminuída grande. Eu bebo de vez em quando; uma cervejinha, mas pra tá fazendo como eu fazia antes eu num faço mais não. Olhe; a pior coisa para o caboclo deixar é a danada da cachaça. Pra deixar a ‘mardita’ é muito difíci. Agora se você beber; você fuma, você cheira; você faz a porra toda, que pra mim a cachaça é a ‘porta de entrada’ para tudo. Ela dá vontade pra tudo. Ela dá corage no cabra; que é pro cabra fazer um bocado de coisa. Faz besteira demais; o cabra fica fora de si. Triste do cabra que se deixar levar pela cachaça. E por essas banda mermo, a turma num gosta de mim que eu bebia muito e fazia cada merda aqui; mas hoje eu acho chato isso, que tem gente que ainda me olha dos pé a cabeça. É que a cana acaba o cara por dentro e por fora. Tinha épocas em que eu não falava com ninguém dentro de casa; eu num falava nem com a minha irmã e minha mãe. Falava nada! Num falava com ninguém”.

“Foi a mãe dele (do Pinto) tá entendendo? Porque eu conhecia a mãe dele há muito tempo e ela vinha pra cá, trazendo vela e foto para eu rezar por ele! Ela dizia: ‘minha fia ajude meu fiú; ou você ajuda ou ele morre’; aí eu disse: ‘mande seu menino vir falar comigo’; aí ele veio, mas com um medo da peste, que nem o diabo corre da cruz! Aí eu disse para mãe dele: ‘se ele tem medo como é que eu vou ajudar ele?’; e ela o tempo todo pedindo pra eu dá um jeito; até que um dia ele chegou aqui. Aí quando foi no dia do Trabalho do Fogo o Pinto chegou. Eu digo: ‘hoje o Pinto veio’ (risos). Mas depois a vida dele ficou mais alegre; ele tinha muito problema com álcool; era muito problemático esse menino! Se você visse o Pinto como tava quando ele chegou aqui e vê hoje; ele tá outra pessoa. Aí depois da segunda vez ele continuou vindo e tá aqui até hoje, mas o Pinto era um caso sério; ele bebia e ia fazer ‘racha’ de moto” (Janaína, liderança do CAFJ).

Pinto frequenta o CAFJ há 02 anos²⁸². De lá para cá, assegura ter sentido a vida “*mudar para melhor*” com sua frequência na *terapia da mata*. Ele não convida todas as pessoas que conhece para o Terreiro, pois – além de ter muitos “*amigos errados*”, alguns deles envolvidos na prática da pistolagem- as pessoas não entendem o que se passa por ali, taxando os devotos de “*macumbeiros*” e “*doidões*”. No Terreiro, Pinto confirma ter passado por mudanças e transformações, pois o *Daime* lhe agradeceu diante do retorno das lembranças esquecidas nas épocas das bebedeiras, estimulando processos

²⁸² Dados obtidos no ano de 2014.

de cura, a partir do conhecimento de si após contínuas consagrações do sacramento e consecutivas *purgações*. Devido ao surgimento de uma situação limite, o caso do Pinto ilustra a articulação do modelo diante de “*casos difíceis*” envolvendo a dependência, no momento em que verificamos redes de sociabilidade sendo, a priori, fragilizadas e comprometidas (RABELO, 1993; 1994; 2003; ALVES, 1994; ALVES *et al.*, 2003; ADAM; HERZLICH, 2011; SOUZA, 2013).

Desta feita, o sistema foi acionado por terceiros – no caso a mãe do interlocutor – inserindo o suplicante numa nova rede de proteção, abstenção e acolhimento (PULLEN *et al.*, 1999; DEMARTIS *et al.*, 2001; GALANTER, 2005; 2008; ATKINS; HAWDON, 2007; MOTA, 2008; TUGUIMOTO *et al.*, 2011). Neste sentido, vários atores, inclusive o suplicante, foram mobilizados na busca da resolução do problema e superação das crises. De acordo com o Pinto, o CAFJ seria hoje o seu lugar de proteção, do qual jamais pensa em se afastar. Aqui ele afirma ter encontrado “*amizades verdadeiras*”, admitindo que as pessoas aceitam-no como ele é. Um lugar que teria “*salvo sua vida*”:

“Rapai antes do Daime minha vida era só farra e cachaça todo dia. E pra mim o Daime influenciou muito. Ele me ensinou a viver melhor, né? Me ensinou muita coisa de bom, que do jeito que eu tava ino velho; eu não ia demorar muito tempo vivo. Eu vivia bêbo e aloprano demais na cachaça. Aí quano foi depoi, eu tomei o chá aqui foi que eu vi como foi que acontecia as coisa, que eu tinha esquecido, porque a cachaça deixa o cabra doido. Eu já cheguei a ter raiva da minha mãe e depoi pensei na besteira que eu tava fazeno. O Daime me mostrou isso tudo; que eu era muito revoltado; então eu tive essa noção de ser humilde com a família. Oxe; mudou demais rapai. Eu vivia fazendo cada besteira por aí; eu vivia bebo e hoje mermo eu me acertei; eu acho que eu não saio mais daqui (do CAFJ) por nada. Meu problema eu resolvo aqui no Terreiro, onde eu posso ser eu pô; aqui eu posso ser eu. Sem mentira e nada disso. Sem essa história de dinheiro²⁸³ e interesse. Olha; o cara tá lá embaixo (em Japaratinga) ou até em casa mermo e a cabeça fica ó; só aqui no Centro. Porque vê; o cara fica lá embaixo; às vei num tem nada pra fazer. Um tédio da bexiga; uma agonia da gota, um corre-corre, uma perturbação; mai aí quano o cabra chega aqui ele encontra, né? Uma paz, uma tranquilidade, uma irmandade. Eu sinto mermo, que aqui é o único lugar, onde eu posso ser eu de verdade. Aqui é um lugar onde as pessoas não me criticam, feito acontece lá embaixo. Ai quano eu cheguei aqui eu só fiz me ligar; porque eu já tava perdendo o controle tá ligado? Da cachaça. E outra coisa; eu fui veno que nessas festa daqui só tem o que num presta; por isso que eu não vou mai! Parei de ir pras festa, que dessa fase aí eu já passei”.

²⁸³ Vimos no decorrer dos capítulos precedentes, que o dinheiro entra no sistema religioso apenas para manutenção básica das estruturas do Terreiro e aquisição do próprio *Daime*. Sujeitos que precisem de atendimento e “*internamento*” no Centro, a depender da situação financeira, contribuem mensalmente com uma taxa simbólica, cujo valor tende a oscilar conforme a condição do sujeito, fora o fato dos mesmos ajudarem na manutenção das estruturas locais. Às vezes, como veremos no decorrer deste capítulo, alguns *pacientes* “menos abastados” ou desprovidos de recursos financeiros ficam responsáveis apenas por contribuir fisicamente, auxiliando Janaína e Batista na manutenção do Terreiro e do *camping*. Detectamos que o modelo faz o possível para reintroduzir os sujeitos vulneráveis na sociedade e, consequentemente, no mercado de trabalho, estimulando seus dons e saberes em prol da autonomia dos mesmos, pois quem sabe um dia, estes atores possam contribuir física e financeiramente, fazendo por merecer as graças alcançadas neste peculiar sistema de dádiva e reciprocidade.

E assim, este *paciente* certifica ter reatado vínculos familiares e sociais, rompendo com antigas amizades e ambientes, que influíam diretamente no anterior padrão de consumo do álcool. A mudança, neste caso, é vista pelo prisma da permanência na comunidade, que estimula e persuade seus frequentadores à transfiguração de antigos hábitos e comportamentos (CSORDAS, 2008). Por menor que possa parecer, aqui toda mudança representa uma cura alcançada, seja a abstenia total de substâncias, mas também a redução de danos promovida pela diminuição no padrão de uso (MACRAE, 2004). A cura surge a partir de novas perspectivas e visões de mundo fornecidas pelo *Daime*, entidades e curadores ao *paciente*, embora, este último precise está “*preparado*” e “*motivado*”, ou melhor, persuadido a receber e perceber mudanças, que também são notadas por aqueles que o cercam.

12.1.4. O caso do Painho

Atualmente com 48 anos, o Painho um dos adeptos do CAFJ rememora seus antigos problemas com álcool, substância considerada, por ele, problemática e que o teria levado à falência nos negócios e na vida familiar. Segundo seus relatos, o álcool “*corroeu*” seu casamento, saúde, além de bens materiais. Ao conhecer os Trabalhos no Terreiro – há cerca de 06 anos - Painho relata ter reduzido o uso da substância, porém dela ainda não mantendo abstinência absoluta. Inicialmente foi-lhe proposto, por Janaína, um regime terapêutico e ético, no qual o mesmo teria que procurar manter-se abstinência durante 03 meses, voltando a beber, caso desejasse, e passando mais 03 meses abstinência. Fora isso, ele foi aconselhado por *Mainha* a consumir bebidas alcoólicas apenas em determinados locais, nos quais se sinta “*espiritualmente protegido*”.

Painho é natural da cidade do Recife (PE), tomando a recente decisão de morar no litoral alagoano (mais especificamente na praia de São Bento), na tentativa de se isolar dos antigos amigos, que, segundo ele, eram “*sujeitos de interesse*”, estando os “*verdadeiros companheiros*” à prova da distância, visitando-o, quando possível, apesar das horas de estrada entre Recife e São Bento. Na sua concepção, a dependência seria “*um teste*” para que o *Aparelho* saiba realmente quem ele é em sua “*essência interior*”. Quem sai do “*estágio de conflito*” seria um “*vitorioso*”, enquanto àqueles que ainda estão nesta condição mereceriam um cuidado integral e absoluto fornecido pela Casa.

Tem por conhecimento de causa, a concepção de que o álcool “*destrói*” sujeitos e famílias de forma física, emocional, moral e financeira. Traz consigo a mesma concepção dos frequentadores do Terreiro sobre outras “*drogas químicas*”, como a

cocaína e o *crack*. Já a *Cannabis* não teria essa característica destrutiva e degenerativa, servindo, como um remédio natural e relaxante, embora considere o *crack* uma grande “*praga social*”, tal qual nutrido pela mídia, agências biomédicas, jurídicas e religiosas, que retroalimentam o senso comum (MOTA, 2008; LIRA; ESCOBAR, 2011; PETUCO, 2011; RUI, 2012). Traz consigo representações específicas sobre dependência e dependentes em psicoativos; concepções, aliás, de cunho moralizante, sobretudo, no tocante aos usuários de *crack*, cujo Estado teria “*a obrigação de tratar*”.

Em sua ótica, o sujeito acometido pela dependência seria um ator, que – por algum motivo – deixou-se “*possuir por um produto perigoso*”, uma vez que não foge à lógica do interlocutor o “*poder*” de certos psicoativos; poder, aliás, compactuado pelo animismo substancial²⁸⁴ deste povo de Terreiro. Painho acredita que o sujeito acometido pela patologia, na realidade, encontrar-se-ia inconscientemente numa “*busca espiritual*”, representando um “*caminho errado e sem volta*”, pois o mesmo não levaria o usuário “*a lugar algum*”; afirmação, inclusive, que se coaduna com as reflexões de Sanchez; Nappo (2007) e Mota (2008), ao associarem à busca por psicoativos à necessidade extasiante, supostamente tida como “*apetite universal da humanidade*”.

Painho afirma que a “*verdadeira caminhada*” rumo ao “*aprendizado espiritual*” só pode ser trilhada com o auxílio de enteógenos como o *Daime*; tido como remédio destinado àqueles que o mereçam e a ele recorram de modo humilde e responsável:

“Para você ver; na minha época a maconha era o grande problema da sociedade, mas você não via esta história de ‘maconholândia’. Hoje é o crack que se torna essa ‘praga social’. Rapaz veja bem; o dependente, pra mim, é àquele que se agrega a um produto; a uma substância química, que não consegue se livrar e que aquilo acaba se tornando uma coisa prejudicial. A sociedade precisa criar meios; terapias que realmente funcionem e não só gastem esse dinheiro do sistema de saúde público. O álcool, por exemplo, é uma substância perigosíssima, que deve ser cuidada e que o Governo e a própria sociedade não têm dado a verdadeira atenção que o álcool merece. Já o tabaco; enquanto gerar lucros maravilhosos vai continuar sendo liberado e a Cannabis eu acho que merece ser legalizada imediatamente. Uma planta que só tem a acalmar e a tranquilizar! Não provoca a loucura de forma alguma e merece ser legalizada e cuidada, porque serve como um remédio; a ciência já mostrou que é um remédio; isso vai ajudar em vários problemas. Tem também as drogas de farmácia; esses comprimido tranquilizante e antidepressivo, que acredito serem paliativos, que dão lucros pra empresas e enquanto existir esse lucro feroz é muito mais fácil pra indústria manter o doente e até favorecer a doença. Aí tem uma lista de outras substâncias não é? Cocaína, que para mim é o ‘demônio branco’; cocaína realmente vai no ego e destrói, sabe? Crack é outro

²⁸⁴ Este “animismo substancial” foi amplamente discorrido nos capítulos precedentes, quando refletimos sobre as concepções e representações locais sobre substâncias psicoativas; todas elas “animadas” por entidades *benignas* ou *malignas* a depender da composição, procedência e formas de uso das substâncias, sendo, basicamente, às “químicas” e “ilegais”, consideradas como “*mais nocivas*” e até mesmo “*diabólicas*”, como lhes parece ser o caso do *crack*. Todas elas submetem-se – diante deste animismo substancial – ao poder do *Santo Daime*; beberagem também “animada” por espíritos supremos e “*bem feitores*”, que norteiam a vida espírita e cotidiana do povo deste Terreiro ayahuasqueiro.

demoniozinho, que aí é bem pior do que a cocaína! Porque é mais barato, mais rápido o efeito e por isso mais letal e é uma epidemia! O Governo tem que vê isso rapidamente. E o crack é foda que o sujeito quer uma sensação que ele mereça por 10 reais e depois mais outra, mais outra e mais outra. O lance mesmo da descoberta espiritual rapaz, não vem com essas coisa não! Essa é uma ‘busca errada’; eu hoje tenho ciência de que todo crescimento espiritual ele vem por meio dos enteógenos do tipo do Daime”.

Painho identificou-se como iniciado no kardecismo, sendo estudioso praticante de tal doutrina, onde se considera *paciente* e não médium, mesmo tendo desenvolvido algumas nuances espirituais, como, por exemplo, detectar “*ambientes e pessoas espiritualmente carregados*”. Afirmar tomar *Daime* para se purificar, na tentativa de “*se entender para então poder entender os outros*”. Nunca consagrou a substância fora do Flor de Jasmim, devido ao fato de sentir-se “*protegido e entre amigos*” neste espaço; afirmação que nos faz alentar para os conceitos de *set* e *setting* de Zinberg (1984).

“Por isso eu não bebo ayahuasca ou álcool com qualquer um. Acho essas substâncias poderosíssimas; o álcool para mim é triste! O Daime não! Ele também pode ser um remédio, mas é um veneno se você não souber utilizar. Eu não costumo tomar muito Daime! Eu tomo um pouquinho só. Sinto a Força, fico na paz. Não fico levando purgação, peia e essas coisa. Eu fico abastalhado com a quantidade de Daime que algumas pessoas tomam aqui dentro; eu mesmo se tomasse o que muitos tomam eu não sei se eu estaria mais aqui. Tomo o Daime para me purificar. Para tentar primeiro me entender para entender os outros”.

Inicialmente a mãe do Painho foi quem primeiro encontrou no Terreiro alívio e oração para uma doença terminal, que a acometeu por um bom tempo. Antes de falecer, a senhora solicitou à Janaína o favor de cuidar do filho, pois o mesmo tinha desenvolvido “*sérios problemas*” de alcoolismo. Ao ser procurada por Painho, meses após o falecimento de sua mãe, Janaína lhe recomendou um tratamento intensivo à base de orações, abstinência momentânea, *desintoxicação natural* e o consumo do *Daime*, além da retomada do *paciente* nos estudos e nas Sessões kardecistas:

“O Painho tinha sérios problemas com cachaça! Teve um dia que ele veio do Recife até aqui dirigindo e tava tão embriagado que num conseguiu nem abrir o portão. Ele chegou aqui na frente e buzinou; quem tirou ele do carro foi eu e Fritz. A gente tirou ele do carro; Fritz botou o carro dele pra dentro e a gente botou ele na rede. Ele veio pra cá sem noção de onde ele tava indo. Eu conheço o Painho há 09 ano e foi a mãe dele que antes de ‘fazer a passage’ pediu pra eu cuidar dele, que ele tava precisado mermo” (Janaína, liderança do CAFJ).

Painho, mesmo praticante do kardecismo há mais de 20 anos, assegura que antes de conhecer o CAFJ ignorava as propriedades espirituais do *Daime*, creditando à bebida uma experiência simplista de alteração da consciência, não tendo conhecimento das nuances espirituais envolvidas do consumo da bebida. Ao participar dos Trabalhos no Terreiro no ano de 2005, Painho narra ter ficado afastado do Centro durante cerca de 07 anos, momento no qual identificou ter agravado seus problemas com alcoolismo. Atualmente encontra-se em tratamento no Flor de Jasmim, onde consagra o *Daime*

continuamente há cerca de 02 anos, sem nunca ter participado de nenhum outro grupo ayahuasqueiro, por considerar-se “*espiritualmente protegido*” apenas no Terreiro.

Ao longo de seus depoimentos, ele nos narrou sobre a vida anterior de boemia acompanhada pela relação disfuncional mantida com o álcool; atitude que o teria levado a estágios de depressão, ansiedade e outras patologias atreladas ao abuso da substância. Para ele, o *Daime* havia resgatado o sentido de sua vida, utilizando-se terapeuticamente do chá, que, na atualidade, lhe servia como um complemento das terapias kardecistas:

“Minha vida era na boemia. Por mais que eu tivesse uma relação com o Kardecismo, de frequentar e de fazer os tratamento e tudo de desobsessão; eu frequentava mais os bares e as biroscas neste mundo de meu Deus e com força! Mas aí depois com a minha volta pra cá eu já tava muito enfraquecido e até meio desanimado com relação à vida, meio tristonho. E depois que eu resgatei o meu contato com o Daime; tem sido a minha terapia espiritual, mais do que o Kardecismo; porque o Kardecismo eu uso basicamente pra estudo, embora o Daime tenha influenciado bastante na minha vida, neste sentido de me fortalecer espiritualmente e me deixar mais tranquilo e com mais paciência”.

Painho discorre sobre os problemas desenvolvidos com o alcoolismo no passado e que o comprometeram nos níveis familiares, fisiológicos, psíquicos e financeiros (RABELO, 1993; 1994; 2003; ALVES, 1994; ALVES *et al.*, 2003; ADAM; HERZLICH, 2011; SOUZA, 2013). Seguindo a vida de boêmio - e sempre “*protelando as coisas da vida*” – antes de recorrer ao Flor de Jasmim, Painho afirma ter desenvolvido distúrbios de saúde física e mental. Janaína, quando solicitada, o teria acolhido “*como um filho*” no Terreiro, tal qual havia sido suplicado por sua mãe:

“Tive sérios problemas com álcool; para você ter uma ideia eu cheguei a vender um apartamento no Recife e ‘bebi’ esse apartamento, porque eu não investi em nada. Fiquei protelando as coisas e quando eu vi o dinheiro já tinha acabado. Eu já tava com a saúde completamente debilitada na beira de uma depressão e através do Daime eu fui adquirindo mais consciência, mais tranquilidade e o equilíbrio que tava faltando na minha vida”.

Destes tempos para cá, o Painho testemunha variegados processos de transformação, inicialmente reduzindo o padrão de uso etílico. Ainda não se encontra em total abstinência alcoólica, embora procure seguir o regime estipulado por Janaína, apesar de não ter conseguido ainda cumpri-lo religiosamente, pois às vezes “*vacila*” e recai, embora afirme ter refreado os níveis de consumo, mantendo-se sob controle da substância, bebendo cada vez menos, em períodos específicos e espaçados, nos quais também escolhe as pessoas com quem beber (*setting* social), assim como os lugares (*setting* físico), onde consumir o álcool (ZINBERG, 1984; MACRAE, 2004).

Sujeitos e ambientes considerados “*tóxicos*”, agora, são evitados por Painho, uma vez que, ratifica a concepção de que o *Daime* e o Kardecismo afluíram ainda mais

sua mediunidade, ao ponto de poder identificar os perigos subliminares envoltos do álcool, mas também dos sujeitos e dos ambientes capazes de “*sugarem suas energias*”:

“Então; com a minha volta pra cá, isso fortaleceu muito a manter minha disciplina e me afastar do álcool; não absolutamente ainda, né? Mas num processo de autocontrole; não bebo mais nem 10% do que eu bebia anteriormente; fui acolhido e aconselhado por Mainha a beber de 03 em 03 meses e na companhia de pessoas de confiança e em ambientes, aonde eu me sinta ‘protegido espiritualmente’. E eu me sinto constantemente em tratamento e acho que eu vou morrer assim; com essa preocupação e bebendo espaçadamente com mais proteção da espiritualidade; porque aí você pelo menos diminui o risco de sofrer influências nefastas e aí fica mais protegido, tanto pelo volume (de álcool consumido) quanto pelo ambiente e as pessoas”.

O *Daime* é visto como agente autônomo, que fortalece as esferas físicas e metafísicas, purificando o organismo quando necessário, mas, principalmente, aconselhando e alertando contra males e forças contrárias à *evolução* do espírito. Segundo Painho, uma das benéficas do chá em sua vida, passa pela atenção redobrada ao estado de saúde de seu próprio *Aparelho*, ensinando-o a evitar certos riscos inerentes ao “vício”, além do que: “o *Daime* ensina a não procurar a doença”. Assim como outros adeptos e lideranças do CAFJ, ele enxerga o corpo orgânico como complementar ao “*corpo espiritual*”, de modo que o corpo material representaria “*um rascunho*”, no qual a doença, mas também a saúde, se expressariam no *Aparelho*. Painho reafirma que a função do tratamento no Centro não é a de transformar o sujeito num “*ser de luz*”, mas a do exercício contínuo de fazer com que o *paciente* alcance um equilíbrio mínimo e hábil à elucidação básica de praticar ações, que não prejudiquem a si e aos outros:

“O Daime primeiro eu acho que ele fortalece o lado espiritual, ele limpa o lado físico e ele expande a mediunidade e dentro dos Trabalhos você é sugestionado a se fortalecer e a não repetir e não continuar no erro de ficar se maltratando. O erro de procurar doença. A doença, os ‘vícios’ e tudo isso parte de uma falta de equilíbrio tanto espiritual, que é onde tá a base toda do ser humano, que irradia para o corpo físico; o corpo físico é apenas o borrão, onde a doença fica mais clara; mais aparente, mas que basicamente a doença é essa falta de equilíbrio iniciada no ponto de vista espiritual e assim; eu acho que o Daime pode auxiliar através de um tratamento sério e se você tiver fé; se você tiver vontade de se melhorar; você tem plenas condições de se livrar de qualquer tipo de imperfeição, agora claro que você não vai virar um ser de luz com o Daime; não é a função do tratamento com o Daime aqui, mas ele te fortalece muito pra que você mantenha seu equilíbrio e não se prejudique e nem prejudique o próximo”.

Antes de conhecer o Terreiro – ainda nos tempos da “*boemia desregrada*” – Painho relata sua relação, para ele, de descaso e displicência mantida com a família, incluindo esposa e filhas, que teriam dele se afastado, como consequência dos problemas financeiros e de saúde atrelados ao uso disfuncional do álcool. Atualmente comprova que estes laços estão sendo reatados, tendo em vista os sinais aparentes advindos de sua mudança de atitude iniciada, por meio do rompimento estratégico com

as antigas “*amizades de farra*”, relacionando-se apenas com quem se dispõe a visitá-lo. De certa forma, esta atitude também o auxiliou na redução dos danos do álcool:

“E antes do Daime minha relação com a família era uma relação displicente, que no ‘mundo do álcool’; você fica adiando as coisas, principalmente quando você tem uma relação de boemia com a bebida e tudo; você sempre fica adiando seus verdadeiros e bons compromissos com a família, coisa que com o Daime você fica muito mais ligado e eles sabem que eu tomo o Daime. Eu tenho uma filha maior de idade, que quer tomar também, que tá interessada em conhecer; porque de qualquer forma ela vê a modificação no meu comportamento. Mas assim; por eu ter me mudado (de Recife para São Bento); eu tenho mais contato com quem se dispõe a vim pra cá. Eu prefiro recebê-los aqui na praia”.

O Painho assevera ter nutrido forte relação de amizade e pertencimento à irmandade, sentindo-se menos precisado do que outros sujeitos, que chegam ao espaço na busca do recobro de múltiplos infortúnios e problemas, para ele, ainda “*mais graves*” do que os seus. Mesmo ainda não se “*dando alta*” do tratamento, considera-se relativamente curado, sentindo-se na obrigação de ajudar, mais do que ser ajudado por Janaína, que muito auxiliou e ainda auxilia em sua terapia. Constatamos a emergência de uma forte necessidade sentida pelo *paciente* de compartilhar dádivas, graças e conselhos acessados nos Trabalhos com o *Daime* neste Terreiro *afro-ayahuasqueiro*.

12.1.5. Os infortúnios do Carente

Com 35 anos, o Carente, visitante do CAFJ, é natural da cidade de Maceió. Ele afirmou ser portador de “*Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade*” (TDAH), distúrbio, que o acompanhava desde a adolescência. Durante seus depoimentos, chegou a nos afirmar, que seu antigo psiquiatra²⁸⁵ teria, após suspensão de todos os medicamentos, indicado o uso do *Daime* como tratamento alternativo para os supostos problemas psicológicos. Abstêmio dos remédios por 02 anos (pois, segundo ele, os fármacos não faziam nenhum efeito progressivo em seu corpo e comportamento) o rapaz decidiu se automedicar com *Cannabis*, chegando a fumar quase 10 *baseados* diários, para tentar controlar sua ansiedade, hiperatividade e depressões.

No momento em que conheceu o *camping*, o Carente prometeu à Janaína, que retornaria para participar dos Trabalhos e ali estava abstêmio dos remédios, mas não da maconha. Desta feita, pudemos acompanhar seus processos e reflexões, logo após as primeiras experiências do *paciente* com a ayahuasca. Em campo, é conveniente ressaltar que o Carente foi diagnosticado como estando *exuzado*, sendo destinados ao mesmo, múltiplos Trabalhos de desobsessão, acompanhados por preces, defumações, banhos, passes, Pontos e Hinos, no quais lhe foram servidas doses do *Abelhinha*. Carente

²⁸⁵ O Carente traz em sua narrativa um vasto histórico em agências psicológicas e psiquiátricas, incluindo prescrições e consumo de medicamentos, desde antidepressivos, ansiolíticos e até mesmo pílulas de Ritalina ®.

também foi alertado de que, para continuidade de seu Tratamento, seria preciso ampla frequência em outros Trabalhos da Casa, incluindo as *Missas* e os *Trabalhos do Fogo*.

Os dados obtidos - a partir de depoimentos advindos de entrevistas, observações e conversas informais mantidas com o Carente no Terreiro - nos parecem relevantes, na medida em que, na época de nossa pesquisa, o interlocutor não se reconhecia enquanto pertencente à Casa, apesar de ter-se mostrado disposto a aceitar o tratamento, após constantes conselhos e prelações de Janaína. Tal qual a oratória do Painho, o Carente traz a representação da dependência em psicoativos como uma “*doença social*”, sempre buscando legitimar seu discurso, apoiando-se em concepções cartesianas e biomédicas.

Mesmo sendo aparentemente convencido pelas retóricas da irmandade (CSORDAS, 2008); sinapses, neurônios, dopamina, serotonina, receptores endógenos, moléculas, sistemas anátomo-fisiológicos e lóbulos cerebrais surgem como tônicas recorrentes diante de suas explicações sobre os fenômenos, que, para ele, permeariam tanto causas, quanto consequências do abuso em psicoativos. Carente define o “*drogadicto*” como “*um sujeito que não sente prazer mais por nada*”, creditando o abuso de substâncias também à esfera espiritual, pois ainda traz consigo fortes concepções kardecistas, doutrina na qual afirma ter sido iniciado desde muito cedo. Acredita na potencialidade terapêutica do *Daime*, embora tenha, inicialmente, demonstrado crença na eficácia biológica da substância mais do que no contexto doutrinário e espiritual, no qual o chá está inserido:

“Porque a gente sabe que a dependência é uma doença social, que tá crescendo. Eu acho que o Daime deve operar de alguma forma, porque o que é que a ‘droga’ faz; ela bombardeia o organismo com uma força grande e você não sente mais prazer com nada; você só tem prazer com aquela quantidade e quando Janaína me diz que regula a dependência; então é interessante você administrar tradicionalmente uma substância, que vai regular esse funcionamento dos neurotransmissores. Então a cura sim; eu acho pode vim daí”.

Para o Carente, o *Daime* estava sendo-lhe útil como complemento das anteriores psicoterapias, mesmo porque - a partir de suas primeiras experimentações com a bebida - ele logo passou a defini-la como um efetivo mecanismo agregador de consciência, que o estava auxiliado na junção de “*fragmentos de sua existência*”, tendo o mesmo definido a *Miração* como uma espécie de “*autoanálise*”, já que, com o *Daime*, ele estaria tendo a oportunidade de fazer uma “*terapia solitária*”. Com o tempo de convivência na irmandade, o *paciente* também passou a demonstrar “*mais respeito*” pela experiência visionária, chegando a concordar com a afirmação local de que o *Daime* não representa uma simples experiência alucinatória, cujo uso precisa ser ritualisticamente controlado, sendo ministrado por sujeitos experientes, tal qual acontecia no Terreiro:

“Então eu acho, que quando a gente vem a administrar uma substância para auto reflexão como o Daime; aí bicho pra mim só fez somar a parte terapêutica (psicoterápica) com a parte química e religiosa da história, velho! Pra mim vem funcionando assim; incrementando as coisas que antes tavam separadas, mas aí o Daime junta essas questões da existência humana todas numa história só. Uma substância como o Daime eu vejo que atua como uma junção de tudo; é como se fosse uma análise, que na realidade você tá fazendo uma autoanálise; uma terapia sozinho. E pra mim o Daime dá uma experiência, que tem uma Força e que não combina com a ‘lombra de drogadição’, de curtição e outra coisa que não seja num ritual. Eu não vejo uma pessoa tomando o Daime para ir fazer outra coisa, que não seja ficar num ambiente calmo e refletindo”.

Dos depoimentos do Carente destacamos seu precoce consumo de substâncias psicoativas, iniciando sua carreira de usuário por intermédio do álcool e do tabaco aos 12 anos de idade, substâncias utilizadas, segundo ele, esporadicamente, mantendo, desde os dias atuais, um consumo recreativo e controlado das mesmas. Ainda na adolescência entrou em contato com a cola de sapateiro e a *Cannabis*; substâncias cujo abuso havia-lhe trazido prejuízos orgânicos. Surge de suas narrações a motivação para o uso e o abuso destes e outros psicoativos, buscados como “*tentativas frustrantes*” de contatos místicos e espirituais (SANCHEZ; NAPPO, 2007; MOTA, 2008).

“E assim; minha história com abuso e problema com ‘drogas’ vem de muito cedo. Desde que sou moleque eu sempre me envolvi com tudo que é tipo de substância. Comecei acho que como todo mundo começa, bebendo muito cedo, desde criancinha, mas assim; nunca desenvolvi problemas com álcool não, que eu sabia beber. Fumei cigarro já, mas o que eu mais gostei foi da maconha. Aí eu ‘empurrei o pé’ acho que esse uso desenfreado chegou me causou alguns problemas. Outra coisa; eu tinha criado uma analogia de ficar ‘doidão’ e ter respostas do plano espiritual e eu acho que eu sempre quis ter esse contato com o Daime; porque essa associação existia na minha cabeça antes mesmo de eu conhecer a literatura do espiritismo. Aí eu e minha turma; a gente começou a usar a cola. Eu comecei a cheirar cola e cola é forte pra caralho! Você cheirou e nos primeiros minutos já dá uma tapa da porra na cabeça. Aquela coisa de adolescente; porque o cara cheira aquele vapor e a cola tem a capacidade de lhe deixar inconsciente, mas o seu cérebro continua trabalhando. Você pode até perder a consciência dos sentidos, mas a mente ela tá disparada! Então eu comecei a ter umas experiências assim; que na minha opinião tinham a ver com espiritualidade. Comecei a ter viagens que me remetiam a coisas espirituais. Então começou a ter essas viagens e eu também fui sentindo vários fatores; porque é uma ‘droga’ que é muito agressiva. Ela destrói o estômago; você acorda com uma úlcera praticamente! Eu formei uma úlcera por causa de cola”.

Aos 16 anos, o Carente foi levado pela família para consultas com psicólogos e psiquiatras, eventos nos quais foi diagnosticado como portador de TDAH, fazendo com que o *paciente* praticasse uso e abuso de “*fármacos legais*”, prescritos pelos doutores, que o assistiram nesta época. O repertório medicamentoso ministrado ao Carente incluía desde ansiolíticos e antidepressivos, culminando com o uso da Ritalina®.

Ao longo destes tratamentos, que levaram 05 anos, ele narra ter parado e continuado com as medicações, trocando de remédios, abandonando e reiniciando tratamentos, enfim, trazendo como principal causa para sua não melhoria a displicência e negligência por ele mantidas, ao afirmar nunca conseguir “*seguir à risca*” os

procedimentos médicos, mostrando-se “*desobediente para com os dogmas e prescrições oficiais*” (LAPLANTINE, 2010). Sendo assim, decidiu suspender as medicações e há cerca de 02 anos utilizava-se da maconha, segundo ele, de “*modo abusivo*”, estando a sua frequência no Terreiro associada ao desejo de conseguir concentrar-se nas coisas da vida diária, sem a necessidade deste ou de outros subterfúgios farmacológicos:

“Muito tempo depois de ter passado por psiquiatra adoidado; de ter tomado tudo quanto era ‘remédio de doido’, que você possa imaginar e nenhum deles surtia o efeito; eu decidi parar, principalmente com a derrota da Ritalina®, que me prescreveram depois de eu ter sido diagnosticado com TDAH. Mas eu acho que foi meu ‘fundo do poço’, que eu já me considero hiperativo e com Ritalina® foi que fodeu tudo! Aí é que eu num conseguia produzir mesmo. Parei de tomar por conta própria, que aquilo me deixava muito alvoroçado. Então eu passei 02 anos fumando maconha, que era para diminuir minha ansiedade, mas antes disso, quando eu parei com a medicação; o psiquiatra recomendou; eu lembro como se fosse hoje; ele recomendou eu tomar o Daime, tu acredita? Quando ele viu que nada dava jeito e eu ia deixar o tratamento de novo ele falou sobre o Daime, mas na hora assim; eu nem dei muita atenção. Mas aí fiquei me anestesiando com maconha, mas não pense que era pouca. Eu cheguei a fumar mais de 09 baseados por dia! Olhe; tinha horas que nem efeito mais da maconha eu sentia. Aí depois de muito tempo foi que eu vim ter conhecimento de que existiam de fato substâncias, que poderiam fazer com que aflorasse o lado espiritual do cara e que você podia ter contato com o seu verdadeiro eu ou que é que seja e que tinha grupos aqui em Alagoas, mas eu não encontrava nenhum”.

Carente conheceu o CAFJ em 2014, “*por acaso*”, assim como acontece com os visitantes do Terreiro. Inicialmente “*subiu à montanha*” na busca do Bacurau, surpreendendo-se ao descobrir que ali também funcionava um grupo de *Daime*. Passou por todos os procedimentos da *terapia da mata*, desde rezas, banhos, defumações, passes, consagração do sacramento e retóricas morais, que, mediante seus relatos, estão sendo de fundamental relevância para o autoconhecimento, aliado à redução no uso de *Cannabis*. Traz incutida a concepção local sobre a “*influência energética*” de certos ambientes e pessoas *toxicamente carregados*, delegando o seu ato de abusar de substâncias aos contextos econômicos, sociais e familiares, nos quais estava absorto, de modo a considerar a influência destes ambientes para seus comportamentos desviantes:

“Lá em casa nunca teve nenhum tipo de ‘vício’, então eu não tinha com quem me espelhar em relação a essas coisas de ‘droga’. Cara quando eu mudei de bairro; eu tinha 16 anos e aí foi quando a gente foi lá para a beira mar da praia de Ponta Verde (em Maceió) e a energia daquele lugar é triste. Eu pisava na porta de casa e aí já era puteiro! A galera aprova na cachaça e eu de menor e eu saía de carro de menor velho! Aí pronto; e de lá para cá meu irmão; entrou essa bagaceira todinha na minha vida. Todos os conhecimentos dessas ‘coisas erradas’ assim você sempre arruma quem ensina o que é ‘errado’. E o cotidiano do lugar acaba interferindo na sua vida; não tem como. Você começa a mudar os seus hábitos e aí se envolve na ‘babilônia’. E aí bebida, folia e farra todo dia”.

Para o Carente, o *Daime* representa “*uma colher de chá*” dada por Janaína para o sujeito “*se aprumar*”. Além da frequência no itinerário terapêutico biomédico, no intuito de sanar suas inquietações, fora o kardecismo, o interlocutor – antes de conhecer

o CAFJ – nos relatou ter acessado outras instâncias das medicinas paramédicas, incluindo a homeopatia, o *yoga* e a medicina *ayurvédica*, não obtendo sucesso em nenhuma destas empreitadas (LAPLANTINE; RABERYON, 1989; ALVES; MINAYO, 1994; CANESQUI, 1994; MEDEIROS, 2002; FLEISCHER *et al.*, 2010). Ao que tudo parecia lhe indicar as Sessões com o *Daime* estavam sendo efetivas, especialmente, no que concerne à “*perda de sentido*” destinada ao ato de abusar de psicoativos; uma perspectiva lhe indicada pela ingestão do *Daime* no Terreiro de *Mainha*.

12.2 “Por que os casos deram certo?” As vigências no modelo do Flor de Jasmim

Ao nos debruçarmos sobre os casos identificados localmente enquanto *exitosos* ou *em andamento*, verificamos, apesar da complexidade das trajetórias biográficas apresentadas, algumas recorrências dignas de análise. Com exceção do Batista, observamos que todos os interlocutores alegam ter “*recebido a cura*” dentro do Terreiro, estando o Tratamento do Batista associado à manutenção de sua abstenia, iniciada em agências biomédicas e espiritualistas. Os *pacientes curados* ou *em tratamento* – com a exceção do Pinto - trazem um histórico envolvendo, antes de tudo, o acesso noutras agências religiosas e paramédicas para o recobro, dentre as quais identificamos Igrejas evangélicas, Terreiros de Candomblé, Casas de Umbanda, Centros kardecistas, o Vale do Amanhecer, o *Yoga*, a homeopatia, a fitoterapia e a medicina *ayurvédica* (LAPLANTINE; RABERYON, 1989; ALVES; MINAYO, 1994; CANESQUI, 1994; MEDEIROS, 2002; FLEISCHER *et al.*, 2010). Fora Batista e Carente, os outros *pacientes em tratamento* não acessaram nenhuma agência biomédica.

Dos depoimentos identificamos a mobilização de redes sociais envoltas do *paciente*, que foram “desestruturadas” e motivadas a identificar a doença, devido ao surgimento de situações limite, quando conflitos vivenciados em casa são extrapolados para ambientes públicos (RABELO, 1993; 1994; 2003; ALVES, 1994; ALVES *et al.*, 2003; ADAM; HERZLICH, 2011; SOUZA, 2013). Muitas dessas situações puseram os sujeitos em condições, consideradas, por seus pares, como de risco e problemáticas.

Nesta sequência, acompanhamos os atores mais próximos ao “*sujeito problemático*”, especialmente, pais, mães, parentes, familiares e amigos, buscando, junto ao *paciente*, soluções para sanar seus infortúnios compactuados intersubjetivamente. Na busca por recobro no itinerário terapêutico, o *paciente*, mas também sua família e amigos, mesmo que involuntariamente, também acabam se envolvendo nos processos de sofrimento, tratamento e cura; movimentos que acionam

novas redes sociais (PULLEN *et al.*, 1999; DEMARTIS *et al.*, 2001; GALANTER, 2005; 2008; ATKINS; HAWDON. 2007; MOTA, 2008; TUGUIMOTO *et al.*, 2011).

Os *pacientes curados* ou *em tratamento* no CAFJ afirmam que tiveram ciência de seus problemas com psicoativos, primeiramente, devido à manifestação de situações limite, contudo, surja como fator preponderante - frente às transformações sentidas pelos atores - a frequência, na qual os mesmos buscaram, e ainda buscam, manter nos rituais e no dia a dia da irmandade. Para todos os atores acima mencionados, a antiga busca por psicoativos, representa um impulso inconsciente, e hoje tido como ilusório do *Aparelho* para alcançar um êxtase considerado místico e espiritual. Um estado contemplativo de consciência atingido unicamente pela ingestão ritual do *Santo Daime*.

Por intermédio de observações diretas e análises de relatos obtidos em campo, detectamos que o uso da ayahuasca – acompanhado de experimentações orgânicas, psíquicas e místicas- surge como um dos vários fatores atrelados aos encadeamentos da mudança sentidos pelos atores consultados, mas não o único. Outro poderoso elemento de transformação é apontado como a vontade de mudança trazida no ímpeto do próprio sujeito a ser agraciado pela cura. A *Miração*, quando somada à vontade de mudar, representa, no Terreiro de *Mainha*, “*meio caminho andado*” para a recuperação. Rituais, performances e suas metáforas são outros mecanismos cruciais, pois incutem valores, novas formas de ver o mundo e a espiritualidade, destinando ao sujeito hodiernas possibilidades, desejos e vontades a serem buscadas (FERDANDEZ, 1977; 1986; KAPFERER, 1979; TAMBIAH, 1979; COMAROFF, 1980; 1985; TURNER, 1988; RABELO, 1993; 1994; 2004; LANGDON, 1996; 2007; PACHECO, 2004; MALUF, 2005; CSORDAS, 2008).

As oratórias, os *esporros*, os passes, as incorporações, os exorcismos, os *banhos para descarrego*, os chás de plantas medicinais, as pomadas cicatrizantes e antiinflamatórias, as rezas, as defumações, a cantoria de Pontos e Hinos juntam-se aos processos ritualísticos, que visam à metamorfose do *paciente*. Todavia, não nos esqueçamos dos sentimentos de filiação e pertencimento à irmandade reconhecido pelos atores, incluindo o próprio visitante Carente, que, aos poucos, foi deixando-se persuadir por estas retóricas de transformação (CSORDAS, 2008). Notamos o poder da conversão (BERGUER; LUCKMAN, 1985; PULLEN *et al.*, 1999 ; DEMARTIS *et al.*, 2001; MOTA, 2008; TUGUIMOTO *et al.*, 2011), quando “o *paciente deixa-se levar*”, entregando-se ao “*mundo do Daime*” e das *entidades benfeitoras*.

Na sequência, acompanhamos sua participação efetiva, não apenas nos ritos com o chá, mas, sobretudo, no cotidiano do Terreiro, indo aquém dos cerimoniais, incutindo os princípios morais transmitidos mediante conversas, convívios, visitas, festejos, consultas e demais atividades socializantes. A vivência na comunidade destina o uso, o abuso e a dependência em psicoativos à eventual perda de sentido; uma vez que, agora, fazem parte de uma irmandade protetora, que produz e distribui controladamente o “*melhor de todos os remédios*” (ZINBERG, 1984; MACRAE, 2004).

No Centro identificamos uma subdivisão da categoria *paciente*, aplicada de modo genérico aos frequentadores, que, de acordo com os relatos, já passaram por processos semelhantes uns aos outros, estando dispostos a tratar os recém-chegados, quando ficam em *regime de internamento na clínica*. Neste sistema de dádivas para a cura, *pacientes curados* ou *em tratamento* sentem-se no dever de acolher *pacientes problemáticos*, caso os mesmos mostrem o desejo de mudar, porém ninguém se considere curado por completo, estando sempre a trilhar no caminho do esclarecimento da vida, mas também da mediunidade, exercitada conforme a prática da caridade.

“Dar, receber e retribuir”. Aqui, jamais poderíamos nos esquecer das *dádivas do Daime*; a circular num peculiar sistema de prestações e contraprestações (GODBOUT, 1988; LA ROCQUE COUTO, 1989; 1972; CAILLÉ, 2002a; 2002b; CEMIN, 2002; MAUSS, 2003a), onde *pacientes tratam pacientes* em processos complexos numa Casa regularmente “*aberta aos desditosos*”. Com a inserção na comunidade, os *pacientes curados* ou *em tratamento* indicam, que um dos fatores primordiais para a redução no padrão de uso - ou até mesmo o abandono no consumo de certos psicoativos problema – em parte, também se deu através das pressões sociais exercidas pelos membros do grupo, nada obstante tenham declarado a relevância das experiências esplâncnicas de catarse e *purgação* favorecidas pelo *Daime* aos usuários abusivos e dependentes. Sendo assim, demonstram o desejo contínuo de não retornarem às condições anteriores (LÉVI-STRAUSS, 1975a.; 1975b; CANGUILHEN, 1979; CSORDAS, 2008).

Mesmo que não se mantenham completamente abstêmios do álcool, do tabaco e da maconha, narram terem-se livrado da “*babilônia*”, vista aqui, como o “*mundo da perdição*”, onde vigora, no raciocínio local, o uso excessivo e descontrolado de substâncias acompanhado do “*desrespeito ao corpo*”; atitudes que induzem o *Aparelho* a envolver-se com “*energias que não têm nada a ver*” com os mundos míticos e cotidianos, que se retroalimentam na mente do povo deste Terreiro *afro-ayahuasqueiro*.

Ao narrarem suas trajetórias biográficas, incluindo as respectivas carreiras de usuários – iniciadas precocemente com a experimentação do álcool, ainda em fase infantil - os interlocutores narram terem sentido prejuízos orgânicos, sociais e espirituais adquiridos a partir de atitudes e hábitos hoje considerados “errados”, desviantes e imorais. A *Cannabis* extraoficialmente auxiliou quase todos os *pacientes* consultados, tangencialmente, no início dos tratamentos, onde narram terem utilizado a planta com fins de regular os quadros apresentados de ansiedade, fissura, compulsão e abstinências sentidos pela ausência do(s) psicoativo(s) problema²⁸⁶.

No Terreiro, afirmam terem encontrado guarida e abrigo nos momentos críticos, onde os estigmas de usuários foram reduzidos, além do que se mostram efetivos os encadeamentos reservados à ressocialização de atores, antes marginais e desacreditados pela família e sociedade mais ampla. Naturalmente asseveram terem rompido com antigos hábitos e amizades, que os estimulavam ao consumo descontrolado de substâncias, estando os mesmos também reduzido ou abandonado à frequência em certos ambientes, como: festas públicas, bares e *bocas de fumo*, vistos aqui, como inapropriados ao *Aparelho* “*espiritualmente desperto*”.

Desta feita, narram à aquisição e o englobamento numa nova rede social, vista como sendo formada por sujeitos conscientes, por serem *espiritualmente protegidos*, devido ao fato de manterem-se em contínua busca por cura e aperfeiçoamento, mesmo tendo ciência de que jamais chegarão à absoluta iluminação dos seres celestiais, pelo menos, quando ainda estiverem encarnados no plano terrestre. Os ritos e a vivência no Terreiro, ao que tudo indica, favoreceram a junção das coisas antes fragmentadas e sem sentido; elementos comuns às trajetórias biográficas destes interlocutores.

Demonstram uma constante vigília e cuidado em não recair, criando contínuas estratégias para manterem a mente ocupada, tendo em vista remeterem o controle do corpo, das vontades e do espírito ao comando preciso da consciência. Outro dado relevante advém do fato de que mesmo considerando-se ex-dependentes ou dependentes em recuperação, os atores acima consultados trazem concepções pejorativas e moralistas sobre o uso, o abuso e a dependência em substâncias e seus usuários, singularmente, identificados enquanto *impuros, tóxicos e nocivos*.

²⁸⁶ Estudos vêm alentando para utilização da *Cannabis sativa* com finalidades medicinais e substitutivas, sendo considerado um elemento relevante no procedimento de certos modelos de tratamento concernentes ao abuso e dependência em psicoativos, tendo como fator principal a redução das fissuras, amenização de síndromes de abstinência, além da redução no padrão de uso de outras substâncias consideradas “mais nocivas”, como parece ser o caso do *crack*, do álcool e da cocaína, quando comparadas à maconha (LAMBIGLANI *et al.* 1999; MIKURIYA, 2004; REIMAN, 2009; SWARTZ, 2010; PEREIRA; WURFEL, 2011).

Ainda somos capazes de observar, que tanto a doença (abuso e dependência), quanto o recobro (abstemia ou redução de danos) são percebidos intersubjetivamente, não apenas dentre os atores imersos no universo do CAFJ, mas nos meios familiares e sociais, incluindo amigos e conhecidos do *paciente*, que propendem-se a comparar as fases do sujeito antes, durante e depois do tratamento no Terreiro. Alguns deles, em especial os familiares, ao notarem a transformação, mostram-se curiosos e interessados em conhecer o Centro, sendo convidados a adentrar no *mundo do Daime*, das entidades e das pessoas que fazem desta Casa um local de cura, dádiva e acolhimento.

12.3. Casos considerados *não exitosos*

Da lista de casos acompanhados- diretamente ou muitos outros narrados pelos atores - durante nossa pesquisa, cujos usuários foram “*desacreditados*” pelo povo do Terreiro, destacamos três situações distintas, envolvendo crises e recaídas, que culminaram com a interrupção do tratamento devido à exclusão dos atores deste circuito de sociabilidade, dádiva e reciprocidade (GODBOUT, 1988; LA ROCQUE COUTO, 1989; 2002; CAILLÉ, 2002a; 2002b; CEMIM, 2002; MAUSS, 2003a). Como visto no capítulo anterior, no CAFJ, os indivíduos, que trazem em suas trajetórias biográficas o histórico de “*regressão com o Daime*”, não são vistos com *bons olhos* por lideranças e adeptos, mesmo porque, contrariando os pressupostos da transformação e da cura estipulados por este modelo, o *paciente* jamais poderia voltar à situação anterior (LÉVI-STRAUSS, 1975 a.; 1975 b.; CANGUILHEN, 1979; CSORDAS, 2008).

Caso recaia, o infortunado tende a receber apenas duas chances de tratamento ao longo de toda a vida, tendo que aproveitá-las “*de bom grado*”, procurando não retornar aos padrões anteriores e danosos de uso e abuso de substâncias problema; atitude, inclusive, que pode afetar sua vida e a dos outros. Diante das posteriores descrições e análises destes “*casos problemáticos*” buscamos melhor compreender a lógica e a dinâmica da *Casa dos Casos Impossíveis*, pois detectamos que ao enfrentar “*situações chumbrosas*” e desacreditadas no decorrer do tratamento; o sistema propende-se à identificação daqueles que fogem ao seu padrão, alertando-os veementemente, por meio de prelações, conselhos e esporros, elementos, aliás, diametralmente atrelados às retóricas de persuasão intrínsecas aos ritos de cura (CSORDAS, 2008).

Antes de tudo, ao analisarmos os “*casos impossíveis*”, identificamos que *atitudes indevidas* – vistas, aqui, pelo prisma das recaídas, regressões e abandono do tratamento – representam elementos inviabilizadores do sistema de dádivas, posto que o receptor

dos dons da cura acaba interferindo na distribuição e redistribuição de graças e “*primores*” fornecidos pelo *Daime*, mas também pelas entidades *auxiliadoras* e sujeitos curadores, além da convivência efetiva no cotidiano e nos Trabalhos do Terreiro.

12.3.1. As recaídas do Míster

Com 44 anos, o italiano Mister - um dos *pacientes intensivos* do CAFJ - no ano de 2013 forneceu-nos ricas declarações sobre o *Daime* e a importância das experiências por ele sentidas com a substância visionária. Nestes tempos de *internamento voluntário*, Mister aparentava ter nutrido um especial carinho por esta irmandade, que o havia influenciado em sua mudança comportamental. Nesta época, narrou está abstinência do álcool há cerca de 01 ano, mesmo porque o consumo abusivo desta substância havia sido apontado como seu principal problema. Ele acreditava na possibilidade do uso controlado e responsável do álcool, desde que o uso fosse destinado a momentos específicos e recreativos, contudo nutria o medo de voltar a experimentá-lo e ter recaídas, pois não havia ainda desenvolvido o “*poder de resistir à substância*”, trazendo certa preocupação em não despertar seu “*lado alcoolista*”:

“Eu pedi muita cura, 01 ano que eu não tomo álcool. Tem a misturada da Janaína, que a gente chama de ‘universal da Janaína’, que serve como um remédio, porque têm várias ervas dentro, daí serve também como aperitivo. Eu tomo um golinho vez ou outra antes do almoço, que é já para abrir o apetite, mas só isso porque eu bebia demais. O meu problema, o Daime me mostrou que era o álcool. Porque ainda tou alimentando meu espírito e evito certos ingredientes, mas pessoas que estão fora do problema do alcoolismo podem tomar o próprio vinho. Ninguém aqui é ‘careta’. O vinho e o espírito se conjugam muito bem, muitas vezes o próprio vinho pode ser um alimento, então é só uma questão de equilíbrio. A Janaína pede equilíbrio; não é para virar santo na vida! Nós estamos aqui para curtir essa vida, para viver essa vida, porque depois no próximo plano a gente vai ser cobrado de novo e nós tamos aqui para viver uma forma de vida consciente. Deixar de ser alcoólatra, para beber uma com amor, com consciência, no momento certo; não é todo dia, antes de dirigir ou por necessidade como estava acontecendo comigo. Isso é o que o Trabalho verdadeiro faz. Eu sei que se eu entrar de novo nas áreas da toxicidade eu vou abrir os ‘portais pro mal’, por isso eu tou há 01 ano distante da bebida”.

Na verdade, o Mister foi o primeiro interlocutor contatado logo no início de nossa pesquisa, fornecendo-nos relatos imprescindíveis para a compreensão de encadeamentos institucionais, ritualísticos e simbólicos inerentes à irmandade, além do que, considerava-se um “*paciente internado em regime total*”²⁸⁷. Tal condição exigia do sujeito comprometimento, entrega e vigilância absolutas. Nesta época, Mister muito nos relatou sobre as concepções da irmandade sobre corpo, doença, saúde, substâncias psicoativas, uso, abuso e dependência, além de conseguir descrever com perfeição os

²⁸⁷ Por ser abastado financeiramente, o Míster pagava por sua estadia, doando ao Centro R\$ 500,00 mensais, na época em que ficou hospedado, além de auxiliar nos trabalhos necessários ao Terreiro e ao *camping*.

processos sentidos ao longo de seu tratamento, fora o fato de ter sinalizado outros possíveis interlocutores acessados durante a presente análise. Hospedado no Terreiro há cerca de 06 meses, o italiano Mister falava português fluentemente, tendo em vista que já residia em território nacional há pouco mais de 01 ano. Chegou ao CAFJ por indicação de amigos, também italianos, que se hospedaram no Bacurau.

O Mister – quando persuadido pelas retóricas da irmandade (CSORDAS, 2008) - associava seus processos de cura ao acesso à *rede aborígene* fundada pelos atores que frequentam o Terreiro, considerando o *Daime* um elemento natural e hábil à atuação no corpo e na alma dos sujeitos, através do afloramento dos sentidos, pois o chá mostraria àqueles que o consomem outras realidades e dimensões, ampliando suas percepções em prol da aquisição de uma nova vida e identidade em tempos contemporâneos individualistas, nos quais a vida tenderia a adquirir um “*ritmo acelerado*”. Mister nutria a crença na capacidade mútua do *Daime* de atuar nos planos materiais e metafísicos, chegando ao ponto de afirmar ter sentido alterações orgânicas benéficas com a frequência de uso do chá. Confiava plenamente na capacidade da “*força do pensamento*” em transfigurar tanto corpo, quanto o espírito:

“Esse é um Centro muito particular e muito precioso. Aqui se recebe a ‘cura verdadeira’. Aqui se faz Trabalho de cura nas pessoas, porque aqui vêm pessoas que já usou crack e que pede uma ajuda. Aqui vêm pessoas que usam outros ‘psicofármacos’, querendo deixar, mas pessoas que usa TV; abuso de TV e tamos na mesma necessidade; ser uma pessoa do bem; então se cria uma camada de corrente, de pensamento, de energia para poder que essa camada e essa energia age com a cura mesmo. Tomar Daime, entrar na ciência dos poderes celeste, significa despertar o corpo. Abrir-se à nova vida dos próprios sentidos; à nova vida na própria visão e ayahuasca faz essa coisa; ela lhe mostra uma outra dimensão e você pode acessar outras frequências. Então pra nós poder acessar essa outra dimensão temos que nos abrir a outras frequências. A gente vive num tempo mais acelerado; as pessoas estão cada vez mais estressadas. Então quando nós se aproximamos dessa frequência; nós mudamos nossas percepções até mudamos nossa matéria se brincar, quanto mais mudar nosso espírito! Acredito que nossa matéria pode mudar depois de estágios de consciência muito amplos, até porque eu posso te dizer que eu não sou o mesmo antes da ayahuasca; nem em corpo, nem em espírito. Eu sinto a ayahuasca trabalhando no meu corpo; parece que muda meus átomos, meus carbonos, mas é uma mudança boa”.

No tocante às experiências do Mister com o chá, ele fez questão de rememorar os procedimentos de fusão do *eu interior* com o cosmo, num movimento catártico, mas ao mesmo tempo visionário e elucidativo daquilo que, para ele, representaria a “*verdadeira consciência humana na Terra*”. Assim como os demais, creditava à bebida uma personalidade própria, sempre exigente para com seus apreciadores, cuja cobrança tende a ser “*mais severa*”, diante dos “*deslizes*” cometidos pelos “*mais esclarecidos na Força*”. Perante sua lógica, a ayahuasca era um “*remédio revigorante*” capaz de preparar o sujeito para ser um “*guerreiro*” nos âmbitos terrestres e cosmológicos:

“Eu sinto como se o Daime tivesse me preparando para alguma coisa e cada vez mais tenho certeza de que essa coisa tem a ver com a expansão cósmica de meu interior em acesso com o cosmo durante a experiência com a bebida. E a ayahuasca ela pede atitude, quem entra para fazer parte de uma Igreja; se vacila vai ser cobrado 10 vez mais! E com essa conexão com a natureza; então você vira guerreiro não só da floresta; você vira um guerreiro na rua. É o chá que lhe abre esses caminhos e te oferece os instrumentos para poder fazer aquela que não é uma guerra, mas que é uma forma de viver mais forte, mais viva”.

Acontece que o Mister, no decorrer do tempo de sua *internação*, manifestou uma série de recaídas, chegando a causar alguns problemas para o Centro, precisando ser expulso das imediações do Flor de Jasmim; lugar no qual residiu por 06 meses. Segundo relatos de Janaína e Batista, o rapaz “*da noite para o dia*” começou a demonstrar sinais de compulsão e agressividade, por eles diagnosticados como “*síndromes de abstinência alcoólica*”. Eles narram terem observado, inicialmente, que o Mister passou a utilizar em demasia *as universais da Janaína* – tidas como remédios e aperitivos - além de ter sido flagrado consumindo aguardente misturada com café, logo pela manhã.

A permanência do *paciente* tornou-se insustentável, quando chegou à situação limite, na qual Mister, embriagado, partiu para a agressão física contra o Batista, no momento em que discutiam na cozinha. Aos socos e ponta pés, Mister foi “*convidado a se retirar*” pelo Batista, enquanto a Janaína arrumou seus pertences. Como não estava comportando-se como um *homem ideal*, ou seja, regredindo invés de progredir com o uso do *Santo Daime*, o Mister não era merecedor das dádivas compactuadas pelas práticas do CAFJ . Visto, aliás, como “*fator de risco*”, devido à sua imprevisibilidade, mas também pelas *forças erradas*, que estava “*botando para dentro do corpo*” e do Terreiro; o que estaria “*contaminando a rede aborígine*”, operante a partir de conceitos dualistas - e às vezes não complementares - como os de *pureza e impureza*.

12.3.2. O afastamento do Ventinha

Durante nossa pesquisa, também acompanhamos o caso do Ventinha; um dos visitantes do grupo, que se dizia usuário de maconha e cocaína *em recuperação* no Terreiro, tendo atribuído parte de seu tratamento contra a dependência e redução do consumo de psicoativos aos Trabalhos com ayahuasca na Linha da *Umbandaime*, frequentada por ele há cerca de 03 meses²⁸⁸. Recifense e com 34 anos, Ventinha reside atualmente na cidade de Maragogi (AL), exercendo profissão autônoma. Devido aos problemas advindos da “*cocainomania*”, Ventinha desentendeu-se com várias pessoas,

²⁸⁸ Dados obtidos no mês de janeiro de 2014. Atualmente Ventinha não mais participa dos Trabalhos no CAFJ, sendo “*convidado a se retirar*” do Centro, por ter apresentado “*maus comportamentos*”, devido à manifestação de contínuas recaídas com a cocaína, vistas aqui, pelo prisma das *regressões com o Daime* e que não são toleradas pelo modelo do CAFJ. Como vigoram, no território, contínuas “*operações pente fino*”, tendo em vista sua suposta “*falta de caráter*”, Ventinha foi diagnosticado como “*caso perdido*”.

inclusive sendo expulso de empregos anteriores; situações limites, aliás, emergente em todas as trajetórias biográficas dos *pacientes* do Terreiro (RABELO, 1993; 1994; 2003; ALVES, 1994; ALVES *et al.*, 2003; ADAM; HERZLICH, 2011; SOUZA, 2013).

Na época de nossa análise, sua filha acabara de nascer prematuramente, passando por várias complicações hospitalares, o que teria feito com que o mesmo refletisse ainda mais sobre a vida, emprego e família, utilizando-se do *Daime* para ampliação da consciência e meditação, porém ainda se dizia vinculado às coisas materiais tais quais: dinheiro, sexo, maconha e álcool. Todavia, neste tempo, tenha-nos afirmado ter conseguido manter-se abstinência da cocaína há quase 03 meses:

“E depois que eu comecei a tomar o Daime eu comecei a ver que tava tudo errado na minha vida e ela (Janaína) disse: ‘é assim mesmo. Bem vindo ao hospital’ aí botei coisa ruim pra fora e descobri porque nada dava certo na minha vida e era isso, né? Questão de ‘droga’, de pó, de mulher e tudo isso tava me atrapalhando pra caralho. E eu conheci aqui esse chá; nunca tinha ido para nenhum grupo de Daime só aqui. E assim; eu sinto que tou mudando. De vez em quando eu ainda sinto uma fissurazinha, mas me acalmo com Cannabis, quando tem, mas é assim. Na correria do trabalho, procurando ocupar a mente e vivendo um dia depois do outro. O Daime me mostrou muito disso, sabe? Janaína sempre fala que eu preciso ser um ‘homem de verdade’ e ainda tou aprendendo a ser”.

Com o tempo, Ventinha “abandonou seu tratamento na mata”, não mais participando dos Trabalhos no Flor de Jasmim, sendo “afastado por ele mesmo” devido a alguns *comportamentos indevidos*, especialmente, no que toca a contínuas recaídas em relação ao abuso de cocaína, que meses atrás estava sendo supostamente controlado pelo uso do *Daime*, nunca mais retornando ao Centro. A situação crítica para o abandono do *paciente* foi apontada pelos atores devido à trágica notícia de que sua filha, nascida prematuramente, havia ficado cega, devido ao desenvolvimento de uma catarata congênita e degenerativa, que – ao que tudo indicava – representava uma situação irreversível. Ao saber da trágica notícia, Janaína foi ao encontro do Ventinha, que mediante um acesso de fúria amaldiçoou o *Daime*, os Orixás, o Flor de Jasmim e as pessoas que lá frequentam, pois, segundo ele, “ali só havia pessoas enganadoras”:

“Mas Wagner eu sou uma irmã de caridade e considero ele (o Ventinha) meu amigo e depois que eu soube da notícia da cegueira da menina eu fui lá em Maragogi falar com ele ele me mandou correr de lá! Disse coisa feia com os santo e os Orixá tudo. Disse que tava enchendo a venta de pó mermo e que num queria saber mai de nada não. A menina doente bichinha; ele naquela casa podre, ainda nem arrumou o quarto da bichinha. Eu fui lá pra dá um auxílio; limpar o quarto, que eu sei que essa criança só vai vingar se vier uma atitude do pai, tá entendendo? Como o pai não toma atitude; não assume responsabilidade de homi, então a bichinha tá sofrendo. Mai ele num vê que esse sofrimento quem pratica é ele. Fai 02 mês que essa menina nasceu; toda entubada e o Ventinha sequer foi na maternidade visitar a muier em Recife mais a menina dele. Depois a culpa é dos santo? Ele veve enchendo a casa dele de quenga, se entupino de prensado; fuma três baseados em menos de uma hora, além do pó meu fíu, que vortou cá mulesta a usar. E eu vou ajudar uma pessoa dessa? Como? É possível ajudar quem num quer ser ajudado? Rapai eu tenho pra mim que não; ele e

muitos outros são prova que não; mas muitos outros prova que só muda porque quer. Pode consagrar uma ‘caixa d’água de Daime’, mas se num quiser feito o Ventinha num quis; num adianta meu amigo (Janaína, liderança do CAFJ).

A fuga do tratamento deste *paciente* específico, além de atrelar-se às recaídas no consumo de cocaína, encontra-se relacionada a outros *comportamentos indevidos* por ele praticados no dia a dia e que não se coadunam aos padrões e ideais de um *homem de verdade*, fora o fato do mesmo não reconhecer as consequências de suas atitudes, que de acordo com as lideranças do CAFJ não estavam prejudicando apenas a si, mas a terceiros, especialmente, a filha e a esposa. Aceitando a frustração da recaída, o modelo creditou a condição do sujeito às suas próprias atitudes, além do fato do mesmo não conseguir vislumbrar o *verdadeiro motivo* das consequências de seus atos, amaldiçoando o Terreiro e suas entidades zeladoras.

12.3.3. A segunda e última chance do Lenine da Mata

Ainda acompanhamos os processos terapêuticos destinados a um *hippie* pernambucano, apelidado de *Lenine da Mata*, e que “residia” dentro de um mangue em Maragogi²⁸⁹. Por ser conhecido da Janaína, Lenine já havia sido tratado anteriormente no Flor de Jasmim devido à dependência em *crack*. Neste primeiro momento, a cura não chegou a acontecer, tendo o *paciente* manifestado uma série de recaídas, compulsões e síndromes de abstinência. Porém, no mês de maio do ano de 2014, Janaína havia lhe concedido uma nova chance, trazendo-o, mesmo a contragosto do marido e de alguns membros da irmandade, para a Casa, na tentativa de tratá-lo pela “última vez”.

Ao lado da cozinha – no espaço que funciona habitualmente como um redário – foi montada uma barraca de *camping*, que serviu de abrigo momentâneo ao *paciente*; um rapaz oriundo da cidade do Recife, andarilho, alto, branco e com 40 anos de idade. Logo quando “*resgatado do mangue*” por Janaína, o rapaz aparentava condições de vulnerabilidade, trajando roupas sujas e surradas, fora “*o descaso*” mantido com a saúde e a aparência corporal, pois trazia dentes amarelados – alguns deles comprometidos –, além da pele e do cabelo muito ressecados pela exposição constante ao sol. Bastante magro, tinha algumas marcas de queimaduras nos lábios. Os dois braços do rapaz ainda estavam repletos de pústulas em processo de cicatrização, provavelmente decorrentes de consecutivas micoses não tratadas. Lenine estava morando acampado há cerca de 04 meses no mangue, sobrevivendo de esmolas, peças de artesanato e trabalhos braçais.

²⁸⁹ Lenine configura um dos exemplos de sujeitos atendidos pelo modelo do CAFJ, que não têm condições financeiras para custear sua estadia, ficando incumbido de auxiliar a irmandade e o *camping* no que for preciso.

O “estado degenerativo”, no qual se encontrava o *Aparelho* - devido à intoxicação intensiva do *crack* e de outros psicoativos - o impedia até mesmo de desenvolver seus trabalhos enquanto artesão. Janaína o havia encontrado perambulando pelas ruas de Maragogi, oferecendo-lhe ajuda no Centro, posto que Lenine já tinha sido atendido no espaço há 04 anos, recuperando-se provisoriamente, até que aplicou um pequeno golpe²⁹⁰ na irmandade, voltando a usar o *crack* e, conseqüentemente, desaparecendo do Terreiro. Este episódio fatídico havia sido fator preponderante para que a irmandade não confiasse mais na presença do Lenine, sujeito suspeito e *chumbroso* que poderia, a qualquer momento, “passar a perna” na Janaína e em toda a irmandade. Neste sentido, os conflitos foram constantes, principalmente, por parte do Fritz²⁹¹, do Painho, do Batista, do Pinto e do Padre, que não admitiam o retorno do Lenine à mata. De todos os adeptos da Casa, as únicas que pareciam estar do lado da Janaína eram a Galega, Dona Leninha e a Mirela, que arrumaram roupas, alimentos e remédios para o *paciente*, principalmente, pomadas e vitaminas.

Era exigido ao Lenine, em troca de sua estadia no espaço, foco e atenção nos trabalhos braçais, sendo solicitado, por Janaína e Batista, a desenvolver atividades intensivas. Desta forma, ele era estimulado a acordar cedo, fumar apenas um pouco de tabaco diariamente, não consumir álcool, não consagrar o *Daime* - por um período de 03 meses até sua *desintoxicação*-, rezar e continuar a fazer suas peças de artesanato. Neste regime, o Lenine ficou abstinência no Terreiro durante 03 meses turbulentos.

Quando era visto “fazendo corpo mole” ou distraído no meio da mata, Lenine era sempre chamado à atenção por Janaína: “Vamos meu filho! Num pare não. Faça sua arte. Vá regar as pranta! Pega aquele carro de mão. Pega aquela madeira pra fazer de lenha”. Na concepção de Mainha, o sujeito *em tratamento* não podia ser relapso, precisando cumprir com suas obrigações e palavras, especialmente, quando se está recebendo uma “segunda e última chance”. Ao perceber os “lapsos” do Lenine, Janaína - como não podia deixar de ser- voltava-se ironicamente sua atenção ao *paciente*:

²⁹⁰ Na primeira oportunidade, Lenine teria conseguido se manter abstinência por quase 02 meses. Os membros da irmandade haviam se mobilizado e juntado certa quantia em dinheiro referente ao pagamento do aluguel de sua casa. Acontece que ao receber o dinheiro da moradia, Lenine desapareceu, recaindo no uso do *crack*, sem dar nenhuma satisfação à irmandade. Nesta nova oportunidade Janaína deixou claro que seria sua última chance.

²⁹¹ A queixa do Fritz era destinada ao processo de sociabilização, no qual o mesmo estava imerso e que incluía uma vivência intensiva do *paciente* em todos os espaços comuns, especialmente, a cozinha e a mesa de refeições. Fritz reclamava que o Lenine não tinha higiene, alimentando-se com os mesmos copos e pratos disponíveis a todos. Fora isso, o *paciente* não tinha o costume de tomar banhos, além do fato de manter o hábito de descascar as feridas da pele, jogando a sujeita em cima da mesa e dos utensílios da cozinha. Fritz não admitia o contato do Lenine com suas crianças, havendo densos conflitos e discussões no território.

“Bom dia flor do dia! Ou melhor, boa tarde. Isso é hora homi? Vê mermo; Zé Batista já tá lá na enxada e cavucano a terra. Chamou Vossa Majestade 03 vez desde 08 hora da manhã e o sinhô nada. Olhe caboclo que aqui o céu né perto não visse? 08 hora é horário de serviço”.

Durante sua *internação* na mata, Lenine teria demonstrado “*fortes sinais de compulsão e abstinência*”, verbalizando seu iminente desejo de descer à cidade para retornar a fazer o uso do *crack*. Nestes termos, era a todo o momento repreendido por Batista, que em tom de testemunho tentava desestimulá-lo:

“Meu se liga só; eu tenho 28 anos, usei por um tempão, mas deixei a pedra. Você tem 40 anos; olha teu estado. Você não precisa de nada disso. Eu já passei por isso cara e eu tou aqui de boa! Na boa; não precisa eu descer pra pegar prensado, pó e nem pedra; olha pra mim. Você tem força. Se espelha em mim! Trabalha; vai fazeno tua arte. Aproveita para fazer e vender para os turista”.

Tal qual Janaína, o Batista mostrava-se descontente com a estadia do Lenine, mesmo porque ele havia se comprometido a ajudá-lo nos trabalhos braçais como reconhecimento e sinal de gratidão pelo abrigo e acolhimento a ele destinados no Centro. Acontece que “*o corpo mole*” do Lenine, de certo modo, atrapalhava as atividades cotidianas, estando a enfurecer especialmente o Fritz, para quem o local seria, antes de tudo, uma fonte de renda, por se tratar de um *camping*. Neste sentido, não era interessante ao Fritz “*abrigar um vagabundo sem serventia*” no espaço, e que - de certa forma - estava “*afugentando*” a clientela, pois nem todos estavam preparados para dividir mesa, copos, talheres, refeições e conversas com um usuário de *crack em recuperação*. Era preciso que o Lenine fizesse por merecer, estando o acúmulo de serviços, o seu “*comportamento descansado*” e a sua suposta falta de higiene em desacordo com os compromissos assumidos para o alcance de sua recuperação.

Sendo assim, Janaína foi estimulada a inaugurar uma nova área dentro do Terreiro destinada ao atendimento dos casos considerados “*mais extremos*”, cujas consultas passaram a ocorrer desde então. A “*tenda dos moribundos*”, uma estrutura feita com barro, palhas de sapê e alicerces de bambu, localiza-se próximo ao mirante, estando, na atualidade, disponível ao recobro dos *pacientes*, embora também sirva como lugar bastante requisitado em momentos de sociabilização e repouso (Figura 39).



Figura 39. Interior da tenda dos moribundos no CAFJ. Foto Wagner Lira.

Batista se dizia cansado de chamar a atenção do Lenine, sujeito que, para ele, seria um “caso perdido”, chegando até mesmo a levantar a hipótese de que o mesmo estaria fazendo uso do *crack* escondido dentro do Terreiro. Ele havia encontrado um tubo de caneta e algumas folhas de papel laminado em sua barraca, mostrando-os à Janaína, que curiosamente nada teria feito a respeito. Afirmou que com ele o processo havia sido bem diferente e não sabia o porquê da Janaína está “*passando a mão na cabeça dele*”. Mesmo assim, ele procurava auxiliar o *paciente* dentro de suas limitações, chamando-o sempre a retomar os trabalhos, mantendo o foco no tratamento:

“Eu tenho que chamar ele todo dia cedo, porque ele quer dormir até o meio dia velho! Aí eu digo: ‘bora meu irmão levanta que tem muita coisa para fazer’; e tem mesmo bicho; eu não vou fazer tudo sozinho” (Batista, liderança do CAFJ).

Antes de ser aceito no Terreiro, Janaína solicitou aos seus amigos policiais o “nada consta” do Lenine, além do fato de ter pedido ao Batista, que sondasse informações ao seu respeito entre os atores residentes em Maragogi, último território no qual o Lenine havia habitado e trabalhado. Apesar do *paciente* não ser considerado *problemático*, devido à inexistência de infrações e queixas oficiais contra o mesmo, a estadia do Lenine não deixava de ser um fator perturbador:

“Olhe; foi uma perturbação porque eu trouxe esse homi pra cá, que você num tem ideia; uma verdadeira ‘minação mental’! O povo dizia: ‘Jana tu num tem medo não? Como é que tu leva esse noiado pra dentro da tua casa?’; mas menino eu vou fazer o quê? Se chegou até mim o caso pra eu tentar resolver; eu vou abandonar e num dá ajuda?” (Janaína, liderança do CAFJ).

Como vimos, os sentimentos de caridade e de assistência espiritual permeiam os procedimentos terapêuticos da *Madrinha da Enxada*, mesmo quando os fatores materiais e espirituais tentam inviabilizar sua missão. Em se tratando de usuários de psicoativos, especialmente, sujeitos em situação de rua e desassistidos pelo Poder Público, Janaína traz consigo uma percepção peculiar:

“Olhe eu fiz e faço porque eu gostaria que fizessem; como já fizeram com gente de minha família; foro e ajudaro. Ajudo como se fosse um parente, um amigo meu, mas aí o povo num entende e diz que é noiado, mas Lenine ele é bom. Fui nos meus amigo da polícia, pedi o nada costa e nada consta mermo! Depois pedi pra Zé Batista dá uma volta em Maragogi pra saber do povo sobre ele e o menino é ‘limpo’; não é alma sebosa, vivia das arte que fazia e de guia de turista lá pelos mangue, mas nunca foi de alteração com ninguém, então foi por isso que eu aceitei ajudar de novo. E o problema dele é esse que todo mundo já sabe; ele tá doente pelo crack e tá aqui pra se curar. O crack é uma ‘Falange’ que só atinge as pessoas boas, inteligentes. O crack não quer pessoas ruins e burras; isso fica por conta do álcool, mas se você for olhar direitinho o crack atinge pessoas de coração bom, porque ele aprisiona a alma do sujeito. Então o que se faz com pessoas de coração bom? A gente acolhe e cuida como se fosse a gente ou uma pessoa da família da gente” (Janaína, liderança do CAFJ).

“Acolher e tratar usuários como se fosse você ou alguém de sua família”; este parece ser o lema da *Madrinha*. Os procedimentos são, em partes, inspirados em sua biografia, pois não deixa de rememorar o caso da irmã ex-usuária de *crack*, esquizofrênica e vivendo em situação de rua. Aqui, o usuário procura ser humanizado, chamado por um apelido específico, recebendo um novo nome, que condiz com sua nova existência, fazendo-o refletir sobre sua situação anterior. Ele é sociabilizado em todos os níveis dentro do Terreiro, desde entre adeptos, campistas e demais visitantes, até o universo infantil, onde o sujeito acaba interagindo com as crianças, inventando brincadeiras, pinturas, desenhos e artes para o entretenimento dos infantes.

Mesmo diante de casos de tensões e conflitos, oriundos do estranhamento da irmandade para com a presença do usuário *em tratamento*, o sujeito é posto num patamar de igualdade, de modo que, naquele espaço, “ninguém é melhor do que ninguém”. O sujeito *em tratamento intensivo* é convidado a participar das atividades da Casa, incluindo refeições, conversas e até mesmo pequenas saídas, sempre estando acompanhado. Ele é visto quase como uma criança, cujos primeiros passos precisam ser ensinados, ordenados e supervisionados. A princípio, o usuário visto enquanto portador de uma *patologia incurável* vai adquirindo remédios, pomadas, sabonetes, roupas e cigarros, sendo desaconselhável dar-lhe dinheiro por qualquer motivo.

É preciso também mantê-lo com a mente ocupada, procurando estimular a abstinência por intermédio de orações, pensamentos positivos, trabalhos braçais, boas noites de sono, higiene pessoal, banhos, ingesta de ervas medicinais e as posteriores depurações e *desintoxicações* mediante a consagração do *Daime* e demais extratos homeopáticos. Mantendo-se neste sistema de 03 a 06 meses, o sujeito – a depender do seu *merecimento* – pode-se considerar um “vencedor”, restando-o os posteriores obstáculos e eternas provações ao longo da vida, sempre vigilante, pois precisa estar ciente de sua condição temporária, estando à cura diariamente sendo construída por ele,

a partir de um eterno processo de aperfeiçoamento, autocontrole, discernimento e sabedoria espiritual, para que o sujeito não volte a ser como era antes (LÉVI-STRAUSS, 1975a.; 1975b.; CANGUILHEN, 1979; CSORDAS, 2008).

Voltando-nos ao caso do Lenine, constatamos que além do *crack* ele trazia um histórico de abuso noutras substâncias que o acompanham desde sua infância, iniciando o uso de psicoativos aos 10 anos de idade, quando experimentou maconha pela primeira vez. Aos 12 iniciou uso de tabaco, tendo acesso à cocaína na adolescência. Já adulto experimentou o *crack* por volta dos 30 anos, não abandonando o uso desde então:

“Olhe tabaco eu comecei com 12 ano; mas eu comecei com a maconha desde os 10 ano de idade. Eu já tenho 40 e já usei tudo que você possa imaginar; me fodi foi na onda da pedra. E quando eu comecei na maconha era maconha mermo; maconha de verdade né essas porcarias que vende hoje não de prensado. E era na época que a turma dizia que maconheiro não prestava; maconheiro era sangue ruim; era! Hoje em dia todo mundo fuma, mas há 30 anos atrás; oxe era difícil o processo! A turma dizia logo que num prestava quem fumava maconha. Era ladrão; era bandido; tatuado? Ah meu Pai Eterno! Fumasse um e tivesse tatuagem era o pior bandido da cidade e do bairro (risos) era e eu sou de família de militar e meu pai era da Aeronáutica e eu nasci no Hospital da Aeronáutica e a regulamentação comia no couro lá em casa, dizem que é mais light do que o Exército, mas na Aeronáutica também a regulamentação fica no couro; a neurose fica, mas não tinha tempo ruim pra mim não, que eu entrava na onda (carreira de usuário de psicoativos) e num queria nem saber e ainda hoje tiro onda, mas na primeira vez que eu fumei maconha eu não senti nada; porque é aquela história; o cara não sabe qual é a onda. Eu sei que eu com 10 ano nunca fumei e vi um cabra na rua assim com uma bolsinha cheia e disse: ‘vamo’ e a gente fumou quase a metade da bolsinha dele pra ‘bater’ (sentir o efeito) e quando o bagulho bateu; agora foi (risos) comecei por aí; ele me ensinou a puxar e sentir o barato da onda, que eu não sabia o que era e depois eu entrei na onda do pó e não sabia lidar com a onda do pó porque pra mim o pó é o álcool. Mas aí veio pedra você sabe como é o negócio; é difícil. Eu tou tentando. Janaína tá aqui me ajudando e vamos ver se dessa vez eu deixo” (Lenine da Mata, visitante do CAFJ).

A cocaína, para ele, seria o “*álcool em pó*” e o *crack* um “*demônio*”. Substâncias nocivas, cujo controle frente ao uso aparentava-lhe difícilíssimo, de modo que as mesmas haviam prejudicado boa parte de sua vida, incluindo o casamento, filhos e muito dinheiro (RABELO, 1993; 1994; 2003; ALVES, 1994; ALVES *et al.*, 2003; ADAM; HERZLICH, 2011; SOUZA, 2013). Antes de subir à *Montanha* em busca de ajuda, diga-se de passagem, pela segunda vez, ele foi alertado por Janaína a só fazê-lo se de fato sentisse que precisava de auxílio, mesmo sabendo que lá não “*teria moleza e era pra trabalhar na enxada*”. Abstêmio há 03 meses, Lenine vinha se alimentando relativamente bem e com frequência. Mesmo fazendo *corpo mole*, ele procurava seguir as prescrições ordenadas, buscando ajudar dentro de suas limitações.

Meses após o término de nossa pesquisa, fomos informados que o Lenine havia abandonado o *Tratamento* na reta final de sua concretização, “*fugindo do Terreiro*”, após sumir com certa quantia em dinheiro, que a Janaína havia-lhe confiado para a

compra de alguns arames para peças de artesanato. Ele teria voltado para Maragogi, retornando ao mangue e consequentemente ao uso do *crack*. Nos tempos de sua internação, já *desintoxicado* e abstinente, Lenine ainda chegou a consagrar o *Daime* durante um *Trabalho do Fogo*, no qual Janaína havia “*recebido uma mensagem*”, de que o mesmo não iria continuar em abstinência. Assim sendo, Janaína lamentava-se sobre o ocorrido, afirmando que o *paciente* estava “*bem tratado e cuidado*”, mas que aquele ainda não seria o seu momento para a cura. Lenine ainda passaria por muitas situações na vida para, de fato, “*dar o real valor*” e ter ciência das coisas do espírito; conhecimento que, pelo visto, não seria “*alcançado nesta encarnação*”.

Por mais que os sujeitos e os seres divinos tentassem por ele interceder, nada seria possível sem o sujeito querer, além do fato de que o *crack* é visto como entidade autônoma e malévola, capaz de aprisionar a mente e o espírito de seus usuários, sendo o seu tratamento representado por uma peleja contra tais forças perigosas inerentes ao uso da substância. No caso do Lenine a situação parecia irreversível, ou seja, o *paciente* mostrava-se incapaz de ser tratado, justamente, no local que é conhecido como o *lugar das causas impossíveis*. De acordo com a *Madrinha da Enxada*:

“*Eu vi na Força que ele não ia segurar. O crack é uma coisa diabólica; ele sequestra a mente e a alma do caboclo. Lenine tá aprisionado e é coisa de muitas encarnação pra resolver. Minha parte eu fiz; aliai, dei 02 chance a ele e assim ele não quis. Acho difícil alguém acolher e cuidar dele como eu fiz. A situação do Aparelho é bem complicada*” (Janaína, liderança do CAFJ).

A frustração, envolta de recaídas e abandonos, é evidente no território, em especial, estampada na ideia de que “*não podemos fazer nada se o caboclo num quiser*”. O sentido de ineficácia do modelo, até certo ponto, é delegado ao sujeito, que a ele ainda não se adequou ou sequer irá se adequar, por não ter sido persuadido por suas retóricas (CSORDAS, 2008). Mais do que ao sujeito, as fases de recaídas e abandono do CAFJ – frequentemente identificadas diante da interferência negativa do *paciente* nos circuitos dadivosos – são associadas ao desenvolvimento espiritual dos seres, estando cada forma viva, humana, sobrenatural, animal ou vegetal, em contínuo processo de aprendizado, num ciclo animista de cunho reencarnacionista.

Consagrando a ayahuasca, os interlocutores acreditam que os seres humanos – em estágio constante de aprendizado, aprimoramento e desenvolvimento cósmico – “*aprendem um pouquinho mais*”, o que não significa dizer que “*todos vão aprender tudo*”, pois o aprendizado requer um tempo mais espiritual do que cronológico. É neste sentido que o modelo se apropria do discurso kardecista de *evolução espiritual* para trabalhar com a frustração, frente à sua possível ineficácia. Já que todos os seres

aprendem a partir de suas vidas e vivências passadas, presentes e futuras é justo dizer – dentro desta concepção específica - que nem todos estão “*no mesmo tempo para aprender*” e pôr em prática aquilo que foi despertado pelos estados místicos da ayahuasca.

Às vezes o sujeito vê e não aprende. Pode ser que alguns vejam, aprendam e depois se esqueçam, deletando – por alguma razão psicológica e ou espiritual – os conteúdos vislumbrados na *Miração*. Outros aprendem sem nada ver, enquanto muitos irão ver sem nada aprender. O modelo, em todos estes casos, traz em si explicações plausíveis, que vão desde o sentimento de que fizeram o que puderam, além da relativa “*consciência tranquila*” a respeito dos casos mais frustrantes, sabendo que o mínimo de conhecimento obtido no Centro, já serviria como fator relevante frente à diminuição dos eventuais carmas, adquiridos ou reduzidos ao longo das reencarnações dos espíritos.

12.3.4. “Por que os casos deram errado?” A frustração no Terreiro do CAFJ

Analisando as declarações dos atores, e de outros sujeitos do Terreiro que acompanharam o andamento de certos processos tidos localmente enquanto “*não exitosos*”, observamos que mesmo diante de recaídas e afastamentos de alguns *pacientes*, que *regrediram com o Daime*, a dedicação dos curadores, assim como a tentativa de ressocialização e o tempo cronológico, no qual o *paciente problemático* procurou manter-se abster-se não são vistos como esforços inúteis.

Por mais complicado que um caso possa parecer, detectamos que o modelo terapêutico estipulado pela *Madrinha da Enxada* não deixa de impor uma momentânea interrupção no uso e no abuso de psicoativos (MACRAE, 2004), durante as estadias e ou *internações* prolongadas na Casa. Antes de tudo os *pacientes*, como já sinalizamos, são subdivididos em categorias desde *curados*, *em tratamento* ou *internados*. Contudo dentre os *internados*, ainda observamos outras subdivisões, estando os *pacientes* enquadrados em regimes “*intensivos*” (acompanhados de perto) e “*semi-intensivos*” (acompanhados à distância). Nada obstante, ambas as categorias fiquem sob constante supervisão das lideranças e dos adeptos do Terreiro, particularmente, àqueles em estágio *intensivo*, no qual a convivência diária torna-se inevitável.

Um dado interessante advindo dos casos *não exitosos* - e que, contraria a ocorrência dos procedimentos vistos como *completos* ou em *andamento* - gira em torno da não participação de amigos ou familiares nos encadeamentos voltados ao recobro dos *pacientes*. Mister, Ventinha e Lenine da Mata, apesar de suas complexas trajetórias e carreiras de usuários, trazem tônicas semelhantes, no sentido em que, seus laços

familiares, já rompidos, não foram reatados com o tratamento, tampouco seus entes tenham se mobilizado para solucionar os infortúnios junto aos pacientes, estando tal opção a critério dos sujeitos, mas também dos curadores, entidades e adeptos da Casa.

Neste sentido, é possível notar, que recaídas são vistas como problemáticas apenas quando comprometem, ou ameaçam comprometer, a integridade física e moral das pessoas e do lugar. A recaída nada mais representa do que um dos vários exemplos da fuga absoluta daquela concepção de *homem ideal*, pois quando o “*paciente sai da linha*”, na rua ou no Centro, é *convidado a se retirar*, pois, de alguma forma, não contribuiu para o sistema de dádivas em prol da cura, pouco cooperando para os Trabalhos na Casa ou nas situações de outros *pacientes*, por ela atendidos.

Um sistema, até certo ponto operante e eficaz, que preza pela manutenção de palavras e atitudes dos sujeitos. Dois fatores, que, quando somados, fazem do *paciente* sujeito merecedor, conseqüentemente disposto (GEERTZ, 1988) e persuadido a receber a cura (CSORDAS, 2008), contudo buscando fazer por merecê-la, a partir da retribuição de graças e *primores* aqui obtidos (LA ROCQUE COUTO, 1989; 2002; GODBOUT, 1988; CAILLÉ, 2002a; 2002b; CEMIM, 2002; MAUSS, 2003a). Verificamos, aliás, as recaídas como termômetros ideais frente ao entendimento do grau de integração e motivação da irmandade, que costuma fornecer ao *paciente* apenas 02 oportunidades, estando o mesmo creditado ou desacreditado a depender de suas escolhas e opções de vida. Não pudemos, por último, deixar de notar, que algumas situações limite também podem acometer o *paciente* no decorrer do tratamento, fazendo-o abandonar os *amigos da mata*, recaindo aos padrões anteriores ou progredindo no consumo de psicoativos.

Considerações parciais ou “*a cauda da serpente*”

Chegamos ao “fim” de nossa produção textual, tendo ciência da parcialidade conclusiva destas derradeiras considerações. Buscamos, por meio de nossa tese, adentrar em mundos, teorias, conceitos, pensamentos e ontologias incomuns à nossa “lógica ordinária” ocidental. Nesta oportunidade visitamos modelos terapêuticos, doenças, técnicas, substâncias, atores e representações oficiais, tradicionais e populares, que conduzem – e conduziram - ações efetivas no “enfrentamento” daquilo que veio a se configurar enquanto um “distúrbio mental” contemporâneo; representado pelo abuso e a dependência em substâncias psicoativas.

Destacamos as potencialidades mundiais, nacionais e regionais da beberagem ayahuasca e seus “novos” e “antigos” modelos doutrinários de cunho espiritualista e terapêutico, procurando compreender noções envoltas da eficácia, mas também da ineficácia no proceder de tais modelos, cujos encadeamentos vão além dos efeitos ritualísticos e farmacocômicos promovidos por este chá enteogênico. Ao mesmo tempo, nos deparamos com novas perspectivas de cuidado e atenção para com o corpo e a saúde, mesmo estando o chá sob rígida jurisdição e controle doutrinário e estatal contra o “exercício ilegal da medicina”; agências que, aliás, ainda clamam por “evidências científicas”, no intento de qualificar - ou até mesmo desqualificar - a substância e seus consumidores.

Estes esperam ansiosamente por resultados quantificáveis e imediatistas obtidos, quase sempre, em laboratórios e clínicas hospitalocêntricas por meio de tabelas, gráficos, tubos de ensaio, eletrodos e minuciosos questionários comportamentais, enquanto o fenômeno permanece culturalmente vivo e academicamente desconhecidas outras agências, que fogem ao padrão da “pureza técnica ocidental” e até mesmo “tradicional”. Estes são os mesmos que se esquecem - e desmerecem - os dados trazidos pelas ciências antropológicas e sociais, descartando-se evidências qualitativas capazes de refletirem sobre estas e outras questões, sem que nos atenhamos unicamente aos “achados” laboratoriais emergentes da experimentação de “cobaias” humanas e não humanas – advindas de ambientes “controlados”, cartesianamente “isolados” e “puros” - em detrimento das informações emergentes dos âmbitos socioculturais, nos quais o consumo da substância costuma ser ancestralmente controlada e ministrada.

Nestes utópicos contextos comedidos maniqueisticamente seria possível mensurar exatamente a potencialidade destes elementos da natureza e das culturas? Ou legislar sobre os mesmos, especialmente sobre os primeiros? Será humanamente

possível adquirirmos algum tipo de “conhecimento total”, isolando doenças, doentes, substâncias e terapêuticas de seus âmbitos cognitivos, sociais e ideológicos? Seria factível a emergência de algum tipo de saber “puro” capaz de comprovar a eficácia ou ineficácia deste “misterioso chá”?

No intento de fugirmos destas perspectivas totalizantes foi que surgiu a iniciativa de nossa produção literal, que pode ser encarada como um reforço crítico referente aos “achados” biomédicos e psicológicos estanciados em concepções de eficácia imediatista e domínio absoluto da saúde, das patologias, da organicidade e mente dos pacientes, além da própria natureza, enquanto “novas doenças” surgem em tempos atuais, assim como seus “vetores”, que passam a ser perseguidos, estigmatizados, combatidos, sempre se seguindo a lógica belicosa da guerra e do embate, criando-se uma atmosfera social cercada de pânico, medo, epidemia e rebaixamento moral dos “atores afetados”.

Biologicamente falando, a irônica verdade é que nada sabemos, ou sabemos muito pouco, sobre a natureza e seus fenômenos nos ambientes “não controlados”, que por muito tempo tentamos sincronicamente “dominar” e “se afastar”. Talvez o grande “erro” de nossa civilização cientificista tenha sido, como vem sendo, o da desconsideração diacrônica dos episódios naturais e culturais, porém o fato é que diariamente a natureza com seus fenômenos recusam-se ao enquadramento cartesiano sobre as coisas da vida em constante mutação – inclusive as culturas – a fomentar e construir novas coisas, que escapam às lentes maniqueístas e reducionistas. Novas coisas que exigem novas epistemes capazes de ao menos promoverem conhecimentos parciais, tendo como prioridade fenomênica a concepção de que na vida e nas culturas tudo muda, tudo flui, tudo se constrói e tudo se encontra “em aberto” a novas possibilidades de análise e aproximação cognoscível daquilo que pretendemos estudar.

Tendo ciência de nossas aparentes limitações partimos deste humilde princípio acadêmico na construção do presente manuscrito, onde tentamos esboçar o potencial dialógico entre a natureza e a cultura, “desnaturalizando” determinados conceitos e concepções, trazendo-os à luz das análises históricas, antropológicas e sociais. Assim procedendo acabamos “desnaturalizando” o próprio fenômeno ayahuasqueiro e possíveis análises anteriores ou vindouras, que venham a reforçar noções ilusórias de “pureza tradicional”, pois ao “desnaturalizarmos” as culturas também nos deparamos com a fluidez de saberes, ideologias, contradições, crenças e concepções ancoradas em eventos e contextos históricos específicos, estando nossos próprios “achados”

etnográficos também estanciados num momento histórico, político e social preciso, sofrendo inevitáveis alterações sincrônicas e diacrônicas com o passar dos tempos.

O que fica é a plena certeza de que eventos culturais e naturais jamais se permitem ao enquadramento analítico “congelante”, insurgindo-se contra àquilo utopicamente tido como “certeza absoluta”, num mundo em contínuo contato, fluxo, aprendizado, fronteiras fluidas e conflitos entre homens, entidades, infortúnios, substâncias, redes sociais e experiências visionárias em gestação autopoietica, intersubjetiva e interespiritual. Na dialogia do proceder etnográfico defrontamo-nos com agentes da cultura popular, que reformulam ao seu modo saberes, às vezes, desmerecidos pelas próprias culturas ayahuasqueiras contemporâneas, dentre as quais destacamos as matrizes africanas, caboclas e vegetalistas, que no Brasil, especialmente no Nordeste, ainda são opugnadas não apenas pelo senso comum e por atores imersos nestes e noutros sistemas de crenças, mas, precipuamente, pela ciência ainda norteadas por ideais de “pureza” e “contaminação”, onde certas categorias- como a Umbanda e o *Santo Daime* - “jamais” deveriam, quiçá poderiam “se misturar”.

Porém nossos “achados” demonstram, justamente, o contrário, pois tais categorias e práticas permanecem, *in loco*, vivas, pulsantes e discursivas; relativamente “abertas” às iniciativas científicas inovadoras, que se permitam ao diálogo com as mudanças e transformações locais e globais. Desta feita, acreditamos termos “aberto”, porém jamais “fechado”, uma simples “fresta do conhecimento” de apenas uma das múltiplas modalidades culturais envoltas do uso ritualístico e comunitário do chá ayahuasca em território nacional e nordestino, conquanto esperemos ansiosamente pela emergência de novas investigações, que surjam neste sentido dialógico e descritivo das novas irmandades usuárias deste chá, assim como o fomento de seus modelos frente ao tratamento de patologias físicas, espirituais, psíquicas e morais.

Constatamos, antes de tudo, que os “mistérios” e ações envoltas deste “sagrado vegetal” – tal qual a natureza e as culturas – recusam-se aos enquadramentos estanciados e emoldurados nesta ou em qualquer outra produção textual, doutrinária, teórica e ideológica. Aqui “encerra-se” momentaneamente a “cauda” de nossa “serpente do conhecimento”; inacabada, ou melhor, “em aberto” a novas interpretações, questionamentos, concordâncias e discordâncias na geração autopoietica do saber sobre as coisas da vida, dos espíritos, dos corpos, da natureza, das dádivas, das culturas, do mundo e seus variegados infortúnios, diante do fomento de um conhecimento hábil a permanecer vivo na mente e no interpretativismo de nossos futuros leitores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKERKNECHT, E. "Aspects of the history of therapeutics". In: **Bulletin of the history of medicine**, v. 36, n. 5, Baltimore, 1962.
- ADAM, P.; HERZLICH, C. **Sociologia da Doença e da Medicina**. EDUSC, Bauru, 2001.
- ADLAF, E.N.; SMART, R.G. "Drugs use and religious affiliation feelings, and behavior". In: **British Journal of Addiction**, n.80, v.02, 1985.
- AGIER, M, "*Distúrbios identitários em tempos de globalização*". In: **Mana (online)**, v. 07, n.02, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132001000200001&script=sci_arttext Acesso em 12 jan. 2016.
- ALBERTI, V. **Manual de História Oral**. Editora FGV, Rio de Janeiro, 2005.
- ALMEIDA, M. **Rubber tappers of the Upper Juruá river, Brazil. The making of a forest peasant economy**. Tese de doutorado em antropologia, Universidade de Cambridge, London, 1992.
- ALMEIDA, M. "A ayahuasca e seus usos". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B.C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.
- ALVES, P.C. "O discurso sobre a enfermidade mental". In: **Saúde e Doença. Um olhar antropológico**, ALVES, P.C.; MINAYO, M.C.S. (org). Editora da Fiocruz, Rio de Janeiro, 1994.
- ALVES, P. C; MINAYO, M. C. S. "Introdução". In: **Saúde e Doença. Um olhar antropológico**, ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (org). Editora da Fiocruz, Rio de Janeiro, 1994.
- ALVES, P. C.; RABELO, M. C. M.; SOUZA, I.M. A. "Introdução". In: **Experiência de doença e narrativa**, RABELO, M. C. (org.). Editora da Fiocruz, Rio de Janeiro, 2003.
- AMORIM, M. P. "Macumba no imaginário brasileiro: a construção de uma palavra". In: II Simpósio de Pesquisa da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: http://www.fespsp.org.br/seminario2013/artigos/IIseminarioPesquisa_MarcosAmorim.pdf Acesso em 27 Julh. 2015.
- ANDRADE, A.P. **O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla. Um estudo centrado na União do Vegetal**. Dissertação de mestrado em ciências da religião, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1995.
- ANDRADE, A. P. "Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.
- ANDRADE, A. P. "Curas e milagres: o reconhecimento de José Gabriel da Costa como Mestre Superior". In: **Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP)**, 2008. Disponível em: <http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/afranio.pdf> Acesso 12 Ago. 2015.

ANDRADE, S. R. “*Intelectuais católicos e a ilusão da catequese no Brasil*”. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano V, n. 14, 2012. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html> Acesso 15 agost. 2015.

ARAÚJO, A. “*Por um pensamento negro-brasileiro; a reversibilidade do espelho*”. In: **Revista de Estudos afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, 1986.

ARAÚJO, W. S. **Navegando nas ondas do Daime: História, cosmologia e ritual da Barquinha**. Editora da UNICAMP, Campinas, 1999.

ARAÚJO, W. S. “*A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção*”. In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

ASSUNÇÃO, L. C. **Reino dos Mestres: a Tradição da Jurema na Umbanda Nordestina**. Editora Pallas, Rio de Janeiro, 2006.

ARHEM, K. “*Makuna social organization: a study in descente, aliançe, and the formation of corporete groups in the North-Western Amazon*”. In: **Uppsala Studies in Cultural Anthropology**, n.4, ALMQUIST; WIKSELL (ed.), Estocolmo, 1981.

ATKINS, R. G.; HAWDON, J. E. “*Religiosity and participation in mutual-aid support for addiction*”. In: **Journal Substance Abuse Treatment**, n.33, v.03, 2007.

AYRES, J. R. C. M.; FRANÇA JÚNIOR, I.; CALAZANS, G. J.; SALETTI FILHO, H. C. Vulnerabilidades prevenção em tempo de AIDS, In: *Sexualidade pelo avesso: Direitos, Identidades e Poder*, PARKER, R. et al. (org). Editora 34, São Paulo, 1999.

BACHELARD, G. **A psicanálise do fogo**. Editora Martins Fortes, São Paulo, 1999.

BACHELARD, G. **A chama de uma vela**. Editora Bentrاند Brasil, Rio de Janeiro, 2002.

BAHR, S. J.; MAUGHAN, S. L.; MARCOS, A. C.; LI, B. “*Family, religiosity, and the risk of adolescent drug use*”. In: **Journal of Marriage and the Family**, n. 60, 1998.

BALDUS, H. “*O xamanismo, sugestões para pesquisas etnográficas*”. In: **Revista do Museu Paulista**, v.16, São Paulo, 1966.

BALZER, C. “*Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no mercado das religiões*”. In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

BARBOSA, P. C. R. **Psiquiatria cultural do uso ritualizado de um alucinógeno no contexto urbano: uma investigação dos estados de consciência induzidos pela ingestão da ayahuasca no Santo Daime e União do Vegetal em moradores de São Paulo**. Dissertação de mestrado em ciências médicas, Universidade Estadual de Campinas, Capinas, 2001.

BARRETO, D. **Parapsicologia, Curandeirismo e Lei**. Editora Vozes Petrópolis, 1972.

BARRETO, S. A. A.; FREITAG, L. “*Laboratório de história oral em sala de aula*”. In: **Revista Temas e Tramas**, Paraná, 2009.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Editora Contra Capa, Rio de Janeiro, 2000.

- BASTIDE, R. **Le candomblé de Bahia (rite nagô)**. Mouton & Cie., Paris, 1958.
- BASTIDE, R. "Nascimento de uma religião". In: **As religiões africanas no Brasil**. Livraria Ed. Pioneira & Editora da USP, São Paulo, 1971.
- BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil**, Editora da USP, São Paulo, 1973.
- BASTIDE, R. **As Américas negras**. Editora Difel, São Paulo, 1974.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. Editora Pioneira, São Paulo, 1989.
- BASTOS, V. R.; FRANCINETE, A.; GIFFONI, G. F.; OLIVEIRA, J. M. A. "A Doutrina Espírita Kardecista como Itinerário Terapêutico na cidade do Crato-CE e sua possível aplicação na Terapia Comunitária". In: **Religiões Múltiplos Territórios**, MIELE, N. (org.). Editora da UFPB, João Pessoa, 2007.
- BECKER, H. **Outsiders, estudos de sociologia do desvio**. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2009.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Editora Vozes, Petrópolis, 1985.
- BERNARDO, T. **Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo**. Editora EDUC, São Paulo, 1998.
- BIRMAN, P. **Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são – estudo de um Centro Umbandista numa favela do Rio de Janeiro**. Dissertação de mestrado em antropologia, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1980.
- BITTENCOURT, M. C. **O nascimento do Panteísmo Ayahuasqueiro e os seus processos de cura**. Dissertação de mestrado em antropologia, UFPE, Recife, 2015.
- BOAS, F. **A formação da antropologia americana (1883-1911)**, STOCKING Jr. (org.). Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 2004.
- BOFF, L. "Avaliação teológico-crítica do sincretismo". In: **Revista de Cultura Vozes**, n. 7, 1977.
- BOLTANSKI, L. **As classes sociais e o corpo**. Editora Graal, Rio de Janeiro, 1989.
- BÖSCHEMEIER, A. G. A. "Ayahuasca, corpo e auto-transcendência. Perspectivas xamânicas de cura e dissolução do eu". In: **Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP)**, 2012. Disponível em: <http://neip.info/pesquisadore/ana-gretel-echazu-boschemeier/>. Acesso em 17 nov. 2015.
- BOTH, E. **Família e rede social**. Editora F. Alves, Rio de Janeiro, 1976.
- BOURDIEU, P. **Outline of a theory of practice**. Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- BOURDIEU, P. **Distinction**. Havard University Press, Havard, 1984.
- BOURDIEU, P. **Coisas Ditas**. Editora Brasiliense, São Paulo, 1990.

BOURDIEU, P. "A ilusão biográfica". In: **Pierre Bourdieu; Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Editora Celta, Oeiras, 1997.

BRANDÃO, M. C.; RIOS, L. F. "O Catimbó-Jurema do Recife". In: **Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**, PRANDI, R (org.). Pallas, Rio de Janeiro, 2004.

BROWN, E. M. "The religious problematic of the Juvenile addict". In: **Drugs and Youth: The Challenge of Today**, HARMS, E. (ed.). Pergamon Press, New York, 1973.

BRISSAC, S. **A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano**. Dissertação de mestrado em antropologia, UFRJ/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1999.

BRISSAC, S. "José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, Mestre e autor da União do Vegetal". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

BUCHER, R.; OLIVEIRA, S. R. M. "O discurso de combate às drogas e suas ideologias". In: **Revista Saúde Pública**, n.28,v.02, 1994.

CAILLÉ, A. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Editora Vozes, Petrópolis, 2002a.

CAILLÉ, A. "Dádiva e associação". In: **A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social**, MARTINS, P.H (org.). Editora Vozes, Petrópolis, 2002b.

CALAINHO, D. B. "Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial". In: **Revista Tempo**, n. 19. Rio de Janeiro, 2005.

CAMARGO, C. P. F. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Editora Vozes, São Paulo, 1973.

CANDAU, V. M. "Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios". In: **Cultura(s) e educação: entre o crítico e o pós-crítico**, CANDAU, V. M. (org.). Editora DP&A, Rio de Janeiro, 2005

CANESQUI, A.M. "Notas sobre a produção acadêmica de antropologia da saúde na década de 80". In: **Saúde e Doença. Um olhar antropológico**, ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (org.). Editora da Fiocruz, Rio de Janeiro, 1994.

CANGUILHEM, G. **O Normal e o Patológico**. Editora Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1979.

CAPRA, F. **As conexões ocultas. Ciência para uma vida sustentável**. Editora Cultrix, São Paulo, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **A sociologia do Brasil indígena**. Editoras UnB/Tempo Brasileiro: Brasília/ Rio de Janeiro, 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. "Introdução a leitura de Mauss". In: **Mauss**. Editora Ática, São Paulo 1979.

CARNEIRO, H. **Filtros, mezinhas e triagas: as drogas no mundo moderno**. Editora Xamã, São Paulo, 1994.

CARNEIRO, H. "A fabricação do vício". In: **LPH-Revista de História**, Departamento de História/ICHS/UFOP, n, 12, Mariana, 2002.

CARNEIRO, H. **Pequena enciclopédia da história das drogas e bebidas: histórias e curiosidades sobre as mais variadas drogas e bebidas**. Editora Elsevier, Rio de Janeiro, 2005.

CASSEL, E. J. **The Healer's Art**. MIT Press, Massachusetts, 1977.

CASTAÑEDA, C. **A erva do diabo**. Editora Nova Era, Rio de Janeiro, 2006.

CASTELLS, M. **A questão urbana**. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1983.

CAVALCANTE, P. C. **De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara**. Dissertação de mestrado em ciências sociais, UFPA, 2008.

CAVALCANTI, M. L. V. “Vida e Morte no Espiritismo kardecista”. In: **Revista Religião e Sociedade**, vol.01, Rio de Janeiro, 2006.

CEMIN, A. B. **Ordem, xamanismo e dádiva. O poder do Santo Daime**. Tese de doutorado em antropologia, USP, São Paulo, 1998.

CEMIN, A. B.; MADEIRO, E. C.; ARAÚJO, E. D. "A ayahuasca como terapêutica para o uso de drogas (o imaginário do uso e da cura)". In: **Labirinto Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário**, UNIR, Porto Velho, 2000. Disponível em: <http://www.cei.unir.br/artigo22.html> Acesso 21 Jan. 2016.

CEMIN, A. B. “Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas”. In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

CHAVEZ, F.; POLIA, M. **Un perfil del shamanismo andino norteño (Piura)**. Manuscrito, Lima, 2002.

CHIAPPE, M.; LEMLI, M.; MILLONES, L. **Alucinogenos y Shamanismo en el Peru Contemporaneo**. El Viney, Lima, 1985.

COHEN, S. **A droga alucinante. História do LSD**. Editora Livros do Brasil, Lisboa, 1968.

COHEN, S. **Folk devils and moral panics: The creation of mods and rockers**. St. Martin's Press, New York, 1972.

COMAROFF, J. “Healing and the cultural order: the case of the Barolong boo Ratshidi”. In: **American Ethnologist**, n.07, v.04, 1980.

COMAROFF, J. **Body of power, spirit of resistance**. Chicago University Press, Chicago, 1985.

CONCONE, M. H. V. **Umbanda: uma religião brasileira**. Editora FFLCH/USP-CER, São Paulo, 1987.

CORRAL, F. S. **Do boticário ao farmacêutico: o ensino de farmácia na Bahia de 1815 a 1949**. Editora da UFBA, Salvador, 2009.

CORRÊA, M. A. “Etnobotânica e aspectos organográficos de *Banisteriopsis Caapi* no Contexto Ritualístico da União do Vegetal”. In: **Cadernos São Camilo**, n.01, v01, 1994.

COSTA EDUARDO, O. **The negro in northern Brazil**. University of Washington Press, Seattle, 1948.

CSORDAS, T. **Corpo, significado e cura**. Editora da UFRGS, Porto Alegre, 2008.

CUNNINGHAM, J. A. “Remissions: is treatment a prerequisite?”. In: **Drug Alcohol Depend.**, n.59, v.03, 2000.

CUCHE, D. **La Notion de Culture dans les Sciences Sociales**. La Découverte, Paris 2004.

DALGALARRONDO, P.; SOLDERA, M. A.; CORREA FILHO, H. R.; SILVA, C. A. M. “Religião e uso de drogas por adolescentes”. In: **Revista Brasileira de Psiquiatria**, n.26, v.02, 2004

DALGALARRONDO, P. “Relações entre duas dimensões fundamentais da vida: saúde mental e religião”. In: **Revista Brasileira Psiquiatria**, n.28, v.03, 2006

DARWIN, C. **The Origin of Species**. Oxford University Press, Oxford, 1998.

DEMARTIS H; SALKE M; GALANTER M.; BUNT G. “The role of social cohesion among residents in a therapeutic community”. In: **Journal Substance Abuse Treatment**, 2001.

DER MARDEROSIAN, A.; KENSINGER, K.; CHAO, J.; GOLDSTEIN, F. “The use and hallucinatory principles of a psychoactive beverage of the Cashinahua tribe”. In: **Drug Dependence**, v.5, 1970.

DIAS JR., W. **O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime**. Dissertação de mestrado em antropologia, PUC, São Paulo, 1992.

DIAS JR., W. “Diário de viagem”. In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B.C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

DOBKIN DE RIOS, M. **Visionary Vine. Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon. Prospect Heights**. Waveland Press, 1972.

DOBKIN DE RIOS, M. “Curing with Ayahuasca in an urban slum”. In: **Hallucinogens and Shamanism**, HARNER, M. (ed.). Oxford University Press, London, 1973.

DOERING-SILVEIRA, E.; GROB, C. S.; DOBKIN DE RIOS, M. D.; LOPEZ, E.; ALONSO, L. K.; TACLA, C. D.; DA SILVA, D. X. “Report on psychoactive drug use among adolescents using ayahuasca within a religious context”. In: **Journal of Psychoactive Drugs**, n.37, v02, 2005.

DOUGLAS, M. **Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología**. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. Editora perspectiva, São Paulo, 2012.

- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Editora Paulinas, São Paulo, 1989.
- EDLER, F. C. **Boticas & farmácias: uma história ilustrada da farmácia no Brasil**. Editora Casa da Palavra, Rio de Janeiro, 2006.
- ELIADE, M. **O mito do eterno retorno**. Edições 70, Lisboa, 1985.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. Editora Perspectiva, São Paulo, 1998.
- ESCOBAR, J. A. **Observação e exploração da percepção visual e do tempo em indivíduos sob o estado ampliado de consciência sobre o consumo de cogumelos**. Dissertação de mestrado em psicologia cognitiva, UFPE, 2008.
- ESCOBAR, J. A. C. **Ayahuasca e Saúde: Efeitos de uma Bebida Sacramental Psicoativa na Saúde Mental de Religiosos Ayahuasqueiros**. Tese de doutorado em psicologia cognitiva, UFPE, Recife, 2012.
- ESCOHOTADO, A. **A brief history of drugs: from the Stone Age to the Stoned Age**. Park Street Press, Rochester, 1999.
- ESPINHEIRA, G. "*Geometria do movimento; prefácio*". In: **Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas**, NERY FILHO, A.; MACRAE, E.; TAVARES, L. A.; RÊGO, M. Editora da UFBA, Salvador, 2009.
- FAVRET-SAADA, J. "*Ser afetado*". In: **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, 2005. Disponível em: www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50262/54375 Acesso 01 Ago. 2015.
- FERNANDES, G. **O sincretismo religioso no Brasil**. Editora Guairá, São Paulo 1941.
- FERNANDES, J. A. **Selvagens bebedeiras. Álcool, embriaguez e contatos culturais (Séculos XVI-XVII)**. Editora Alameda, São Paulo, 2011.
- FERNANDES, M. "*As dores d'alma: o sofrimento no imaginário espírita*". In: **Religiões: Múltiplos Territórios**, MIELE N. (org.). Editora da UFPB, João Pessoa, 2007.
- FERNANDEZ, J. "*The pertormance of ritual metaphors*". In: **The social use of metaphor**, SAPIR, J.; CROCKER (ed.). The university of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1977.
- FERNANDEZ, J. W. **Bwiti: an Ethnography of the Religious Imagination in Africa**. Princeton University Press Princeton, 1982.
- FERNANDEZ, J. W. **Persuasions and performances: the play of tropes in culture**. Indiana University Press, Bloomington, 1986
- FERRETTI, S. R. **Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo, 1995.
- FERRETTI, S. R. **Tambor de Crioula: ritual e espetáculo**. Comissão Maranhense de Folclore, São Luiz, 2002.
- FIGUEIREDO, E.; APOLÔNIO, V.; ALMEIDA, F.; DE DEUS, J. **Mestre Antônio Geraldo e o Santo Daime**. Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, Rio Branco, 1996.

FIGLIORE, M. **Uso de drogas: substâncias, sujeitos e eventos**. Tese de doutorado em antropologia. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

FLEISCHER, S.; TORNQUIST, C. S.; MEDEIROS, B. F. "Popularizando o cuidado com a saúde: uma apresentação". In: **Saber cuidar, saber contar: ensaios de antropologia e saúde Popular**, FLEISCHER, S.; TORNQUIST, C. S.; MEDEIROS, B.F (org.). Editora da UDESC, Florianópolis, 2010.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Editora Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1977a.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Editora Vozes, Petrópolis, 1977b.

FOUCAULT, M. **História da loucura na Idade Clássica**. Editora Perspectiva, São Paulo, 1978.

FRANCO, M. C. P.; CONCEIÇÃO, O. S. "Breves revelações sobre a ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

FRAZER, J. **Taboo and the perils of the soul**. Londres, 1911.

FRAZER, J. **The Golden Bough, A Study in Magic and Religion**. The Macmillan Company Press, New York, 1951.

FREITAS, L. C. "A doutrina daimista e a cruz". **Comunicação apresentada na Mesa Redonda: Velhos e novos usos da ayahuasca no Brasil: contrastes e perspectivas**. Cotia, 2006. Disponível em: http://www.estreladourada.com/#!bible_groups/c1xu8 Acesso 06 Maio 2015.

FREITAS, S. M. **História oral: possibilidades e procedimentos**. Humanitas FFLCH/USP, Imprensa Oficial do Estado, São Paulo, 2002.

FRENOPOULO, C. **Charity and spirits in the Amazonian navy: the Barquinha Mission of the Brazilian Amazon**. Dissertação de mestrado em antropologia, Universidade de Regina, Regina, 2005.

FRY, P. **As religiões africanas fora da África: o caso do Brasil**. Editora do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1984a.

FRY, P. "De um observador não participante". In: **Revista Comunicações do ISEER**, n.8, v.3, 1984b.

FRY, P. "Gallus Africanus est, ou como Roger Bastide se tornou Africano no Brasil". In: **Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da Obra de Roger Bastide**, MORAESVON SIMON, O. R; QUEIROZ, M. I. P (org.). USP-FFLCH-CERU, São Paulo, 1986.

FURUYA, Y. "Os 'caboclos' nas religiões afro-amazônicas". In: **III Reunião Regional de Antropólogos do Norte e do Nordeste**, Belém, 1993.

FURUYA, Y. "Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil?". In: **Possessão e procissão, religiosidade popular no Brasil**, NAKAMAKI, H; PELLEGRINI FILHO, A. (org.), National Museum of Ethnology, Osaka, 1994.

FURST, P. **Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens.** Prospect Heights. Waveland Press, Illinois, 1990.

GABRIEL, C. **Comunicação dos espíritos: Umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico.** Editora Loyola, São Paulo, 1985.

GALANTER, M. **Spirituality and the Health Mind: science, therapy, and the need for personal meaning.** Oxford University Press, New York, 2005.

GALANTER, M. "Spirituality, evidence-based medicine, and alcoholics anonymous". In: **Am Journal of Psychiatry**, n.165, v.12, 2008.

GALVÃO, E. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas.** Editora Nacional, São Paulo, 1975.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Editora LTC, Rio de Janeiro, 1989

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** Editora Vozes, Petrópolis, 1997.

GENTIL, L. R. B.; GENTIL, H. S. "O uso de psicoativos em um contexto religioso: a União do Vegetal". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

GIGLIOTTI, A.; BESSA, M. A. "Alcohol Dependence Syndrome: diagnostic criteria". In: **Revista Brasileira de Psiquiatria**, 2004.

GODBOUT, J. T. **O espírito da dádiva.** Rio de Janeiro, FGV, 1988.

GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos.** Editora Perspectiva, São Paulo, 1974.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1982.

GÓIS DANTAS, B. 1988. **Vovó Nagô e Papai Branco. Uso e Abuso da África no Brasil.** Editora Graal, Rio de Janeiro, 1988.

GOLD, R. I. "Jeux de rôles sur le terrain. Observation et participation dans l'enquête sociologique". In: **Enquête de terrain**, CEFAÏ, D (ed.). La Découverte, Paris, 2003.

GOMES, B. R. **O sentido do uso ritual da ayahuasca em trabalho voltado ao tratamento e recuperação da população em situação de rua em São Paulo.** Dissertação de mestrado em saúde pública, USP, São Paulo, 2011.

GONÇALVES, E. S. "Os fenômenos da espiritualidade e suas repercussões na ordem jurídica penal: charlatanismo, curandeirismo, espiritismo, mediunidade, exploração da credulidade pública e lei". In: **Revista ABC**, Fortaleza, 1999.

GORDON-WASSON, R. **Soma: divine mushroom of immortality.** Paperback Press, Springfield, 1968.

GORDON-WASSON, R.; HOFFMANN, A.; PUCK, A. **El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios.** Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

GOULART, S. L. “O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual”. In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

GOULART, S. L. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca**. Tese de doutorado em antropologia, Unicamp, 2004.

GOULART, S. L. “Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime e da UDV”. In: **O uso ritual de plantas de poder**, LABATE, B. C.; GOULART, S.L (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas, 2005.

GOULART, S. L. “Estigmas de grupos ayahuasqueiros”. In: **Drogas e Cultura: novas perspectivas**, LABATE, B. C.; GOULART, S. L.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (org.). Editora da UFBA, Salvador, 2008.

GOW, P. **Of mixed blood**. Clarendon Press, Oxford, 1991.

GOW, P. “River People: Shamanism and History in Western Amazonia”. In: **Shamanism, History and the State**, THOMAS, N. e HUMPHREY, C. (ed.). The University of Michigan Press, Ann Harbor, 1996.

GREGANICH, J. “Entre a Rosa e o Beija-Flor”; um estudo antropológico de trajetórias na União do Vegetal (UDV) e no Santo Daime. Dissertação de mestrado em antropologia, UFRGS, Porto Alegre, 2010.

GROB, C. “The psychology of Ayahuasca”. In: **Ayahuasca: hallucinogens, consciousness**, R. Metzner (ed.). Thunder's Mouth Press, New York, 1999.

GROB, C. S.; MCKENNA, D. J.; CALLAWAY, J. C.; BRITO, G. S.; NEVES, E. S.; OBERLAENDER, G. “Human Psychopharmacology Of Hoasca, A Plant Hallucinogen Used in Ritual Context in Brazil”. In: **The Journal of Nervous and Mental Disease**, n.184, v.02, 1996.

GROB, C. S.; MCKEENA, D. J.; CALLAWAY, J. C.; BRITO, G. S.; NEVES, E. S.; OBERLAENDER, G.; SAIDE, O. L.; LIBIGALINI, E.; TACLA, C.; MIRANDA, C. T.; STRASSMAN, R. J.; BOONE, K. B. “Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos”. In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

GROF, S. **Além do cérebro**. Editora Mcgraw-Hill, São Paulo, 1987.

GROISMAN, A. “Eu venho da Floresta”: Ecletismo e práxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”. Dissertação de mestrado em antropologia, UFSC, Florianópolis, 1991.

GROISMAN, A.; SELL, A. “Healing Power: cultural-neurophenomenological therapy of Santo Daime”. In: **Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy**, WINKELMAN, M. & W. Andritzky (eds.). Verlag Press, Berlin, 1996.

GROISMAN, A. **Eu venho da floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime**. Editora da UFSC, Florianópolis, 1999.

GRUND, J. P. C.; STERS, L. S.; KAPLAN, C. D.; KAPLAN, C. D.; ADRIAANS, N. F. P.; DRUNCKER, E. “Drug use contexts and HIV-consequences: The effect of drug policy on

patterns of everyday drug use". In: **Rotterdam and the Bronx. British Journal of Addiction**, n.87, 1992.

GRUNEWALD, R. "Sujeitos da Jurema e o Resgate da Ciência do Índio". In: **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, Labate & Goulart (orgs.). Editora Mercado das Letras, Campinas, 2005.

GUIMARÃES, M. B. L. **A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda**. Dissertação de mestrado em ciências sociais, UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

GUSMÃO, L. **O fetichismo do conceito. Limites do conhecimento teórico na investigação social**. Editora Topbooks, Rio de Janeiro, 2012.

HALL, S. **A identidade cultural da pós-modernidade**, Editora DP&A, Rio de Janeiro, 2005.

HAGUETTE, T. M. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. Editora Vozes, Petrópolis, 1992.

HALPERN, J.; SCHERWOOD, A.; HUDSON, J.; YURGELUN-TODD, D.; POPE, H. "Psychological and cognitive effects of long-term peyote use among native Americans". In: **Biol Psychiatry**, n. 58, 2005.

HALPERN, J. "Hallucinogens in the Treatment of Alcoholism and Other Addictions". In: **Psychedelic Medicine: new evidence for hallucinogenic substances as treatments**, Winkelman, M. J. & Roberts, T. B. (ed.). Praeger Press, Westport, 2007.

HANNERZ, U. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". In: **Mana (online)**, v. 1, n. 3, Rio de Janeiro, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-93131997000100001&script=sci_arttext Acesso 09 Set. 2015.

HARNER, M. J. "Common themes in South American indian yagé experiences". In: **Hallucinogens and shamanism**, HARNER M. J. (ed.). Oxford University Press, Oxford, 1973.

HEGENBERG, L. **Doença: um estudo filosófico**. Editora da FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 1998.

HELMAN, C. G. **Cultura, saúde e doença**. Editora Artes Médicas, Porto Alegre, 1994.

HENMAN, A. R. "O que nos ensinam nossas plantas de poder". **Palestra promovida pelo Alto das Estrelas**. São Paulo, 20 de maio de 2005. Disponível em: <http://arcadauniao.org/artigo.php?idEdicao=9&idArtigo=54>. Acesso 05 Out. 2008.

HENMAN, A. R. "A coca como planta mestra: reforma e nova ética". In: **Drogas e Cultura: novas perspectivas**, LABATE, B. C.; GOULART, S. L.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (org.). Editora da UFBA, Salvador, 2008.

HEIM, R. "História da descoberta dos cogumelos alucinógenos do México". In: **Mandala: a experiência alucinógena**. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1972.

HERSKOVITS, M. J. **Antropologia cultural**. Editora Mestre Jou, São Paulo, 1969.

- HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. Editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1936.
- INGOLD, T. "An anthropologist looks at biology". In: **Man: New Series**, v. 25, n. 02, 1990.
- INGOLD, T. "Become persons: consciousness and sociality in human evolution". In: **Cultural Dynamics**, v. 04, n. 03, 1991.
- INGOLD, T. "A Evolução da sociedade". In: **A Evolução: a sociedade, a ciência e o universo**, FABIAN, A. (org.). Editora Terramar, Lisboa, 2000.
- INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Routledge Press, London, 2002.
- INGOLD, T. "Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world". In: **Social Anthropology**, v. 12, n. 02, 2004.
- INGOLD, T. "Sobre a distinção entre evolução e história". In: **Revista Antropolítica**, n. 20, Rio de Janeiro, 2006.
- INGOLD, T. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". In: **Horizontes antropológicos**, v. 18, n. 37, Revista da UFRGS, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v18n37/a02v18n37.pdf> Acesso 01 Nov. 2015.
- JACCOUD, M.; MAYER, R. "A observação direta e a pesquisa qualitativa". In: **A pesquisa qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos**, POUPART, J. et al. (org.). Editora Vozes, Petrópolis, 2010a.
- JORGE DE CARVALHO, J. **Studies of Afro-Brazilian Cults - A Critical and Historical Review of the Main Trends of Thought**. Dissertação de mestrado em antropologia, The Queen's University Of Belfast, Belfast, 1978.
- JÚNIOR, A. M. A. **Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime**. Dissertação de mestrado em ciências da religião, Pontifícia Universidade de São Paulo, 2007.
- JÚNIOR, A. F.; SOUZA, D.C. "Um olhar sobre o estudo dos seres vivos na Idade Média: temas fundamentais da biologia na filosofia da natureza". In: **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia**, n. 11. Editora da FACAPA, Pouso Alegre, 2012.
- KAPFERER, B. "Introduction: ritual process and the transformation of contexto". In: **Social Analysis**, n.1, 1979.
- KARAM, M. L. "A Lei 11.343/06 e os repetidos danos do proibicionismo". In: **Drogas e Cultura: novas perspectivas**, LABATE, B. C.; GOULART, S. L.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (org.). Editora da UFBA, Salvador, 2008.
- KEIFENHEIM, 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.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

KUPER, A. **A Reinvenção da Sociedade Primitiva: transformações de um mito**. Editora da UFPE, 2008.

KRAMER, H.; SPRENGUER, J. **O martelo das feiticeiras. *Malleus Meleficarum***. Editora Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 1997.

LABATE, B. C. "A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

LABATE, B.C; PACHECO, G. "Matrizes maranhenses do Santo Daime". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Editora Mercado das Letras, Campinas, 2004a.

LABATE, B. C. "Uma antropologia que floresce fora da academia: Anthony Henman e el cactus San Pedrito". In: Revista de Estudos da Religião (USP), São Paulo, n.01, 2004b. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2004/p_labate.pdf. Acesso 12 Out. 2015.

LABATE, B. C.; FIORE, M.; GOULART, S. L. "Introdução". In: **Drogas e Cultura: novas perspectivas**, LABATE, B. C.; GOULART, S. L.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (org.). Editora da UFBA, Salvador, 2008.

LABATE, B. C.; PACHECO, G. **Música Brasileira de Ayahuasca**. Editora Mercado de Letras, Campinas, 2009.

LABATE, B. C.; SANTOS, R. G.; ANDERSON, B.; MERCANTE, M. S.; BARBOSA, C. R. "Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca". In: **Núcleo de Estudo Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP)**, 2009. Disponível em: <http://neip.info/texto/consideracoes-sobre-o-tratamento-da-dependencia-por-meio-da-ayahuasca/>. Acesso 17 Dez. 2015

LABATE, B. C. **Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano**. Tese de doutorado em antropologia, UNICAMP, Campinas, 2011.

LABATE, B. C.; JUNGARBELE, H. **The internationalization of ayahuasca**. Lit Verlag Press, Zurich, 2011.

LABIGALINI, E. J. **O Uso de Ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool- um estudo qualitativo**. Dissertação de mestrado em Saúde Mental, UFSP, São Paulo, 1998.

LABIGALINI, E. J.; RODRIGUES, L. R.; DA SILVEIRA, D. X. "Therapeutic use of cannabis by crack addicts in Brazil". In: **Journal of Psychoactive Drugs**, v. 04, 1999.

LAGROU, E. M. **Uma etnografia da cultura Kashinawa, entre a cobra e o Inca**. Dissertação de mestrado em antropologia, UFSC, Florianópolis, 1991.

LANGDON, E. J. "Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana". In: **Saúde e povos indígenas**, SANTOS, R. V.; COIMBRA, C. E. A. (org.), Editora da Fiocruz, Rio de Janeiro, 1994.

LANGDON, E. J. "A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

LAPASSADE, G.; LUZ, M. A. **O Segredo da Macumba**. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1972.

LAPLANTINE, F.; RABERYON, P. **Medicinas paralelas**. Editora Brasiliense, São Paulo, 1989.

LAPLANTINE, F. **Antropologia da Doença**. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2010.

LA ROCQUE COUTO, F. B. **Santos e xamãs**. Dissertação de mestrado em antropologia, UNB, Brasília, 1989.

LA ROCQUE COUTO, F. B. "Santo Daime: rito da ordem". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Mercado das Letras, Campinas 2002.

LEACOCK, S.; LEACOCK, R. **Spirits of the deep: a study of an Afro-Brazilian cult**. Doubleday Natural History Press, Garden City, 1972.

LEAL, J. "The past is a foreign country"? *Acculturation theory and the anthropology of globalization*". In: **Etnográfica; Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 15, n.2, Lisboa, 2011.

LE BRETON, D. **Adeus ao corpo. Antropologia e sociedade**. Editora Papirus, Campinas, 2003.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. Editora Vozes, Petrópolis, 2006.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. Editora Vozes, Petrópolis, 2011.

LEITE, E. V. M. **Do Despertar ao Trabalhar: a produção do médium espírita kardecista em dois diferentes contextos etnográficos**. Dissertação de mestrado em antropologia, UFPE, 2014.

LEVINE, H.G. "The discovery of addiction: changing conceptions of habitual drunkennes". In: **America Journal of Studies on Alcohol**, n.15, 1978. Disponível em: <http://qcpages.qc.cuny.edu/~hlevine/The-Discovery-of-Addiction.pdf> Acesso 09 Set. 2015.

LEVINE, H. G. "The secret of worldwide drug prohibition: the varieties and uses of drug prohibition". In: **The Independent Review**, n.02, v01, Fall, 2002.

LÉVY-BHRUL, L. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Presses PUF, Paris, 1947.

LÉVI-STRAUSS, C. "A eficácia simbólica". In: **Antropologia Estrutural**. Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975a.

LÉVI-STRAUSS, C. "O feiticeiro e sua magia". In: **Antropologia estrutural**. Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975b.

LÉVI-STRAUSS, C. "Os cogumelos na cultura". In: **Antropologia Estrutural**. Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975c.

LÉVI-STRAUSS, C. “*O campo da antropologia*”. In: Antropologia Estrutural. Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975d.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Editora Nacional, São Paulo, 1976.

LEWGOY, B. **O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. EDUSC, Bauru, 2004.

LEWIS, I. M. **Êxtase religioso**. Editora perspectiva, São Paulo, 1977.

LIMA, E. C.; LABATE, B. C. “*A expansão urbana do kampo (Phyllomedusa bicolor): notas etnográficas*”. In: **Drogas e Cultura: novas perspectivas**, LABATE, B. C.; GOULART, S. L.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (org.). Editora da UFBA, Salvador, 2008.

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, UFPE, Recife, 2009a.

LIRA, W. L. “*Os estados da arte dissidente na continuidade com a tradição oasqueira*”. In: **Revista Ponto Urbe** (USP), v. 5, São Paulo, 2009b. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1357> Acesso 21 Jan. 2016.

LIRA, W. L. “*Lições da ayahuasca na AEUDV pernambucana*”. In: **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas** (UFSC), v. 11, Santa Catarina, 2010a. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/1984-8951.2010v11n98p525> Acesso 21 de Jan. 2016.

LIRA, W. L. “*A peleja da ilusão contra a realidade espiritual nos trabalhos do CHIED alagoano*”. In: **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 9, João Pessoa, 2010b. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/WagnerLiraArt.pdf> Acesso 21 Jan. 2016.

LIRA, W. L. “*Uma nova união. Reconfigurações da família ayahuasqueira no Alto da Paz*”. In: **Revista Mneme**, v. 12, Caicó, 2011. Disponível em: <http://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/966> Acesso 21 Jan. 2016.

LIRA, W. L.; ESCOBAR, J.A.C. “*Decifrando o caminho das pedras: possibilidades antropológicas e etnográficas para compreensão qualitativa dos usos e usuários de crack*”. In: **Revista Estudos Universitários da UFPE - Dossiê sobre drogas**, Editora da UFPE, Recife, 2011.

LOPES, D. S. **A busca de si numa religião hoasqueira – oralidade, memória e conhecimento na União do Vegetal**. Dissertação de mestrado em Ciências Social, UFPA, Belém, 2009.

LOPES, N.; COSTA LIMA, V. “*Um boicote de africanas na Bahia do século XIX*”. In: **Revista da Bahia**, n.15, Salvador, 1989.

LUNA, L. E. **Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon**. Almquist and Wiksell. International Press, Estocolmo, 1986.

LUNA, L. E. “*Xamanismo amazônico: ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural*”. In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

LUNA, L. E.; AMARINGO, P. **Ayahuasca visions**. North Atlantic Books, Berkeley, 1993.

LUZ, P. "O uso ameríndio do caapi". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B.C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

MABIT, J.M; CAMPOS, J.; ARCE, J. "Consideraciones Acerca del Brebaje Ayahuasca y Perspectivas Terapéuticas". In: **Revista de Neuropsiquiatria**, n. 02, Lima, 1992.

MABIT, J. M. "El saber médico-tradicional y la drogadicción". In: **El Filósofo Callejero**, n.07, Santiago de Chile, 1995.

MABIT, J. M. "Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia peruana". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B.C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

MACHADO, R. **Danação da norma**, Rio de Janeiro, Graal, 1978.

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

MACRAE, E. "A excessiva simplificação da questão das drogas nas abordagens legislativas". In: **Drogas: a hegemonia do cinismo**, RIBEIRO, M.; SIEBEL, S.D. (org.). Fundação Memorial da América Latina, 1997.

MACRAE, E. **El Santo Daime y la espiritualidade brasileña**. Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000.

MACRAE, E. "Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

MACRAE, E. "O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como exemplo de redução de danos". **Texto apresentado para a Câmara de Assessoramento Técnico-Científico do Conselho Nacional Antidrogas (CONAD)**, Brasília, 2004, Disponível em: http://www.santodaime.it/Library/ANTROPOLOGY&SOCIOLOGY/macrae04a_portuguese.pdf. Acesso 14 Jan. 2016.

MACRAE, E. "A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca". In: **Drogas e Cultura: novas perspectivas**, LABATE, B. C.; GOULART, S. L.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (org.). Editora da UFBA, Salvador, 2008.

MALHEIRO, L.S. "Entre Sacizeiro, usuário e patrão": **Um estudo etnográfico sobre consumidores de crack no Centro Histórico de Salvador**. Monografia em antropologia, UFBA. Salvador, 2010.

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1983.

MALINOWSKI, B. "Arte da magia e o poder da fé". In: **Magia, ciência e religião**. Editora Edições 70, Lisboa, 1984.

MALINOWSKI, B. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Editora da UNB, Brasília, 2003.

MALUF, S. "Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da Nova Era". In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n.11(v.2), 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200007
Acesso 20 Jan. 2016.

MARTINS, S. A. "Usos ritualísticos de ayahuasca em Alagoas: escutando o coração das coisas". In: **III Reunião Equatorial de Antropologia**, UFRR, Boa Vista, 2011.

MARTINS, S.A.; MACHADO, G. "Práticas de Cura: O Uso ritual do kambô". In: **II Encontro de Antropologia Visual**, UFAL, Maceió, 2007.

MARSIGLIA, F. F.; KULIS, S.; NIERI, T.; PARSAI, M. "God forbid! Substance use among religious and nonreligious youth". In: **American Journal of Orthopsychiatry**, 2006.

MAUÉS, R. H. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Editora da UFPA, Belém, 1990.

MAUÉS, R. H. "Medicinas populares e 'pajelança cabocla' na Amazônia". In: **Saúde e doença: um olhar antropológico**, ALVES, P.C.; MINAYO, M.C.S. (org.). Editora FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 1994.

MAUÉS, R. H. "Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião". In: **Revista Estudos Avançados, Dossiê Amazônia Brasileira** n01, 2005.

MAUÉS, R. H. "Cura e religião: pajés, carismáticos e médicos". In: **Religiões Múltiplos Territórios**, MIELE, N. (org.). Terceiro Encontro do Religare, I Simpósio Regional em Ciências das Religiões, UFPB, 2007.

MAUSS, M. "Ensaio sobre a Dádiva". In: **Marcel Mauss: Antropologia e sociologia**. Editora Cosac & Naify, São Paulo, 2003a.

MAUSS, M. "As técnicas do corpo". In: **Marcel Mauss: Antropologia e sociologia**. Editora Cosac & Naify, São Paulo, 2003b.

MAUSS, M. ; HUBERT, H. "Esboço de uma teoria geral da magia". In: **Marcel Mauss: Sociologia e Antropologia**. Editora Cosac & Naify, São Paulo, 2003.

MCKENNA, D. "Ayahuasca visions. Review". In: **Plant Wise Issue**, n.05. Botanical Dimensions, Occidental CA Press, Spring, 1992.

MCKENNA, T. **O Alimento dos deuses**. Editora Record, Rio de Janeiro. 1995

MEDEIROS, B. T. F. "São Sebastião/Oxossi e São Jorge/Ogum do Rio de Janeiro: Relações entre Arquétipos". In: **Cadernos de Comunicações do ISER**, n. 45. Editora ISER, Rio de Janeiro, 1994.

MEDEIROS, B. T. F. **De entre as almas, santos e entidades outras no Rio de Janeiro**. Tese de doutorado em antropologia do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

MEDEIROS, B. T. F. "São Jorge do Rio: O Culto, os significados, as representações". In: **Revista Antropológicas**, v. 18, n.2, Editora da UFPE, Recife, 2007. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/view/143> Acesso 19 Set. 2015.

MEDEIROS, B. T. F. "Quando a busca de religião e saúde se entrecruzam: um estudo de caso". In: **Revista Antropológicas**, v. 13, n. 1, Editora da UFPE, Recife 2002. Disponível em: <http://www.ufpe.br/revistaantropologicas/internas/volume13%281%29/Artigo%206.pdf> Acesso 19 Set. 2015.

MEDEIROS, B. T. F.; SILVA, M. A. "Revisitando aproximações entre o dom e a prece em Mauss a partir de referenciais cariocas". In: **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, n.06. Prefeitura do Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://docplayer.com.br/12080777-Revista-do-arquivo-geral-da-cidade-do-rio-de-janeiro.html> Acesso 22 Jan. 2016.

MELO, R. V. "**Beber na Fonte**": adesão e transformação na União do Vegetal. Tese de doutorado em antropologia, UNB, Brasília, 2010.

MELO, R. V. "Encantamento e disciplina na União do Vegetal". In: **Anuário Antropológico**, n.01, 2013. Disponível em: <http://aa.revues.org/459> Acesso 21 Jan. 2016.

MENDES, M. K. **Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira**. Dissertação de mestrado em antropologia, UNICAMP, Campinas, 1991.

MERCANTE, M. S. "Barquinha: Caridade e Cura". In: **XXII Reunião Brasileira de Antropologia da Associação Brasileira de Antropologia**, Brasília, 2000a.

MERCANTE, M. S. **A Seringueira e o Contato: Memória, Conflitos e Situação Atual dos Manchineri no Sul do Acre**. Dissertação de mestrado em antropologia, UFSC, Florianópolis, 2000b.

MERCANTE, M. S. **Images of healing: Spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca religious system**. Tese de doutorado em Antropologia, Saybrook Graduate School and Research Center, San Francisco, 2006.

MERCANTE, M. S. **Estudo do uso terapêutico de ayahuasca entre moradores de rua na cidade de São Paulo**. Projeto de pesquisa de bolsa de Pós-Doutorado Junior, CNPq. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, 2007.

MERCANTE, M. S. **Ayahuasca, dependência química e alcoolismo**. Ponto Urbe (USP), v. 5, 2009. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1345> Acesso 21 Jan. 2016.

MERCANTE, M. S. "Dependência, recuperação e o tratamento através da ayahuasca: definições e indefinições". In: **Revista Saúde & Transformação**, v.04, n.02, Florianópolis, 2013. Disponível em: <http://incubadora.periodicos.ufsc.br/index.php/saudeetransformacao/article/view/2209> Acesso 21 Jan. 2016.

MERLEAU-PONTY, M. **La structure du comportement**. Presses Universitaires de France, Paris, 1942.

MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of perception**. Routledge and Kegan Paul Press, London, 1962.

MERLEAU-PONTY, M. **The primacy of perception**. Northwestern University Press, Evanston, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. "*The intertwining - the chiasm*". In: **Maurice Merleau-Ponty. the visible and the invisible**, LEFORT, C (ed.). Northwestern University Press, Evanston, 1968.

MIKURIYA, T. "*Cannabis as a substitute for alcohol: A harm-reduction approach*". In: **Journal of Cannabis Therapeutics**, v. 04, 2004.

MILANEZ, W. **Oaska. O Evangelho da Rosa**. Editora Sama, Campinas, 1993.

MILLER, W. R. "*Researching the spiritual dimensions of alcohol and other drug problems*". In: **Addiction**, n.93, v07, 1998.

MILLER, W. R.; DAVIES, M.; GREENWALD, S. "*Religiosity and substance use and abuse among adolescents in the national comorbidity survey*". In: **Journal of The American Academy of Child and Adolescent Psychiatry**, n.39, v.09, 2000.

MILLER, W. R.; THORESEN, C. E. "*Spirituality, religion, and health: an emerging research Field*". In: **American Psychologist**, n.58, v01, 2003.

MILLER, W. R.; BOGENSCHUTZ, M. P. "*Spirituality and addiction*". In: **Southern Medical Journal**, 2007.

MINAYO, M. C. S. "*Representações de cura no catolicismo popular*". In: **Saúde e Doença. Um olhar antropológico**, ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (org). Editora da Fiocruz, Rio de Janeiro, 1994.

MIZUMOTO, S.A. **Dissociação, Religiosidade e Saúde: um estudo no Santo Daime e na Umbanda**. Dissertação de mestrado em psicologia, USP, 2012.

MONTEIRO DA SILVA, C. **O palácio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. Dissertação de mestrado em antropologia, UFPE, Recife, 1983.

MONTEIRO DA SILVA, C. "*Ritual de tratamento e cura*". In: **I Simpósio de Saúde Mental da Amazônia**. Santarém. 1985.

MONTEIRO DA SILVA, C. "*O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime*". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

MONTENEGRO, G. *O Uso de Psicoativos na América Pré-Colombiana a Partir de uma Perspectiva Religiosa*. In: **Ameríndia**, n.02, v.02, 2006. Disponível em: <http://www.amerindia.ufc.br/pdf2/guilherme.pdf>. Acesso 05 Nov. 2015.

MONTERO, P. **Da Doença à Desordem: a magia na Umbanda**. Editora Graal, Rio de Janeiro, 1985.

MOREIRA-ALMEIDA, A. "*Religion and health: the more we know the more we need to know*". In: **World Psychiatry**, v. 12, 2013.

- MOREIRA NETO, C. A. **Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)**. Editora Vozes, Petrópolis, 1988.
- MOREIRA, N. J. **Rápidas considerações sobre o maravilhoso, o charlatanismo e o exercício ilegal da medicina e da farmácia**. BARRETO, M; CAMPOS, M (org.), Rio de Janeiro, 1862.
- MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe. Mestre Irineu e seus companheiros**. Editora da UFBA, Salvador, 2011.
- MORIN, E. **O Método 4. As ideias. Habitat, vida, costumes, organização**. Editora Sulina, Porto Alegre, 1998.
- MOTA, C. N. **Os filhos de jurema na floresta dos espíritos**. Edufal, Maceió, 2007.
- MOTA, L. A. **Pecado, crime ou doença? Representações sociais da dependência química**. Tese de doutorado em sociologia, UFC, Fortaleza, 2008.
- MOTTA, R. "*As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife: Ensaio de Classificação*". In: **Boletim da Cidade do Recife**, Recife 1977.
- MOTTA, R. "*Protesto e conformismo no Xangô do Recife*". In: **Ciência & Trópico** (Fundação Joaquim Nabuco), v. 7, n.2, Recife, 1979.
- MOTTA, R. "*Comida, Família, Dança e Transe: sugestões para o Estudo do Xangô*". In: **Revista de Antropologia**, v. 25, São Paulo, 1982.
- MOTTA, R. **Edjé Balé. Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco**. Trabalho de conclusão para Professor Titular de Antropologia (UFPE), Recife, 1991a.
- MOTTA, R. "*Transe, Sacrifício, Comunhão e Poder no Xangô de Pernambuco*". In: **Revista de Antropologia**, v. 34, São Paulo, 1991b.
- MOTTA, R. **Sangue sobre a Terra: Notas sobre o Sacrifício Afro-Brasileiro**. Editora Pasárgada, Recife, 1993.
- MOTTA, R. "*Sacrifício, Mesa, Festa e Transe na Religião Afro-Brasileira*". In: **Horizontes Antropológicos**, n.03, Porto Alegre, 1995.
- MOTTA, R. "*Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação*". In: **Revista Antropológicas**. Ano II, v. 2. Editora da UFPE, Recife, 1997.
- MOTTA, R. "*O Útil, o Sagrado e o Mais-do-que-Sagrado no Xangô de Pernambuco*". In: **Horizontes Antropológicos**, n.8, v4, Porto Alegre, 1998.
- MOTTA, R. "*Guérison, Sacrifice et Initiation dans le Xangô de Recife*". In: **Ateliers Cahiers** de La Maison de La Recherche de L'Université Charles de Gaulle-Lille, v. 23, Lile, 1999.
- MOTTA, R. "*Le Sacrifice Xangô à Recife*". In: **Social Compass**, v. 50, n.2, Londres, 2003.
- MOTTA, R. "*La Table, la Fête et Autres Notions Utiles à l'Entendement du Xangô de Recife*". In: **Bastidiana** (Brionne), **Rouen** (França), v. 45-46, 2004.

MOTTA, R. "A Jurema do Recife: Religião Indo-Afro-Brasileira em Contexto Urbano". In: **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, LABATE, B. C. & GOULART, S. L. (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas, 2005.

MOTTA, R. "Candomblé, Xangô e Catimbó: Transe de Êxtase e Transe de Posseção no Nordeste do Brasil". In: **Orixás e Espíritos: O Debate Interdisciplinar na Pesquisa Contemporânea**, ISAIA (org.). EDUFU, Uberlândia, 2006.

MOTTA, R. "O Manual do Sítio: Adivinhação, Iniciação, Autoridade e Sacrifício no Xangô de Pernambuco". In: **Symposium**, v. 13 n.1, Recife 2009.

MOTTA, R. "Santidade, Sacrifício, Imagem e Festa: Crenças e Ritos Básicos da Tradição Afro-brasileira". In: **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, v. 64, Recife, 2011.

MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. Editora Ática, São Paulo, 1988.

MOURA, C. **As senhoras do pássaro da noite**. Editora Axis Mundi, São Paulo, 1994.

MOURE, W. G. **Saudades da Cura: Estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena na Amazônia peruana**. Tese de doutorado em psicologia, USP, São Paulo, 2005.

MURARO, R. M. "Breve introdução histórica". In: **KRAMER, H.; SPRENGUER, J. O martelo das feiticeiras. *Malleus Meleficarum***. Editora Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 1997.

NAPPO, S. **Baquêros e craquêros: um estudo etnográfico do consumo de cocaína na cidade de São Paulo**. Tese de doutorado em saúde coletiva, USP, São Paulo, 1996.

NARANJO, C. "Psychological aspects of the yaje experience in an experimental setting". In: **Hallucinogens and shamanism**, HARNER M. J. (ed.). Oxford University Press, Oxford, 1973.

NARANJO, P. **Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología**. Libri Mundi, Quitos, 1983.

NEGRÃO, L. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. Editora da USP, São Paulo, 1996.

NEWCOMB, M. D.; MADDAHAN, E.; BENTLER, P. M. "Risk factors for drug use among adolescents: concurrent and longitudinal analyses". In: **American Journal of Public Health**, n.05, v.76, 1986.

NOTO, A. R.; GALDURÓZ, J. C. F. "O uso de drogas psicotrópicas e a prevenção no Brasil". In: **Ciência & Saúde Coletiva**, n.05, v.04. Rio de Janeiro. 1999.

NICOLAU PARÉS, L. **The phenomenology of spirit possession in the Tambor de Mina**. Tese de doutorado em antropologia, University of London, London, 1997.

NUBILA, H. B. V. **Aplicação das classificações CID-10 e CIF nas definições de deficiência e incapacidade**. Tese de doutorado em saúde pública, Faculdade de Saúde Pública da USPS, São Paulo, 2007.

NUNES PEREIRA, M. **A Casa das Minas: culto dos voduns Jeje no Maranhão**. Editora Vozes, Petrópolis, 1979.

OKAMOTO DA SILVA, L. **Marachimbé veio foi para apurar: Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no ritual do Santo Daime**. Dissertação de mestrado em ciências da religião, PUC, São Paulo, 2002.

OLSCHEWSK, L. E. B. **Gender, comensality and community among the Airo-pai of West Amazonia (Secoya – Western – Tukamoan speaking)**. Tese de doutorado em antropologia econômica, University of London, London, 1992.

OLIVEIRA, I. **Santo Daime: um sacramento vivo. Uma religião em formação**. Tese de doutorado em história, UNB, Brasília, 2007.

OLIVEIRA, J. E. B. **Santo Daime - O Professor dos Professores: A Transmissão do Conhecimento através dos Hinos**. Tese de doutorado em sociologia, UFCE, Fortaleza, 2008.

OLIVEIRA, J. H. M. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Editora do Conhecimento, Limeira, 2008.

OLIVEIRA, N. **A força do Catimbó e suas verdadeiras orações**. Editora Pallas, Rio de Janeiro, 1992.

OLIVEIRA, R. M. **De folha e cipó é a capelinha de São Francisco: A religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945-1958)**. Dissertação de mestrado em história, UFPE, Recife, 2002.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). **Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde / CID-10 Décima revisão**. Editora da USP, São Paulo, 1996.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Editora Vozes, Petrópolis, 1978.

ORTIZ, R. **Consciência Fragmentada: Ensaios de Cultura Popular e Religião**. Editora Brasiliense, Rio de Janeiro 1980.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**, Editora Brasiliense, São Paulo, 1985.

OTT, J. **Ayahuasca analogues – Pangean Entheogens**. Natural Products Co., 1994.

OTTO, R. **O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional**. Imprensa Metodista, São Bernardo do Campo, 1985.

PACHECO, G. *“Os hinos são as correntes: notas para um estudo antropológico da música do Santo Daime”*. **Texto apresentado para disciplina Antropologia da Religião**, PPGAS, UFRJ: Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1999.

PACHECO, G. B. **Brinquedo de Cura. Um estudo sobre a pajelança maranhense**. Tese de doutorado em antropologia, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

PALMA, D. **Ayahuasca. La Medicina del Alma**, 2010.

PARFREY, P. S. *“The effect of religious factors on intoxicant use”*. In: **Scandinavian Journal of Social Medicine** n.04, v.03, 1976.

PARK, R. E. "A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano". In: **O fenômeno urbano**, VELHO, Otávio G. (org.). Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1967.

PASKOALI, V. P. **A cura enquanto processo identitário na Barquinha: O sagrado no cotidiano**. Dissertação de mestrado em antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.

PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Editora Relume-Dumara, Rio de Janeiro, 1995.

PELÁEZ, M. C. **No mundo se cura tudo: Interpretações sobre a "Cura Espiritual" no Santo Daime**. Dissertação de mestrado em antropologia, UFSC, Florianópolis, 1994.

PENA PINHEIRO, A. T. **Viver amazônico**. Editora Gênese, Rondônia, 1986.

PEREIRA, A. S.; WURFEL, R. F. "O uso de maconha como estratégia de redução de danos em dependentes de crack". In: **Aletheia**, 2011.

PEREIRA NETO, A. F.; AMARO, J. S. "O Centro Espírita Redemptor e o tratamento de doença mental, 1910-1921". In: **Revista Hististória, ciência e saúde online**. Manguinhos, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702012000200008 Acesso 11 Maio 2015.

PERRINE, D. "Visions of the night: western medicine meets peyote". In: **The Heffter Review of Psychedelic Research**, n.02, 2001.

PETUCO, D. R. S. **Entre imagens e palavras. O discurso de uma campanha de prevenção ao crack**. Dissertação de Mestrado em Educação, UFPB, João Pessoa, 2011.

PINHO, O. "Introdução; a antropologia no espelho da raça". In: **Revista Raça; novas perspectivas antropológicas**, PINHO, O; SANSONE, S. (org). ABA/EDUFBA, Salvador, 2008.

PINTO, P. R. M. "As ideias filosóficas de Francisco Sanches". In: **Sképsis**, ano 03, n. 5, 2010. Disponível em: http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2014/06/4as_ideias_filosoficas.pdf. Acesso 04 Out. 2015.

PINTO, R.; LUZ, E.; PITA, R. "Trajetória terapêutico-religiosa de membros da União do Vegetal: proposta de um modelo operativo". In: **Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP)**, 2012. Disponível em: <http://neip.info/texto/trajetoria-terapeutico-religiosa-de-membros-da-uniao-do-vegetal-proposta-de-um-modelo-operativo> Acesso 12 Jul. 2015.

PIRES, A.P. "Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais". In: **A pesquisa qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos**, POUPART, J. et al. (org.). Editora Vozes, Petrópolis, 2010a.

PIRES, A.P. "Amostragem e pesquisa qualitativa: ensaio teórico e metodológico". In: **A pesquisa qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos**, POUPART, J. et al. (org.). Editora Vozes, Petrópolis, 2010b.

POLI, I. S. **Antropologia dos Orixás, a Civilização Yorubá a partir de seus Mitos Orikis e Diáspora**. Editora Terceira Margem, São Paulo, 2011.

PORDEUS, J. I. **Magia e Trabalho: a representação do trabalho na macumba**. Editora Terceira Margem, São Paulo, 2000.

POUPART, J. "A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas". In: **A pesquisa qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos**, POUPART, J. et al. (org.). Vozes, Petrópolis, 2010.

PORTELLI, A. "Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral". In: **Projeto História**, n.15. São Paulo, 1997.

POWELL, J. W. **Introduction to the study of Indian languages**, Washington, 1880.

PRANDI, R.; GONÇALVES DA SILVA, V. "Axé São Paulo". In: **Meu sinal está no teu corpo**, MOURA, C.E (org.), EDICON/EDUSP, São Paulo, 1989.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. Editora da USP, São Paulo, 1991.

PRANDI, R. "As religiões negras no Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros". In: **Revista da USP**, EDUSP, São Paulo, 1996.

PRANDI, R. **Encantaria brasileira: o livro dos caboclos, mestres e encantados**. Editora Pallas, Rio de Janeiro, 2001.

PRANDI, R.; SOUZA, P. R. "Encantaria de Mina em São Paulo". In: **Encantaria brasileira: o livro dos caboclos, mestres e encantados**, PRANDI, R. (org.). Editora Pallas, Rio de Janeiro, 2001.

PULLEN, L.; MODRCIN-TALBOTT, M. A.; WEST, W. R.; MUENCHEN, R. "Spiritual high vs high on spirits: is religiosity related to adolescent alcohol and drug abuse?". In: **Journal of Psychiatric Mental Health Nurse**. n.06, v.01, 1999.

QUEIROZ, M. I. P. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. Editora Vozes/EDUSP, Petrópolis/São Paulo, 1973.

QUEIROZ, D. M. "A dimensão pedagógica da religião no movimento de Jesus". In: **Religiões: Múltiplos Territórios**, MIELE N. (org.). Editora da UFPB, João Pessoa, 2007.

RABELO, M. C. "Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas". In: **Cadernos de Saúde Pública**, n.09, v.03, 1993.

RABELO, M. C. "Religião, ritual e cura". In: **Saúde e Doença. Um olhar antropológico**, ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (org.). Editora da Fiocruz, Rio de Janeiro, 1994.

RABELO, M. C. "Narrando a Doença Mental no Nordeste de Amaralina: relatos como realizações práticas". In: **Experiência de doença e narrativa**, RABELO, M. C. (org.). Editora da Fiocruz, Rio de Janeiro, 2003.

RABELO, M. C.; ALVES, P. C.; SOUZA, I. M. A. "Signos, significados e práticas relativos à doença mental". In: **Experiência de doença e narrativa**, RABELO, M. C. (org.). Editora da Fiocruz, Rio de Janeiro, 2003.

RAMOS, A. **A aculturação negra no Brasil**. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1942.

RAVALEC, V.; PAICHELER, M. A. **iboga: The Visionary Root of African Shamanism**, Park Street Press, South Paris, 2007.

REHEN, L. K. **Os hinos são presentes: algumas considerações sobre a oferta de cânticos no Santo Daime**. Dissertação de mestrado em ciências sociais. UERJ, Rio de Janeiro, 2007.

REIMAN, A. "*Cannabis as a substitute for alcohol and other drugs*". In: **Harm Reduction Journal**, n.01, v. 06, 2009.

REW, L.; WONG, Y. J. "*A systematic review of associations among religiosity/spirituality and adolescent health attitudes and behaviors*". In: **Journal Adolescent Health**, n.38, 2006.

RIBEIRO, D. L. S. **A busca de si numa religião hoasqueira – oralidade, memória e conhecimento na União do Vegetal**. Dissertação de mestrado em ciências sociais, UFPA, Belém, 2009.

RIBEIRO, J. **Catimbó. A magia do Nordeste**. Editora Pallas, Rio de Janeiro, 1992.

RIBEIRO, R. **Religião e relações raciais**. Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1956.

RICCIARDI, G. S. **O uso da ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal**. Dissertação de mestrado em ciências sociais, UFBA, 2008.

RICCIARDI, G. S. **Takiwasi: o uso da ayahuasca no tratamento da adicção em uma comunidade terapêutica**. Tese de doutorado em ciências sociais, UFBA, Salvador, 2013.

RIDDLE, J. M. **Dioscorides on Pharmacy and Medicine**. University of Texas Press, Austin, 1985

RIOS, L. F. "*A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em terras brasílicas e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais*", 2000. Disponível em: www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/LuísFelipeRios Acesso 17 Jun. 2015.

ROBINSON, R. **O Grande Livro da Cannabis**. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1999.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil**. Editora Nacional, São Paulo, 1977.

RODRIGUES, T. "*Tráfico, Guerra, Proibição*". In: **Drogas e Cultura: novas perspectivas**, LABATE, B. C.; GOULART, S. L.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (org.). Editora da UFBA, Salvador, 2008.

ROSE, I. S. Espiritualidade, **terapia e cura. Um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime**. Dissertação de mestrado em antropologia, UFSC, Florianópolis, 2005.

RUI, T. C. **Corpos Abjetos: etnografia em cenários de uso e comércio de crack**. Tese de doutorado em antropologia, UNICAMP, Campinas, 2012.

SAEZ, O. C. "*Introdução*". In: **Religiões Ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**, LABATE B. C.; ROSE I. S.; SANTOS R. G. (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas, 2008.

SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1990.

SAHR, W.D; GODOY, M. L. M. "*Em Contato com o Espaço do Além: Proposta para uma Geografia do Espiritismo*". In: **Revista de Estudo das Religiões online**, n.9, PUC, São Paulo, 2009. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/t_sahr.htm Acesso 11 Maio 2015.

SALES, S. G. **À Sombra da Jurema encantada: Mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Editora da UFPE, Recife, 2010.

SAMORINI, G. "*Buiti: Religião Enteogênica Africana*". In: **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, LABATE, B.C.; GOULART, S.L (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas, 2005.

SANCHES, F. "*Que Nada se Sabe*". In: **Secção de Filosofia**. Editora da Universidade Veja, Lisboa, 1991.

SANCHEZ, Z.M; NAPPO, S.A. "*A religiosidade, a espiritualidade e o consumo de drogas*". In: **Revista de Psiquiatria Clínica** n.34, v.01, 2007.

SANCHIS, J. F. P. "*As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro*". In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n.10, v.28, 1995.

SANTOS, J. T. "*O caboclo no candomblé*". In: **PADÊ, Revista do Centro de Referência Negromestiça**, n. 01, Salvador, 1989.

SCHENKER, M.; MINAYO, M. C. S. "*Fatores de risco e de proteção para o uso de drogas na adolescência*". In: **Ciência & Saúde Coletiva**, n.03, v.10, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v10n3/a27v10n3.pdf> Acesso 25 Out. 2015.

SCHULTES, R. E.; HOFFMANN, A. **Plants of the Gods**. Vermont Healing Arts Press, Rochester 1992.

SCHULTES, R. "*Antiquity of the use of new world hallucinogens*". The Heffter Review of Psychedelic Research, 1998. Disponível em: <http://www.heffter.org/review/chapter1.pdf>. Acesso 18 Dez. 2015.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. Editora Companhia das. Letras, São Paulo, 1993.

SHANON, B. "*A ayahuasca e o estudo da mente*". In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

SHANON, B. "*Os conteúdos das visões da ayahuasca*". **Mana online**, n.02, v09, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132003000200004&script=sci_arttext. Acesso 20 Out. 2015.

SHANON, B. "*Momentos de insight, sanación y transformación: um análisis fenomenológico cognitivo*". In: **Ayahuasca y salud**, LABATE B. C.; BOUSO J. C. (org.). La liebre de marzo, Barcelona, 2013.

SIMMEL, G. "*A metrópole e a vida mental*". In: **O fenômeno urbano**, VELHO, O. G. (org.). Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1967.

SINGER, R.; SMITH, A. "*Mycological investigations on Teonanácatl, the Mexican hallucinogenic Mushroom. Part II. A taxonomic monograph of Psilocybe, section caerulescentes*". In: **Mycologia**, 1958.

SILVA, J.A; GARCIA, M. L. “Comunidades terapêuticas de tratamento da dependência química no Espírito Santo”. In: **Jornal Brasileiro de psiquiatria**, n.53, v.3, 2004.

SILVA, L. O. **Marachimbé veio foi para apurar. Estudo sobre o castigo, ou peia, no ritual do Santo Daime**. Dissertação de Mestrado em ciências da religião. PUC, São Paulo, 2002.

SILVA-JUNIOR, I. A. **O conhecimento sobre a assistência espiritual pelos graduandos de enfermagem da FCRS**. Monografia de conclusão do curso de enfermagem, Faculdade Católica do Sertão, Quixadá, 2008

SILVEIRA, R. “*Pragmatismo e milagres de fé no extremo ocidente*”. In: **Escravidão e invenção da liberdade**, JOSÉ J. (org.). Editora Brasiliense, São Paulo 1988.

SISKIND, J. **To hunt in the morning**. Oxford University Press, London, 1978.

SMITH, W. R. **Lectures on the religion of the semites: the fundamental institutions**. Stanley A. Cook Press, London, 1927.

SONTAG, S. **A Aids e Suas Metáforas**. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 1988.

SONTAG, S. **A Doença como Metáfora**. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2007.

SOUZA, I. M. “*Na trama da doença: uma discussão sobre redes sociais e doença mental*”. In: **Experiência de doença e narrativa**, RABELO, M. C.(org.). Editora da Fiocruz, Rio de Janeiro, 2003.

SOUZA, O. B. **Umbanda na Umbanda**. Editora Portais de Libertação, São Paulo, 2012.

SWARTZ, R. “Medical marijuana users in substance abuse treatment”. In: **Harm Reduction Journal**, v. 7, n. 1, 2010.

SZASZ, T. S. **Psychiatry, ethics and the criminal law**. Columbia Law Review, n.58, 1958.

SZASZ, T. S. “*Cures and controls: panaceas and panapathogens*”. In: **On libert and drugs: essays on the free market and prohibition**, FRIEDMAN, M.; SZASZ, T. (ed.). The Drug Policy Foundation Press, Washington, 1992.

SOIBELMAN, T. **My father and my mother, show me your beauty: ritual use of ayahuasca in Rio de Janeiro**. Dissertação de mestrado em antropologia, California Institute of Integral Studies, Califórnia, 1995.

STRESSER-PÉAN, G.; ARNALDEZ, R.; MASSIGNON, L.; FILLIOZAT, J.; HAUDRICOURT, A.; NEEDHAM, J.; THÉODORIDÉS, J.; SIMON, I.; BEAUJOUAN, G. “*A ciência antiga e medieval*”. In: **História geral das ciências**, TATON, R (org.). Difusão Europeia do livro, São Paulo, 1959.

TAMBIAH, S. J. **A performative approach to ritual**. London British Academy. London, 1979.

TAYLOR, W. B. **Drinking, homicide and rebellion in colonial mexican villages**. Stanford University Press, Stanford, 1997.

THOMPSON, P. **A voz do passado: história Oral**. Editora Paz e Terra, São Paulo, 1992

TOWSLEY, G. E. **Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society**. Tese de doutorado em antropologia, Cambridge University, London, 1988.

TUGUIMOTO, J. K.; GOLÇALVES, E.; JACOB, M. N.; MORAES, D.G.; SAAVEDRA, C.; DALLAROSA, A.; SANCHEZ, Z. "A contribuição da espiritualidade e da religiosidade na prevenção e no tratamento da dependência química". In: **Revista Estudos Universitários da UFPE. Dossiê sobre drogas**, Editora da UFPE, Recife, 2011.

TURNER, T. "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo". In: **Cultural Anthropology**, n.10, v02, 1995.

TURNER, V. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Editora Vozes, Petrópolis, 1974

TURNER, V. **The anthropology of performance**. PAJ Publications, New York, 1988.

TURNER, V. **Floresta de símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu**. Editora da UFF, Rio de Janeiro, 2005

VALENTE, W. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. Coleção Brasileira, vol. 280. Gráfica Brasileira, Brasília, 1976.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Editora Vozes, Petrópolis, 2011.

VARGAS, E. "Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas". In: **Drogas e Cultura: novas perspectivas**, LABATE, et al. (Org.). EDUFBA, Salvador, 2008.

VELHO, G. **Nobres & anjos. Um estudo de tóxicos e hierarquia**. Editora da Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana". In: **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, Rio de Janeiro, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society**. University of Chicago Press, Chicago, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". In: **MANA online**, v. 02, n02, 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005 Acesso 20 Ago. 2015.

VOLCOF, K.; ANTUNES, H.; COSTA, R.; MERCANTE, M. S. "Observações do não-observável: breve relato sobre o I Encontro Ayahuasca e o Tratamento da Dependência". In: **Revista Ponto Urbe**, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1948> Acesso 12 Set. 2015.

WAGNER, R. **The Invention of Culture**. University of Chicago Press, Chicago, 1981.

WEIS, G. **The cosmology of the Campa Indians Of Eastern Peru and Brazil**. Tese de doutorado em antropologia, Cambridge University, Cambridge, 1969.

WEBER, M. **Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Editora da UNB, Brasília, 1991.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2004.

WEIL, A. **Drogas e estados superiores de consciência**. Editora Ground, São Paulo, 1986.

WHITE, W. L. “*Addiction as a disease: birth of a concept*”. In: **Counselor**, n.01, v.01, 2000.

WINKELMAN, M. “*Trance states: a theoretical model cross-cultural analysis*”. In: **ERHOS**, v.14, n.02, 1986.

WOLFF, C. S. **Mulheres da floresta: uma história. Alto Juruá, Acre (1890-1945)**. Editora Hucitec, São Paulo, 1999.

WRIGHT, R. **Cosmos, self, and history in Baniwa religion: for those unborn**. University of Texas Press, Austin, 1998.

WRIGHT, R. “*Profetas do Pariká e Caapi*”. In: **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, LABATE, B. C.; GOULART, S.C.(org.). Editora Mercado das Letras, Campinas, 2005.

ZANELATTO, N. “*Tratamento ambulatorial*”. In: **Dependência química: prevenção, tratamento e políticas públicas**, DIEHL, A.; CORDEIRO, D.C; LARANJEIRA, R (org.). Editora Artmed, Porto Alegre, 2011.

ZINBERG, N. **Drug, set and setting**. Yale University Press, New Haven, 1984.

ZULUAGA, G. **El aprendisaje de las plantas: en la senda de un conocimiento olvidado**. Seguros Bolivar- Excélsior editora, Bogotá, 1994.

ZULUAGA, G. “*A cultura do yagé, um caminho de índios*”. In: **O uso ritual da ayahuasca**, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

Anexo 01. Reportagem do Jornal “Gazeta de Alagoas” sobre o CAFJ.

29/12/2015 Doutrina Santo Dalme é praticada em Alagoas | Interior | Gazetaweb.com | 20 anos: Muito mais completo!

globo.com (<http://globo.com>) [g1](http://g1.globo.com) (<http://g1.globo.com>) [gahow](http://gahow.globo.com) (<http://gahow.globo.com>) [famosos](http://famosos.globo.com) [videos](http://videos.globo.com) (<http://videos.globo.com>) ENTRE

(portal/)

/NOTÍCIAS (CANALPHP?C=3)

INTERIOR (EDITORIA.PHP?C=4)

Doutrina Santo Dalme é praticada em Alagoas

Por Gazeta de Alagoas - Severino Carvalho 04/04/2010 11h45

Uso do chá em rituais religiosos voltou ao noticiário após tragédia com o cartunista Glauco em SP

A doutrina cristã do Santo Dalme ganhou destaque no noticiário nacional junto com o assassinato do cartunista Glauco Villas Boas, 53 anos, e do filho dele, Raoni, 25, na madrugada do dia 12 de março, em Osasco, na Grande São Paulo. Glauco era o líder religioso da Igreja Céu de Maria, da qual acusado pelo duplo homicídio, o estudante Carlos Eduardo Sundfeld Nunes, o “Cadu”, 24, fazia parte. Mas o que é o Santo Dalme? Quais são as origens, seus rituais, seus efeitos? O que é verdade e o que é mito? A Gazeta foi à Igreja Fior de Jasmim, fundada há quatro anos em Japaratinga, Litoral Norte do Estado, para conhecer o cerne da chamada “religião da floresta” e que faz uso do Ayahuasca, chá também conhecido como santo-dalme.

A Igreja do Santo Dalme Fior de Jasmim passou recentemente a produzir em sua área de cultivo o chá usado durante os rituais. “Em todos os trabalhos consagramos o sacramento”, enfatizou Janaina Vieira de Araújo, 29. A bebida é uma mistura das folhas da planta chacrona ou rainha (*Psychotria v.* e do cipó chamado de mariri ou jagube (*Banisteriopsis caapi*), que após cozidos resultam numa bebida de gosto amargo e de cor marrom, cuja aparência se assemelha a um café com leite.

Os estudos mostram que o chá leva, em média, meia hora para apresentar os efeitos no organismo de quem o ingere. “Em uma hora, a maioria das pessoas sente bem a força!”. Pode-se sentir um estado meditativo e de relaxamento; às vezes, uma leve euforia e também alterações de percepção. Outro estado possível é a chamada “pela”, um momento de sofrimento espiritual em que a pessoa trabalha questões profundas de sua alma.

Cuidados, lições e “curas espirituais”

No Trabalho de Cura, a religião do Santo Dalme auxilia os enfermos a vencer as moléstias, e os dependentes químicos a se livrarem do vício, principalmente do álcool. “A prece e a luz na sombra em que a doença se instala”, ensina a religião, destacando que “toda cura espiritual lança raiz sobre a força do amor”.

Janaina Vieira, entretanto, lembra que a doutrina adota alguns cuidados e faz restrições ao uso do chá por pessoas possuidoras de doenças psiquiátricas. Antes de participar da sessão, todos os iniciantes passam por uma entrevista em que informa o histórico pessoal e o eventual uso de certos remédios, como os de tarja preta, bem como passagens por clínicas psiquiátricas e afins. Em alguns casos, o interessado é aconselhado a não ingerir o chá.

Psicoterapeuta alerta para danos causados pela bebida sagrada

Paulo Campos Dias é psicoterapeuta com especialização em dependência química pelo Instituto de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (USP) e pela Fundação de Incentivo à Pesquisa em Álcool e Drogas (Fipad) do Rio Grande do Sul. Ele classifica o chá Ayahuasca como uma droga perturbadora do sistema nervoso central, uma substância psicotrópica. Revela que os estudos voltados aos danos provocados ainda são incipientes, mas apesar disso alerta que o uso do chá pode precipitar e até piorar quadros mentais de indivíduos portadores de esquizofrenia ou de transtorno bipolar.

Especialista no assunto, Campos respondeu a uma entrevista encaminhada pela Gazeta por e-mail. “Por ter como componente a DMT (dimetiltriptamina) e também alguns alcaloides reconhecidos como IMAO (inibidores da monoamina oxidase), e como tal uma substância alucinógena, o chá tende a fazer muito mais mal do que bem para quem o consome”, alerta o psicoterapeuta.

Prática tem regras definidas por lei

O governo brasileiro oficializou, em 26 de janeiro deste ano, as regras para o uso religioso do Ayahuasca e utilizado principalmente em cerimônias religiosas. A resolução, publicada no Diário Oficial da União, entretanto, proíbe o comércio e propagandas do composto, que só poderá ser cultivado transportado para fins religiosos e não lucrativos.

Além disso, a norma coíbe o uso do chá com outras drogas e em eventos turísticos. Também oficializa um cadastramento facultativo das entidades que utilizam. O texto recomenda ainda que as entidades façam uma entrevista com aqueles que forem ingerir o chá pela primeira vez e evitem seu uso em pessoas com transtornos mentais e por usuários de outras drogas.

Leia tudo sobre: Desaparecido (<http://gazetaweb.globo.com/busca/index.php?q=Desaparecido>) • afogamento (<http://gazetaweb.globo.com/busca/index.php?q=afogamento>)

ANEXO 02. Reportagem publicada no Blog “Costa dos Corais” sobre o CAFJ

29/12/2015

Santo Daime de Japaratinga: como é produzido o chá | Costa dos Corais

[Notícias](#) | [Blogs](#) | [Esportes](#) | [Diversão & Variedades](#)
[Rádios](#) | [Gazeta de Alagoas](#) | [TV Gazeta](#)


Santo Daime de Japaratinga: como é produzido o chá

 Severino Carvalho |  17 de janeiro de 2013

 411 |  3


O cipó chamado de mariri ou jagube (*Banisteriopsis caapi*) é cultivado na Flor de Jasmim (Fotos: Severino Carvalho)

A Igreja do Santo Daime Flor de Jasmim, em Japaratinga, passou a produzir em sua área de cultivo o chá usado durante os rituais. “Em todos os trabalhos consagramos o sacramento”, enfatizou Janaina Vieira de Araújo, 29.

A bebida é uma mistura das folhas da planta chacrona ou rainha (*Psychotria viridis*) e do cipó chamado de mariri ou jagube (*Banisteriopsis caapi*), que após cozidos resultam numa bebida de gosto amargo e de cor marrom, cuja aparência se assemelha a um café com leite.

Os estudos mostram que o chá leva, em média, meia hora para apresentar os efeitos no organismo de quem o ingere. “Em uma hora, a maioria das pessoas sente bem a força”. Pode-se sentir um estado meditativo e de relaxamento; às vezes, uma leve euforia e também alterações de percepção. Outro estado possível é a chamada “peia”, um momento de sofrimento espiritual em que a pessoa trabalha questões profundas de sua alma.

“Mas isso varia muito de pessoa pra pessoa, do dia e do local onde é tomado o chá. Porém, como a gente costuma dizer aqui: tudo que não mata, engorda, pois sempre saímos fortalecidos destas situações”, contou Janaina. “O sonho de cada daimista é de se encontrar com a corte celestial, chegar mais perto de Deus e de tudo o que é empreendido em Seu nome”.

A mistura pode também provocar alucinações. Entretanto, nas religiões conhecidas como ayahuasqueiras, como o Santo Daime e a União do Vegetal (UDV), esse efeito é usado para se atingir o autoconhecimento.

“A função do sacramento (ingestão do chá) dentro do ritual é abrir nosso chacras. O chá é um expander de consciência. A sensação varia muito do estado em que a pessoa estiver mentalmente, psicologicamente. Varia muito de pessoa para pessoa. Eu posso falar por mim. Quando eu consagro o sacramento, me sinto muito bem. Aprendi a olhar a natureza de outra forma, a respeitar as pessoas, ter mais amor aos bichos, às plantas”, comentou Janaina.

A ingestão da bebida pode ainda provocar vômitos, que são considerados como uma “limpeza espiritual” pelos daimistas. É aconselhável fazer uso somente de comida leve ou até vegetariana no dia em que vai se tomar o chá.

“Quem vem tomar o daime precisa se livrar de qualquer preconceito. Não tem que achar que vem só rezar a missa, porque se trata de uma religião muito ampla. É uma coisa que envolve teu espírito, tua alma, teus desejos, tuas aflições, a tua matéria, tudo é exigido”, disse uma daimista de 21 anos, natural de Santa Catarina e que pediu para não ser identificada.

Um alerta importante. “Uma coisa que muitas pessoas acham é que o daime pode ser usado como droga para fazer uma viagem. Não pode! Ninguém consegue tomar o daime como uma droga. Já tem gente que veio aqui com outras intenções, de sentir um ‘barato’, tomou e não sentiu nada, saiu frustrado”, completou Janaina.

A preparação da bebida é feita ali mesmo, próximo à igreja, em um grande caldeirão, onde são depositados a água, as folhas e o cipó. “Mistura tudo e deixa ferver por quatro horas, aproximadamente. Mas existe todo um ritual na hora da preparação: os homens cuidam do cipó e as mulheres, das folhas.

“Faço em pouca quantidade porque aqui o núcleo é pequeno, frequentado por no máximo 15 pessoas. É só para o consumo nosso. Há três meses, começamos a produzir o chá aqui mesmo, quando as plantas já estavam no ponto”, revelou a responsável pela guarda da bebida religiosa.

Cuidados, lições e outras espirituais

No Trabalho de Cura, a religião do Santo Daime auxilia os enfermos a vencer as moléstias, e os dependentes químicos a se livrarem do vício, principalmente do álcool. “A prece e a luz na sombra em que a doença se instala”, ensina a religião, destacando que “toda cura espiritual lança raízes sobre a força do amor”.



O chá é uma mistura

29/12/2015

Santo Daimé de Japaratinga: como é produzido o chá | Costa dos Corais



O grande caldeirão, onde são depositados a água, as folhas e o cipó. Cozimento dura 4 horas

Janaina Vieira, entretanto, lembra que a doutrina adota alguns cuidados e faz restrições ao uso do chá por pessoas possuidoras de doenças psiquiátricas. Antes de participar da sessão, todos os iniciantes passam por uma entrevista em que informa o histórico pessoal e o eventual uso de certos remédios, como os de tarja preta, bem como passagens por clínicas psiquiátricas e afins.

Em alguns casos, o interessado é aconselhado a não ingerir o chá. Três dias antes das celebrações, todos devem ficar sem ingerir bebidas alcoólicas e, se for possível, manter abstinência sexual. O ideal é vivenciar um dia tranquilo e sem estresse antes das sessões.

Usuários de drogas ilícitas também não podem tomar o chá. "A gente aconselha que essas pessoas que fazem uso de drogas se desintoxiquem, para só depois tomarem o daimé", explicou. "Já tivemos duas pessoas viciadas em crack que conseguiram manter-se longe da droga e se livraram da dependência", revela Janaina.

"Outros pararam de fumar ou tomar bebidas alcoólicas. O daimé procura e trabalha nas feridas que são escondidas dentro das pessoas. Já vieram aqui pessoas que foram torturadas fisicamente ou abusadas sexualmente na infância e que tentam 'trabalhar' e curar, com a ajuda do daimé, estes traumas profundos", explicou.

O eletricitista Alexandre Santos da Silva é um dos que conseguiram se afastar do álcool. "Eu não queria saber de religião, de igreja. Meu negócio era festa e sempre quando ia para a farrá, brigava. Bebia muito. Depois que passei para o Santo Daimé, meus caminhos se abriram. Hoje eu me sinto tão bem aqui que não tenho vontade nem de sair de dentro da Igreja. Encontro conforto. Agora, estou tentando recuperar meu irmão, para que ele pare de beber e fumar. A cachaça está fazendo mal a ele e ele não está percebendo", relatou Santos.

das folhas da planta chacrona ou rainha (*Psychotria viridis*) e do cipó mariri

A morte Glauco



Tiago de Paula: "O preconceito surge justamente por não conhecer a doutrina"

Os daimistas da Flor de Jasmim não acreditam que o uso religioso do santo-daimé tenha alterado o estado psíquico do estudante Carlos Eduardo Sundfeld Nunes, o "Cadu", 24, fazendo-o assassinar o cartunista Glauco Villas Boas, 53, e o filho deste, Raoni, 25. Para Janaina, Cadu já era uma pessoa perturbada.

"Uma pessoa que diz que é Jesus Cristo não pode ser normal e com certeza não foi o chá que fez aquilo. Ele já era uma pessoa perturbada". Indagada se tem medo de acontecer com ela algo semelhante, de ser vítima da violência, respondeu: "Acho que cada um tem seu destino. O medo distancia o homem de muitas coisas. Todo mundo vai fazer sua passagem um dia, não adianta".

O bancário gaúcho Tiago de Paula, 32, daimista há sete anos, prefere tirar lições da tragédia envolvendo Glauco. Para ele, a morte do cartunista – por mais dolorosa que tenha sido – acabou contribuindo para a desmistificação da doutrina.

"O preconceito está diminuindo. Muitas pessoas, depois desse episódio, viram como a religião é algo sério. Mostrou a seriedade da doutrina, a base sólida. Uma vida mais saudável, corpo, mente e espírito". Tiago acredita que mais do que preconceito, existe desinformação sobre o Santo Daimé.

"O preconceito surge justamente por não conhecer a doutrina e sempre vai acontecer, mas vem diminuindo, porque cada vez mais a religião ganha novos adeptos. São pessoas como médicos, psicólogos, advogados, professores, policiais. São indivíduos de várias classes sociais", citou.

Na próxima postagem, o que diz a legislação brasileira sobre o uso do daimé e o alerta de especialistas. Até lá!

Compartilhe isso:



ANEXO 03. Sourvey aplicado durante pesquisa de campo no CAFJ

QUESTIONÁRIO DESTINADO AO LEVANTAMENTO ESTATÍSTICO E QUANTITATIVO DO PERFIL DOS FREQUENTADORES DO CENTRO AYAHUASQUEIRO FLOR DE JASMIM – JAPARATINGA (AL).

1. QUAL A SUA NACIONALIDADE?
2. SEXO:
A. Masculino
B. Feminino
3. QUAL A SUA IDADE?
A. Menos de 16 anos
B. De 16 a 18 anos
C. De 19 a 21 anos
D. De 22 a 25 anos
E. De 26 a 30 anos
F. De 31 a 47 anos
G. Acima de 48 anos
4. EM RELAÇÃO À RAÇA OU COR, VOCÊ SE CONSIDERA ENQUANTO:
A. Branco
B. Preto
C. Pardo
D. Indígena
E. Outra
5. QUAL O SEU ESTADO CIVIL?
A. Solteiro (a)
B. Casado (a)
C. Viúvo (a)
D. Separado (a)
6. TEM FILHOS?
A. Não tenho filhos
B. Um filho
C. Dois filhos
D. Três filhos
E. Quatro filhos
F. Mais de quatro filhos
7. QUAL A SUA ESCOLARIDADE?
A. Sem escolaridade
B. Ensino fundamental (primeiro grau) incompleto
C. Ensino fundamental (primeiro grau) completo
D. Ensino médio (segundo grau) incompleto
E. Ensino médio (segundo grau) completo
F. Superior incompleto
G. Superior completo
H. Pós graduação
8. QUAL A SUA RENDA MENSAL?
A. Menos de um salário mínimo
B. Dois salários mínimos
C. Três salários mínimos

D. Quatro salários mínimos
E. Acima de cinco salários mínimos
9. SE BRASILEIRO EM QUAL CIDADE E EM QUAL BAIRRO VOCÊ MORA? SE ESTRANGEIRO, RESIDE NO BRASIL? EM QUAL BAIRRO OU CIDADE?
10. CHEGOU A FREQUENTAR OUTRAS RELIGIÕES ALÉM DOS CULTOS NO FLOR DE JASMIM?
A. Sim; Qual?
B. Não
11. JÁ TEVE ALGUM PROBLEMA DE SAÚDE CONSIDERADO SÉRIO?
A. Sim; Qual?
B. Não
12.1. 1. RECEBEU ATENDIMENTO E OU TRATAMENTO MÉDICO PARA O PROBLEMA?
A. Sim
B. Não
12.1.2. CONSIDERA-SE CURADO OU EM TRATAMENTO DEVIDO AO CONSUMO DO DAIME?
A. Sim
B. Não
12.1.3. RECEBEU ALGUM OUTRO TIPO DE TRATAMENTO DE OUTRA RELIGIÃO PARA O PROBLEMA ANTES DE CONHECER O FLOR DE JASMIM?
A. Sim. Qual?
B. Não
13. TEM OU JÁ TEVE ALGUM PROBLEMA COM “DROGAS”?
A. Sim. Qual (is) droga (s)?
B. Não
13.1. RECEBEU ATENDIMENTO E OU TRATAMENTO MÉDICO PARA ESTE PROBLEMA?
A. Sim
B. Não
13.1.2. CONSIDERA-SE CURADO OU EM TRATAMENTO DEVIDO AO CONSUMO DO DAIME?
A. Sim
B. Não
13.1.3. RECEBEU ALGUM TIPO DE TRATAMENTO DE OUTRA RELIGIÃO PARA O PROBLEMA COM DROGAS ANTES DE CONHECER O FLOR DE JASMIM?
A. Sim. Qual?
B. Não