

Atabaques no ‘Terreiro de Mãe Jana’: O Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim e seus processos simbólicos e institucionais

Wagner Lins Lira¹

Bartolomeu Tito Figueiroa de Medeiros²

Resumo: Inspirado nas premissas polifônicas e dialógicas etnográficas, este manuscrito surge como resultado de pesquisas de campo, desenvolvidas durante 09 meses – dentre os anos de 2013 e 2014 – no Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ); novo grupo ayahuasqueiro situado em Japaratinga (AL), cujos encadeamentos simbólicos e institucionais envolvem reinterpretações de práticas umbandistas e daimistas, estando o sistema aberto a outras influências, como o espiritismo kardecista e técnicas xamanísticas destinadas ao recobro da saúde, especialmente, da população local, vista como carente e necessitada. Nesta oportunidade, discorreremos sobre a trajetória biográfica e a relevância de certos personagens para o histórico da irmandade, assim como o perfil dos atores assistidos pela ‘Casa de cura’. Igualmente, refletiremos sobre os conflitos no Terreiro, que surgem frente às negociações e turbulências inerentes ao campo da *ayahuasca*, mas também ao próprio cotidiano local, diante da construção de uma particular identidade religiosa; a Umbandaime, da qual notamos o aflorar de arranjos dadivosos fomentados por redes de solidariedade.

Palavras-Chave: Enteógenos, *Ayahuasca*, Umbanda, Santo Daime.

Drums in the sacred yard of Mother Jana: The Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim and its symbolic and institutional processes

Abstract: Inspired by the polyphonic and dialogic ethnographic premises, this manuscript emerges as a result of field research, developed during 09 months - in the years of 2013 and 2014 - in the Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ); a new *ayahuasca* group located in Japaratinga (AL), whose symbolic and institutional processes involve reinterpretations of Umbanda and daimist practices, the system being open to other influences, such as kardecist spiritism and shamanic techniques aimed at recovering health, especially from the local population, affected by the lack of basic resources for survival. In this opportunity, we will discuss about the biographical trajectory and the relevance of certain people to the history of the group, as well as the profile of the actors assisted by the ‘house of healing’. Likewise, we will reflect about the conflicts in the sacred space, which arise in the face of the negotiations and turbulences inherent in the *ayahuasca* field, but also in the local daily life, from the construction of a particular religious identity; the Umbandaime, from which we note the emergence of gift systems inspired by networks solidarity.

Keywords: Entheogens, *Ayahuasca*, Umbanda, Santo Daime.

¹ Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/DAM/UFPE) e Pós-Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades da Fundação Joaquim Nabuco e da Universidade Federal Rural de Pernambuco (PPGECI/FUNDAJ/UFRPE). Membro do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), do Grupo de Estudos sobre Álcool e outras Drogas (GEAD/UFPE) e do Grupo de Estudos da Transdisciplinaridade, da Infância e da Juventude (GETIJ/UFRPE). Email: wagneip79@gmail.com.

² Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Pós-doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (UNB). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/DAM/UFPE). Email: bartotito333@gmail.com.

A ‘montanha mágica’ e seus encantos

Situado no Morro da Boa Vista - município de Japaratinga, litoral norte 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, por eles denominada ‘Umbandaimé’. Veremos, no decorrer deste artigo, parte do histórico desta irmandade, assim como seus processos simbólicos e institucionais absorvidos de ecletismos e tensões frente à junção de práticas umbandistas e daimistas, da qual permeiam dinâmicas de ‘caridade’ atreladas ao adestramento da mediunidade.

O espaço é visto como ‘pronto socorro espiritual’, que atende a população local, embora receba visitantes de várias localidades do Brasil e do mundo, visto que o Terreiro encontra-se, ao mesmo tempo, assentado numa área de eco *camping* conhecida por *camping* do Bacurau. Para compreensão das dinâmicas deste grupo ‘afro-ayahuasqueiro’³ é preciso acessar as trajetórias biográficas 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)⁴.

Os relatos indicam o suíço Willy – com 57 anos – como o ‘primeiro desbravador’ do Morro da Boa Vista, também conhecido como ‘montanha mágica’. Residentes no Brasil desde 1985, Willy e seus sócios – também suíços - são donos de parte da ‘montanha’, incluindo o ‘cume’, onde há uma pousada. Willy administra a hospedaria, enquanto seu outro sócio; o Fritz e a esposa Janaína gerenciam a área do *camping*, que fica mais abaixo. Juntando o ‘cume’ com o terreno do *camping*, a propriedade possui 05 hectares de mata reflorestada à beira mar (Figura 01).

³ As denominações Umbandaimé e afro-ayahuasqueiro emergiram das narrativas dos atores durante análise etnográfica. No Terreiro, era assim que os mesmos definiam suas crenças, tendo como referenciais preceitos kardecistas, daimistas e umbandistas. O trabalho de campo ocorreu durante 09 meses, dentre os anos de 2013 e 2014, sendo dados, imagens e relatos aqui discorridos levantados durante esta época. Outros detalhes metodológicos constam na tese de Lira (2016).

⁴ Dissidência daimista, estabelecida por Sebastião Mota de Melo; o Padrinho Sebastião em território acreano na década de 1980. Popularmente conhecido por ‘Santo Daime’, o ICEFLU possui Igrejas no Brasil e no exterior, estando sua matriz situada no ‘coração da Floresta Amazônica’; na Vila Céu do Mapiá. Detalhes constam em: MacRae (1992), Goulart (2004) e Labate (2004).

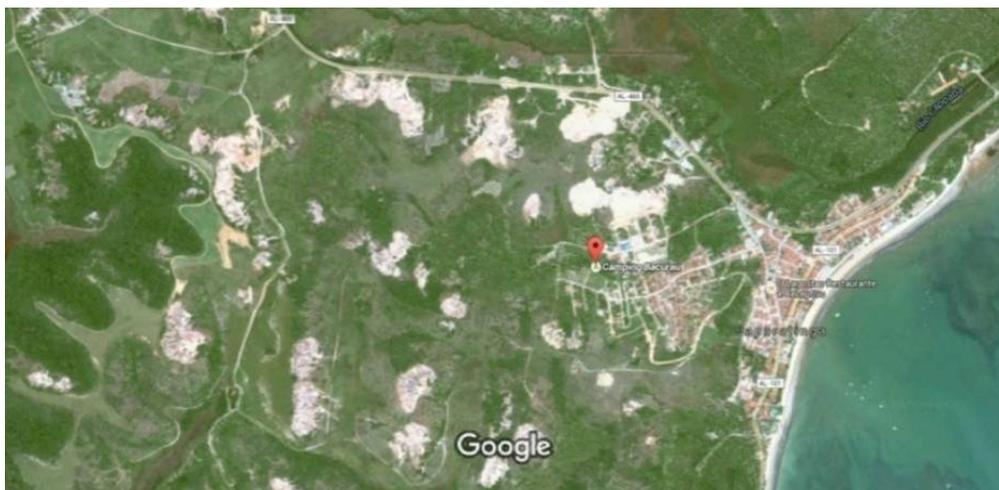


Figura 01. Localização do CAFJ em Japaratinga (AL). Imagem obtida em: <https://www.google.com.br/maps/place/Camping+Bacurau/@-9.0874017,-35.2665098,1633m/data=!3m1!1e3!4m2!3m1!1s0x0:0x1fcb8730bd0e5ca> Acesso em: 12 Agosto 2017

A trajetória do Willy é digna de reflexão, pois, segundo seus relatos, desde os anos 1960 manifestou o desejo em conhecer o mundo. Nesta época, colecionava fotos de paisagens africanas, orientais e americanas, nutrindo intento de visitá-las. Na Suíça - em 1974, aos 16 anos - Willy teve sua primeira experiência com LSD encarada como fenômeno extra sensorial, que aguçou o interesse de viajar pelo mundo, pois - após a experiência visionária - a Suíça transformou-se num lugar pequeno e restrito. Willy partiu rumo à Índia nos anos 1980, pois se identificava com a contracultura da época, que tinha o Estado indiano de Goa como a ‘Meca dos Híppies’.

Além da Índia, Willy visitou outros países do Oriente, depois viajou para o Brasil, conhecendo as Regiões Sudeste, Sul e Norte, encerrando sua jornada no Nordeste em 1985, onde decidiu se fixar. Ao longo das estadias nos países subdesenvolvidos, Willy sentiu estranhamentos em relação às ‘precariedades’ encontradas e que seriam inadmissíveis na Suíça. Tamanho foi seu incômodo a ponto de escrever um livro –“Utopia”- cujas ideias transmitiam meios de adequação dos padrões suíços às estruturas do terceiro mundo. Ele não se contentou em escrever a Utopia, chegando a tentar pôr em prática as ideias. Foi quando conheceu a ‘montanha de Japaratinga’, adquirindo o terreno em 1987, após concórdia com os outros sócios, pois os mesmos decidiram instalar-se na cidade, transferindo a empresa⁵ para a localidade:

“Então eu voltei para o Brasil e continuei a procurar terreno pra realizar a Utopia. Aí em 1985 decidi ficar no Nordeste, porque eu achei a Região melhor pra morar. Em 1987 quando eu vi esse morro; eu sabia que aqui ia ser o lugar para ser realizado a Utopia. Retornei para a Suíça e aqui já tinha dono e eu voltei. E eu tinha aquela empresa; então eles (os sócios) abraçaram a ideia e cheguei logo com

⁵ Willy e seus sócios possuem uma fábrica de látex situada nas proximidades do casarão.

o dinheiro. 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 tenho um casarão com 05 suítes. E depois compramos 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 fica o *camping*) interessado em vender aqui e a gente comprou também e foi ampliando” (Willy).

Willy nutre fascínio pelas propriedades do LSD. A ambrosia psicodélica - como apontam seus relatos - precisava adequar-se à Utopia, que estava sendo praticada no novo território, onde os suíços esforçaram-se no reflorestamento da mata, antes devastada. Nestes termos, as estruturas foram erguidas para a concretização da Utopia, sendo o ácido lisérgico um dos ingredientes desta particular visão de mundo.

O encanto nutrido pelo lugar e as experiências psicodélicas vivenciadas por Willy na ‘montanha’, fizeram com que ele visitasse na Suíça o cientista Albert Hofmann em 1993, levando fotografias da área. Ao discutirem sobre o terreno, Willy e Albert, nesta época com 87 anos, conversaram sobre o livro “El camino a Eleusis”, escrito por Hofmann *et al.* (1980), referente ao uso de ‘enteógenos’⁶ na antiga civilização grega:

“Aí num desses encontros com o Albert 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 do cristianismo já tão monótonos’. Não tem mais aquele conteúdo pagão. E aqui eu pensei que além de pôr em prática a Utopia a gente podia refazer aquela ideia de Elêusis” (Willy).

Em 1999, na Suíça, Willy contactou o Dr. Samuel Widmer; um dos médicos do país autorizados a desenvolver ‘terapias psicodélicas’ com o LSD⁷. As fotos do terreno foram mostradas ao Samuel, que se encantou com o lugar, prometendo realizar sessões 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’. Willy previu as complicações subsequentes ao andamento destas sessões no território. De início, preocupava-se com a polícia e a justiça, até porque o LSD era, e ainda é, substância interdita no Brasil, além do que, outro contratempo se fez presente, quando Willy antecipou o estranhamento, que podia ser sentido pelos locais ao serem convidados para eventos na ‘montanha’, onde havia consumo de psicoativos. De início, surgiu a ideia da construção de um ‘Terreiro de fachada’, para afugentar curiosos:

“Aí eu comecei a procurar uma solução; o que eu podia fazer para a sociedade aceitar; vai ser meio difícil chegar aqui e dizer; ‘a gente vai fazer um trabalho com drogas. Pode ter preconceito, pode ter polícia e

⁶ Segundo Hofmann *al.* (1980) a designação enteógeno remete-nos a certas substâncias utilizadas para fins místicos, por serem capazes de manifestarem a ‘divindade no interior dos sujeitos’.

⁷ Autoridades suíças permitem terapias psicodélicas conduzidas à base do LSD ministradas em *pacientes* com transtornos psicossomáticos. Detalhes consultar: Cohen (1968) e Pélaez (1994).

etc'. Como aqui tem a Umbanda e o Candomblé; nós pensamos em abrir um Terreiro, como uma coisa mística e aí a sociedade vai se distanciar; vai ficar com preconceito. Aí nesse contexto eu chamei o Samuel com o grupo de suíços; uns alemão e etc; aí eu pensei que a sociedade ia interpretar como se fossem coisa de Pai de Santo, caso precisasse dá explicação e assim que eu achava que podia criar uma proteção. Aí nós começou a trabalhar nisso. Só que depois achei aquilo besteira e enjoei de trabalhar dessa forma” (Willy).

A busca do Willy por psicoativos visionários não parou por aí. Em 2003 ele ficou sabendo da existência da bebida *ayahuasca*⁸. Dado interessante é o de que o Willy, apesar de ter conhecido localidades amazônicas não teve oportunidade de experimentar o chá em seu ‘território nativo’, apenas tendo contato com a bebida anos após sua residência no Nordeste, por meio de uma ‘Sessão de Adventícios’⁹ promovida por um Núcleo da União do Vegetal no município alagoano de Marechal Deodoro.

Willy afirma ter-se impressionado com a experiência do chá a ponto de tentar convencer os Mestres da União a abrirem um Núcleo em seu terreno em Japaratinga. Logo foi alertado sobre a impossibilidade de novatos abrirem filiais da instituição, tendo em vista que, para tal, precisam ser ‘Mestres conceituados’, tendo no mínimo 10 anos de experiência. Um tempo extenso frente às ambições do Willy. Na UDV, Willy teve conhecimento dos Trabalhos do ICEFLU, sendo aconselhado a não procurar a instituição, tendo em vista o suposto caráter de ‘desorganização’ e ‘bagunça’; categorias acusatórias comuns a este campo religioso, como exposto por Goulart (2004).

Os desestímulos udvistas não afugentaram Willy do ICEFLU, mesmo porque ele pesquisou na *internet*, enviando um *e-mail* para o Céu do Mapiá. Ainda em 2003, a mensagem do Mapiá orientava Willy ir à busca do Centro recifense, que tinha acabado de ser fundado¹⁰. Willy foi à Recife sozinho em busca do Daime, porém na sequência passou a levar a esposa e alguns familiares, além do Fritz, da Janaína e da Daniele¹¹.

As mulheres, principalmente Janaína e Daniele, fardaram-se no ICEFLU em 2004 na Igreja de Campina Grande (PB), pois Willy e Fritz frequentaram outras Igrejas daimistas no Nordeste, especialmente, os Centros de Lucena e de Campina Grande. Na

⁸ Enteógeno ameríndio utilizado milenarmente por povos indígenas amazônicos, tendo seu uso propagado dentre curandeiros vegetalistas, seringueiros, Padrinhos e Mestres das religiões brasileiras da *ayahuasca*, além dos novos grupos emergentes em tempos contemporâneos. Em quíchua a palavra *ayahuasca*, dentre outras denominações, pode ser traduzida para o português como: ‘liana dos espíritos’, ‘vinho das almas’ ou ‘cipó dos mortos’. A bebida é feita por meio da decocção de dois vegetais amazônicos; o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas da *Psychotria viridis*. A Linha daimista denomina os cipós de ‘Jagubes’, enquanto as folhas são nomeadas ‘Rainhas’. O sacramento ‘Santo Daime’ é uma ‘bebida sagrada’ capaz de atender as súplicas de seus *adeptos* por sabedoria, conhecimento, obediência e cura.

⁹ Rituais da União do Vegetal destinados aos novatos.

¹⁰ Detalhes sobre a Igreja recifense Céu de São Lourenço da Mata estão disponíveis em Escobar (2012).

¹¹ Daniele é esposa de outro sócio de Willy e Fritz; o Renê, que faleceu recentemente.

Paraíba, Fritz e Willy entraram em contato em 2005, com o Seu Lima¹²; um daimista andarilho, ‘Feitor de Daime’ e cultivador das plantas. Willy pediu permissão aos Padrinhos do ICEFLU, que autorizaram 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 (Núcleo de Instrução Flor de Jasmim), inaugurado em 2004.

Willy fez um ‘trato’ com os membros do Núcleo de Instrução, que envolvia seu comprometimento momentâneo na dirigência do mesmo. O gringo conduziu os Trabalhos durante um ano, alertando os participantes que se retiraria depois de completada esta fase. Ao detectar que a Utopia não podia ser aplicada como havia planejado Willy ‘passou a responsabilidade’ para as mulheres, que tomaram para si o encargo de continuar com os ritos da Linha daimista do ICEFLU.

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 08¹³, ela se afirma enquanto negra e médium. Comanda não só os Trabalhos com o Daime, como participa de todas as atividades na área do *camping*, principalmente, no tocante ao plantio e manutenção de hortas e jardins, além do escoramento do Império de Jagubes e do Reinado das Rainhas; sem contar com os cuidados paliativos destinados aos moradores locais. Daí os apelidos a ela atribuídos, dentre os quais: ‘Mainha’, ‘Mãe Jana’, ‘Nêga Jana’ e ‘Madrinha da Enxada’.

Janaína conheceu o esposo Fritz em 1995, indo morar nas terras do suíço em 1999; época, na qual admite ter passado por períodos de tensão relativos a disputas por terras na localidade. De acordo com seus relatos, a Imobiliária havia vendido o terreno do *camping* para vários compradores; o que gerou conflitos, envolvendo invasões e outras ameaças. Depois de sanadas as questões fundiárias, os sócios estabeleceram um documento, o qual destina a área ao usufruto inalienável de seus familiares.

Antes de conhecer o Daime, Janaína fala sobre suas experiências noutras religiões, particularmente, no evangelismo das Testemunhas de Jeová, porém também frequentou Terreiros de Candomblé e Umbanda em Recife. Ela discorre sobre os fenômenos mediúnicos, que a acompanham desde criança. No passado, Nêga Jana

¹² Como demonstrado por Lira (2016), Seu Lima auxilia no plantio e na manufatura do Daime da Casa, sendo visto como um dos colaboradores do Terreiro. Lima também tem papel crucial na constituição de outros novos grupos da *ayahuasca* em território nordestino.

¹³ Os dois filhos mais novos são do suíço Fritz. Janaína engravidou do Anderson aos 14 anos, quando afirma ter sido abandonada pelo pai. Por muito tempo precisou trabalhar como catadora de crustáceos e moluscos nos estuários da cidade do Cabo de Santo Agostinho para sustentar o filho mais velho.

buscou reprimir a mediunidade, inicialmente, frequentando cultos evangélicos, que para ela, não foram hábeis à resolução dos ‘problemas’.

Ao se afastar do evangelismo, Janaína tentou encobrir a mediunidade com o abuso de psicoativos, especialmente, o álcool, o tabaco e a maconha. Nestes tempos, foi aconselhada a consultar psiquiatras, que a prescreveram remédios e terapias, piorando a situação. Com esforço, conseguiu livrar-se dos medicamentos e das terapias, mas não dos outros psicoativos. O acúmulo de infortúnios fez com que Jana perdesse o sentido da existência, chegando a tentar suicídio devido aos fenômenos mediúnicos, que na época, não tinham significado além de um estado de esquizofrenia.

Após consagrar o Daime pela primeira vez, a Madrinha da Enxada afirma ter sido ‘resgatada pela espiritualidade’, passando a compreender o sentido das coisas místicas, pois a bebida lhe propiciou uma nova visão de mundo. O deslumbre com a experiência fez Janaína fardar-se na doutrina, tomando para si a responsabilidade dos Trabalhos no grupo familiar em 2006. Ela trouxe o culto para a área do *camping*, erguendo a Igreja no ano de 2007. Com o passar dos tempos, a Daniele - que a auxiliava – precisou se afastar devido a problemas de saúde. 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 (Figura 02).

“Ser muier e dirigir um Centro de Daime é difícil nesse universo machista. Primeiro porque algumas pessoa quano chega se espanta por eu ser jovem. Depoi aquele conceito de que só o homem pode ‘tirar o Daime’. Tem algumas pessoa do ICEFLU que não aprova, mas pra mim eu acho que na hora que eu tou dirigindo um Trabalho eu num me sinto nem homi nem mulé (risos) me sinto neutra, porque espírito num tem sexo” (Janaína,).



Figura 02. Janaína e adeptos do ICEFLU na Igreja do Núcleo de Instrução Flor de Jasmim. Detalhes dos fardamentos e símbolos da Linha do Padrinho Sebastião. Imagem obtida em: <http://ceudasaguas.blogspot.com.br/> Acesso em 12 Agosto 2017.

Autoras como Cemin (2002) e Labate (2004) observam a quase inexistência de lideranças femininas no universo ayahuasqueiro brasileiro, por elas definido como “machista”. Nos sistemas udvistas, 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 de produção e distribuição do Daime, sendo pouco provável a dirigência dos Centros por parte de mulheres. Labate (2004) identifica, na Barquinha, algumas líderes femininas, sendo apenas a Sandra (da Barquinha do Antônio Geraldo) uma ‘Feitora de Daime’. Ainda encontramos - nas vertentes da Barquinha - Dona Xica Gabriel e a Mãe de Santo Maria Bahiana como dirigentes de outros Centros pelo Brasil. No ICEFLU, as autoras destacam a presença da Mãe de Santo Baixinha, que preside um grupo de Umbandaime em Lumiar (RJ).

Características vistas como ‘resquícios’ de sistemas patriarcais, que se apresentam como elementos fundantes destas religiões. No tocante à Linha daimista, outros autores ponderam sobre a existência de uma ‘sociedade de homens’ a controlar mulheres imersas em sistemas proibitivos e prescritivos, que configuram preocupações tangentes ao controle da sexualidade, pois alguns daimistas temem que o Daime possa ser usado por mulheres como ‘forma de sedução’ (MacRae, 1992; Alves Júnior, 2007).

De início, a Igreja do Núcleo tinha função de concretizar Trabalhos de caridade voltados ao atendimento dos atores locais. Nas descrições de Jana e seu ‘Batalhão’ – composto por adeptos da Casa – Japaratinga é vista pelo prisma da precariedade

decorrente do descaso do Poder Público. Os equipamentos de saúde na cidade são insatisfatórios, sendo o CAFJ uma das únicas formas de assistência imediata¹⁴.

A falta de emprego, os índices de alcoolismo, violência e consumo de *crack* são tônicas recorrentes no discurso destes atores, que costumam viver da pesca e do turismo. A maioria dos adeptos é composta por jovens 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 reduzidas, assim como os atrativos para os jovens. Neste sentido, é reforçada a vulnerabilidade, na qual certos sujeitos estão imersos, precipuamente, habitantes da ‘Comunidade da Coruja’¹⁵ (Lira, 2016).

O incômodo das lideranças do ICEFLU com a dirigência da Janaína em Japaratinga foi além dos estranhamentos de gênero, tendo muito a ver com questões financeiras, que, segundo a Madrinha da Enxada, eram estipuladas pela instituição, no tocante aos Trabalhos de caridade. Além do que, os Padrinhos da doutrina se recusavam a visitar o Núcleo, tendo em vista que a irmandade não tinha condições para custear a vinda dos líderes de outros Estados, tangencialmente, do Norte e do Sudeste.

Devido à proximidade com Maceió e Recife, Janaína construiu laços de amizades com os dirigentes e adeptos do Céu das Águas (Igreja situada na capital alagoana) e do Céu de São Lourenço da Mata (Igreja localizada na Região Metropolitana do Recife). Com o tempo, as tensões tornaram-se mais acirradas. Os daimistas questionaram sua legitimidade perante a direção da Igreja, mantendo folhas e cipós e dominando as artes do plantio e da produção do chá. Para eles, isto representava uma, dentre várias quebras de tabus. A tensão ficou insustentável quando Jana construiu assentamentos (Pontos) destinados aos santos, Orixás, Caboclos e Pretos Velhos. Para muitos, Mainha estava inserindo ‘novidades’ na doutrina; coisa que não é bem aceita entre daimistas ortodoxos (Goulart, 2004; Alves Júnior, 2007).

A ‘Casa de Jana’ sempre foi tida, dentre daimistas, como ‘pronto socorro espiritual’. Desde sua fundação, o Núcleo passou a tratar dos ‘casos impossíveis’ e desacreditados pelos Padrinhos de outras Igrejas, incluindo - no rol dos atendimentos – usuários dependentes em psicoativos na busca por tratamento, sendo, a maioria, enviados aos cuidados de Janaína por dirigentes daimistas. No entanto, Jana alude para o descaso dos amigos para com as necessidades básicas de seu Núcleo, pois além de não receber auxílios da instituição matriz, o grupo pouco contava com outros daimistas,

¹⁴ Os moradores contam apenas com uma Unidade de Saúde da Família (USF).

¹⁵ Bairro periférico situado abaixo da ‘montanha mágica’.

primordialmente, em momentos de precisão como mutirões para Feitio e a construção de edificações no Terreiro, a exemplo da Igreja erigida com madeiras e palhas de sapê.

Tensos foram os dias em que não eram autossuficientes na produção do chá. Os relatos apontam para os gastos na obtenção do Daime, que sempre vinha ‘de fora’, além dos acordos e desacordos, envolvendo casos relativos à ‘falta de palavra’ de certos dirigentes, que mandavam menos Daime do que o acertado. Mainha ainda sentia-se discriminada nas Casas dos amigos, quando os visitava e participava de Sessões.

O fato é que ela não se deixava enquadrar pela doutrina; atitude vista como a de uma figura ‘indisciplinada’, maiormente, quando decidia acender velas para Orixás no terreno de outras Igrejas, ou quando andava descalça dentro e fora dos rituais, portando ramos de arruda, guiné e manjerição no lugar do maracá. Os conflitos foram tantos, que fizeram com que Mainha refletisse sobre a viabilidade de seu vínculo com o ICEFLU.

Mesmo descontente com as situações turbulentas, 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), que ocorreu dos dias 06 a 09 de março de 2009. Tal encontro reuniu mulheres daimistas das Igrejas de Maceió, Recife e João Pessoa. Dentre as participantes estava a daimista Maria Alice¹⁶.

Durante o evento, Maria Alice ‘Aparelhou’ uma Preta Velha, que transmitiu instruções à Madrinha da Enxada para a abertura de uma nova Linha, mesmo porque a presença de ‘assentamentos’ no espaço, já seria indicador da missão de Janaína:

“E antes de abrir este Centro independente de *ayahuasca*; aconteceu aqui um congresso de mulheres. Eu fui pega de surpresa quando a Madrinha Alice Aparelhou a Preta Velha e falou; mai eu nem tinha falado nada pra ela. E ela aconselhou a seguir com essa Linha dos Orixá; porque 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 vê nos Hinos; eles louvam essas entidade. Aí a Madrinha Alice viu meus Pontos e autorizou; disse que eu tava fazeno certo; que eu tava abrino uma Linha nova; uma Linha afro-ayahuasqueira e as entidade tinha que ter seu lugar. Então eu segui o conselho. Continuei com os Trabalhos de Terreiro” (Janaína).

Antes das conversas com Maria Alice e sua Preta Velha, Jana nutriu o desejo de não apenas se desvincular do ICEFLU, como o de abandonar a vida espírita e os Trabalhos com o chá. De todas as insatisfações, a que mais lhe incomodava era a cobrança financeira, visto que, nesta época, o Núcleo contava com 05 fardados:

“Eu expliquei pra Madrinha 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 sua Linha porque isso

¹⁶ Maria Alice, ainda nos tempos do Padrinho Sebastião, organizou no Céu do Mapiá Trabalhos, ‘doutrinando’ a Umbanda à luz do Santo Daime. Detalhes em Guimarães (1992) e Alves Júnior (2007).

“você já faz muito bem, mas não deixe de fazer a Missa; porque você faz ela você tá de acordo com a caridade espiritual. Faça a *Missa* e abra Trabalho de Terreiro. Receba 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 com ela e fiquei mais calma. Ela viu que o povo daqui era muito precisado. Eu tinha que ajudar esse povo com o Daime mermo (Janaína)

No final do evento, Maria Alice deixou alguns Hinos e CD’s com Pontos da Umbanda Trabalhados no ICEFLU e que foram acoplados às dinâmicas deste novo grupo, agora, intitulado Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim; uma irmandade afro-ayahuasqueira, surgida em 2010, e que se permite ao diálogo entre elementos umbandistas e daimistas no proceder dos seus Trabalhos na ‘montanha mágica’, de onde emergem práticas culturais singulares ressignificadas à luz das vivências e trajetórias biográficas de sua fundadora; a Madrinha da Enxada.

O Espaço, os símbolos e as pessoas

Após o encontro com Maria Alice, Janaína fez, pela primeira vez, um Trabalho ‘sem farda’, trajando vestes brancas. A indumentária causou estranhamento dentre os *adeptos* por ela avisados, que a partir daquele momento não manteria vínculos com o ICEFLU, formando um grupo independente. Mainha largou a farda, mas não deixou de consagrar, produzir e distribuir o Daime, fazendo-o mediante ‘Linha própria’. Seguindo os conselhos de Maria Alice e sua Preta Velha, ela alterou a dinâmica do ICEFLU, desenvolvendo mensalmente 03 Trabalhos com o Daime¹⁷, iniciando com a *Missa de Finados* (nas primeiras segundas feiras) e 02 Trabalhos do Fogo (desenvolvidos quinzenalmente com objetivo de cura), além dos Feitios (destinados aos Orixás), os rituais de desobsessão (onde se exorciza espíritos ou se desfaz feitiços), Sessões extraordinárias e outros Trabalhos da Casa.

O grupo não desenvolve Giras, nem ‘sacrifícios animais’. A lógica do sacrifício é reformulada nos Feitios; ritos destinados à produção do chá, onde há o ‘sacrifício grupal’ – na forma de trabalhos braçais e espirituais - diante da manufatura do mesmo, cujas plantas são sacrificadas, em prol da obtenção do sacramento ofertado aos Orixás.

O CAFJ identifica-se como seguidor de uma ‘Umbanda branca’ (Ortiz, 1978; 1980; Góis Dantas, 1988; Negrão 1996), onde se cultua, permitindo-se a atuação de entidades ‘superiores’, enquanto as ‘inferiores’ são rejeitadas e exorcizadas. Nos Trabalhos, os ‘Encantados’ são evocados para curar e fornecer passes e mensagens através da incorporação nos ‘Aparelhos preparados’ (Lira, 2016).

¹⁷ Descrições das Sessões no CAFJ foram desenvolvidas por Lira (2016), que as avaliou frente às lógicas da corporeidade, do drama, das performances e metáforas de ordem moral e religiosa.

Àqueles que têm ‘dívidas’ com o Centro – sujeitos que conquistaram benefícios; a maioria envolvendo curas – têm obrigações para a manutenção dos Trabalhos. Curas que, aliás, como todo fenômeno do Terreiro, e em todo universo daimista, são norteadas por sistemas de dádiva e reciprocidade (Cemin, 2002; Couto, 1989; 2002). No *camping*, existem 09 oratórios destinados a santos, Orixás, Caboclos e Pretos Velhos (Figura 03). Dentro de cada Ponto encontramos velas, que quando acesas significam que o chá está sendo servido na Casa, sendo apagadas no término dos ritos.



Figura 03. Os Pontos no CAFJ. Na primeira fileira, da esquerda para a direita vemos os Pontos de Oxalá, das Almas e de Iemanjá. Na segunda fileira e na mesma ordem os de São Miguel, Oxum e Iansã. Na última fileira estão os assentamentos de Ogum, Xangô e a Tenda dos Caboclos e Pretos Velhos. Fotos: *Wagner Lira*.

O sacramento é considerado um presente dos Encantados, pois a *ayahuasca* é tida como ‘dádiva celestial’, tão sagrada, que é reconhecida como um ‘Ouro de Chá’, doado aos humanos pelos Orixás (Lira, 2016). Persiste a concepção daimista de que não existe Força maior do que a deste chá, estando substâncias, elementos e seres submissos à vontade do mesmo. Também não existe ‘Força’ maior do que a dos Orixás.

Há no entorno do Centro uma fronteira imaginária, na qual ‘espíritos zombeteiros’ ficariam do ‘lado de fora’, enquanto que o ‘lado de dentro’ é guarnecido

pelos Orixás¹⁸. Quando ‘manifestações indevidas’ - normalmente exercidas durante incorporações- ultrapassam esta barreira, significa que a manifestação adentrou no espaço ‘materializada por energias impregnadas nos Aparelhos’¹⁹. São precisos Trabalhos de concentração, intervenção física e oral, além de passes e defumações para expurgar do Aparelho e do local às Forças a eles não condizentes.

Janaína e os adeptos cuidam dos oratórios, limpando-os e adornando-os, além de ficarem responsáveis por acender suas velas durante os Trabalhos. Cada Ponto do CAFJ traz uma relevância histórica e mítica para os adeptos, que rememoram os ‘tempos difíceis’, quando as coisas só melhoraram após a construção de certos Pontos. Antes do assentamento de alguns oratórios muitas ‘perturbações’ – provindas de pessoas e entidades - inviabilizavam os ritos no Terreiro.

Mainha há tempos construiu um Ponto para o Exu Tranca Rua próximo ao portão. O oratório de Seu Tranca foi erguido mediante conselhos de uma amiga, que lhe disse que o Ponto precisava abrir a Casa para ‘trancar coisas ruins’²⁰. Contudo, ‘Seu Tranca’ teve uma ‘conversa’ com Janaína, durante um Trabalho do Fogo. Nas sombras da porteira, a entidade pediu a retirada de seu Ponto. O oratório - conforme dito pelo Exu – era para ser de Oxalá, pois ‘Seu Tranca’ preferia ficar do lado de fora como guardião²¹. Caso sentissem necessidade, Jana ou algum dos adeptos poderiam ir ao portão e acender velas, pois, assim procedendo, as coisas se resolveriam, mas o Ponto precisava ser desfeito e aberto o de Oxalá para iluminar os caminhos do Terreiro.

Dois anos após a fundação do CAFJ, chegou ao Terreiro o baiano José Batista (atualmente com 28 anos), oriundo de família evangélica, cujo pai é Pastor da Igreja Internacional Peniel. Ele narra com convicção de que este é seu ‘verdadeiro lugar’, pois alega ter sido tomado pela gratidão, quando conheceu o Terreiro, por meio de eventos e coincidências, que o fizeram assumir os Trabalhos, primeiramente, enquanto adepto e, conseqüentemente, ao tornar-se uma das lideranças da Casa:

“Aqui é meu templo e meu lugar, onde eu pesco, onde eu planto. E viver nessa praia é muito massa! Isso é um paraíso; quem não quer morar aqui? Acordar todo dia vendo esse paraíso? Muito bom, agora tem que trabalhar pra manter tudo. E é o que eu faço; tomo conta, faço um corre (trabalho informal) aqui e outro ali. E a gente vai seguindo auxiliando os irmãos” (Batista).

¹⁸ Da narrativa dos atores detectamos de dualismos, entre os quais: Puro/Impuro; Espírito/Matéria; Terra/Astral; Bem/Mal; Dentro/Fora; Cima/Baixo; Orixás/Exus; Verdade/Mentira; Umbanda/Quimbanda.

¹⁹ Aqui encontramos ambigüidades envoltas da entidade Exu, conforme sinalizado por Ortiz (1978; 1980), Góis Dantas (1988) e Negrão (1996) nos primórdios do movimento umbandista no Brasil.

²⁰ Prática comum ao histórico do ICEFLU, como descrito por Guimarães (1992) e Alves Júnior (2007).

²¹ Este ‘pacto’ com Tranca Rua nos remete às pelejas do Padrinho Sebastião para doutrinar o ‘Rei dos Exus’ na Linha do ICEFLU. Detalhes disponíveis em Guimarães (1992) e Alves Júnior (2007).

Antes de chegar ao CAFJ, Batista residiu na Chapada Diamantina, onde atuou como guia turístico. Concluiu o curso de advocacia, decidindo não seguir carreira por preferir a ‘vida de andarilho’. Conheceu o Daime no CAFJ em 2012, tendo frequentado outras crenças, especialmente, o Candomblé, a Umbanda e o Vale do Amanhecer. Costuma receber recados de entidades que o alertam, tendo as mesmas o aconselhado a ficar resguardado no Centro. Reside no *camping*, auxiliando Janaína e Fritz no cuidar do terreno, que inclui a Igreja, o *camping*, a cozinha, os Pontos, os sanitários, hortas e jardins, além do zelo com as plantações de Jagube e Rainha ²².

Falamos de um território, onde elementos sagrados e profanos convivem lado a lado numa ‘organização desorganizada’, na qual cada um sabe o momento de agir ou não, a depender das situações e tempos diferenciados. Por exemplo, não ocorrem Sessões no *camping* em épocas de festas ou feriados, pois as pessoas, neste período, frequentam o espaço para lazer, de modo que atmosferas festivas não combinam com os ritos da Casa, que funciona, tanto enquanto Terreiro, quanto como local de hospedagem.

Nem todos que chegam ao *camping* têm conhecimento de que aqui funciona um Terreiro, pois o Centro não visa publicidade, tampouco o turismo religioso. As pessoas, inicialmente, surpreendem-se ao encontrarem estruturas sacras no território. Mediante estranhamento é que a curiosidade é aguçada e o desejo de participar dos rituais, principalmente, por parte dos *gringos* que se deparam com vasta dimensão simbólica expressa em imagens, oratórios e demais manifestações desta religiosidade popular.

Dentre as insatisfações de Janaína nos tempos de filiação ao ICEFLU encontra-se a crítica aos dogmas e tabus, incluindo os procedimentos comportamentais estabelecidos pela instituição, especialmente no cuidado que o fardado deve ter com a farda (Couto, 1989; 2002). Na concepção de Mainha, o enquadramento rígido que permeia os rituais do ICEFLU impede a expansão da consciência propiciada pelo chá, cuja experiência exige, ao mesmo tempo, comprometimento e liberdade do adepto, que pode manter-se ciente de seu papel no grupo e na vida, sem serem necessárias hierarquias fixas manifestas na forma de fardados, Padrinhos, Madrinhas ou Mestres.

Insígnias que trazem sentidos de superioridade, criando fronteiras entre o Mestre, o Padrinho ou a Madrinha e seus seguidores. Jana não gosta de ser chamada de Madrinha, mas de ‘cuidadora’ e ‘zeladora’, sendo hierarquias terrestres ilusórias frente à ‘hierarquia Astral’. Para ela, a bebida traz agregação mental e grupal, desde que haja ‘frouxidão’ nos padrões de consumo; o que não significa liberdade para fazer o que

²² Na época da pesquisa de campo, Batista relatou que recebia do Fritz um salário mínimo por mês.

quiser, existindo regras e comprometimentos dos mais envolvidos com o Centro, que assumem responsabilidades sem precisar de fardas para firmar fidelidade com o lugar²³.

Apenas é exigido 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 ritos não seguem o padrão daimista, sendo flexíveis, no tocante à participação no Bailado dos Hinários do Santo Daime e dos Pontos da Umbanda (Lira, 2016). Ninguém pode ausentar-se nas cerimônias, principalmente, se ainda estiver sob efeito do chá. Para manutenção do Centro existe uma cobrança no valor de R\$ 30,00 para cada pessoa, contudo nem sempre os sujeitos doam este valor. Alguns doam mais, outros menos; a depender da condição de cada um. As doações são destinadas à manutenção do grupo, que se estende, preferencialmente, ao cultivo dos Jagubes e das Rainhas.

Curadores, pacientes e substâncias

Mesmo inexistindo hierarquias aparentes, notamos o papel de liderança exercido por Mainha e Batista, que são regidos pelos Orixás: Iemanjá²⁴, Xangô e Iansã (no caso de Jana) e Oxum, Ogum e Iansã (no caso do Batista). Dentre os hóspedes do *camping* encontramos jovens de classe média em busca do campismo ecológico nas praias paradisíacas do Litoral alagoano. Os visitantes surgem como figuras esporádicas, vistos como atores ‘de passagem’, não demonstrando comprometimentos com a causa espírita.

Estes ‘curiosos’, quando manifestam desejo de participar dos Trabalhos no Terreiro, 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 sujeitos ‘intoxicados’ ou sob efeito de ‘substâncias indevidas’, os médiuns aconselham os mesmos a retornarem noutros momentos para conversarem, no intento de transmitirem os objetivos do Terreiro, assim como suas possibilidades de tratamento.

No geral, os frequentadores subdividem-se nas categorias adeptos e visitantes, sendo adeptos os que têm mais de um ano de participação, enquanto visitantes são sujeitos que nunca beberam o Daime, ou os que já o consagraram noutras localidades, ou, até mesmo, no próprio CAFJ, só que por menos de um ano. Na categoria dos visitantes encontramos uma subcategoria; a dos pacientes identificados como sujeitos ‘em tratamento’, que buscam o Centro para cura de patologias.

²³ O Centro conta com aproximadamente 12 adeptos filiados, sendo frequentado por muitos visitantes.

²⁴ Iemanjá é tida como ‘rainha e mãe protetora’ do Terreiro.

Detectamos no espaço um modelo terapêutico específico destinado à proteção de sujeitos em situações vulneráveis, onde a Casa fica aberta a todos, pois Jana e Batista foram curados e se sentem no dever de cuidar e curar quem os procura sem julgá-los, tendo em vista que trazem a concepção do ser humano enquanto imperfeito, estando o Daime a serviço das pessoas para o aprimoramento material e espiritual.

Um tipo de acolhimento destinado aos sofrimentos, auxiliando o paciente, que encontra no lugar um espaço de caridade e irmandade. A maioria dos frequentadores reside em Japaratinga e arredores. Alguns vêm da capital alagoana, enquanto outros de cidades pernambucanas. Em comum, alguns deles afirmaram ter acessado, antes do CAFJ, outras religiões na busca do recobro da saúde (Figura 04).

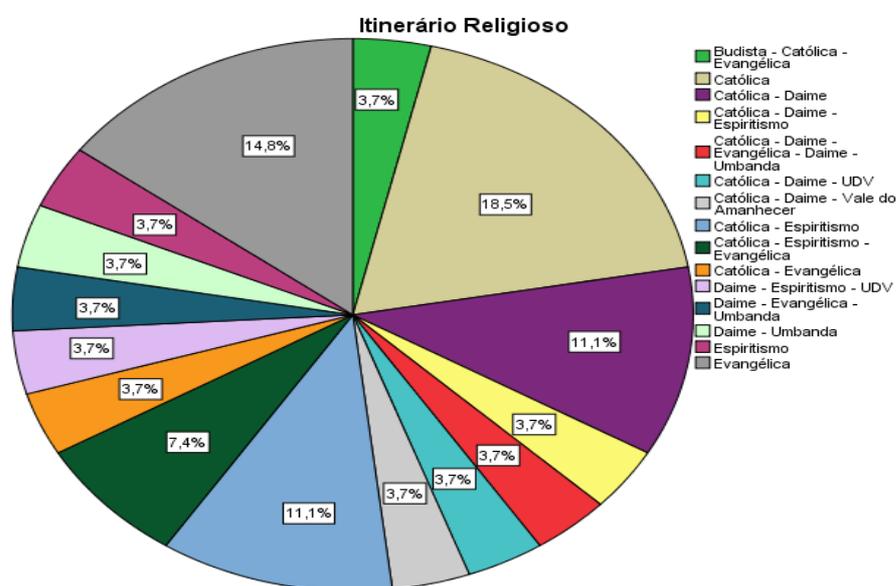


Figura 04. Religiões frequentadas por adeptos e visitantes antes de conhecerem o CAFJ. Dos 42 questionários observamos que 38 atores acessaram outras agências religiosas para recobro da saúde.

Laplantine & Rabeyron (1989) observam o surgimento contemporâneo de velhos e novos modelos espiritualistas com finalidades terapêuticas, que surgem em condições de marginalidade frente aos limites da sociedade ao autorizar, ou não, práticas de cura. Eles discorrem sobre a condição ativa dos sujeitos em aflição a circular, percorrendo vastas possibilidades disponíveis nos ‘itinerários terapêuticos’ compostos por agências médicas e ‘paramédicas’, encontrando alívio nas medicinas alternativas.

Ao circular pela labiríntica afluência envolta da cura, o suplicante batalha para reaver seu ‘poder vital’, que lhe foi removido, assim como o 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 fatores cruciais, que são reformulados e ressignificados entre pares. ‘Medicinas especiais’ que se tornam mais humanizadas, ao

levarem em consideração inúmeros fatores da vida do enfermo, pois resgatam o histórico do paciente e de seus estados de morbidez, levando em conta sua passagem por setores promotores de saúde (Laplantine & Raberyon, 1989).

Em tais modelos, as moléstias 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 para mediar os sintomas do sofrimento. As agências do itinerário adequam as experiências dos sujeitos aos serviços facultados, lembrando que os fenômenos de doença e saúde são concretos, pois são experienciados e narrados pelos atores como corolário advindo das interações intersubjetivas da vida em sociedade.

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 de auxílio e proteção mútuos, onde os infortunados encontram acolhimento. O itinerário oferta várias possibilidades de contato com o sagrado, de modo que o acesso à esfera numinosa pode ser capaz de desatar o dualismo entre o natural e o sobrenatural, ao mesmo tempo em que tende à estruturação de um universo anímico, composto por seres e poderes miraculosos, cuja crença nos mesmos propicia a experiência da cura religiosa (Lévi-Strauss 1967a; 1967b; Canguilhem, 1979; Otto, 1985).

O ponto forte do modelo terapêutico do Terreiro é o tratamento destinado aos sujeitos acometidos por dependência em substâncias psicoativas. No CAFJ – caso aceitem ser tratados e cumpram com as normas de abstinência do lugar – os pacientes ficam reclusos durante 06 meses, desenvolvendo trabalhos braçais, orações, consagrando plantas medicinais, recebendo conselhos e passes, embora consagrem o Daimé meses após terem se ‘desintoxicado’ da(s) substância(s) problema (Lira, 2016).

O grupo traz uma concepção purista sobre psicoativos, de modo que quanto mais natural for uma substância, mais pura²⁵ ela seria. Aqui, existe respeito por todas as ‘plantas de poder’, que estão a serviço dos homens para a aquisição do aprendizado interior; só alcançado por meio do contato espiritual, sendo a *ayahuasca* a ‘planta mestra’, que junto às doutrinas umbandista e daimista ensinam os Aparelhos a se purificarem, para que os mesmos possam fornecer auxílio aos outros pacientes.

²⁵ Concepções de pureza e impureza, que nos lembram os pressupostos de Douglas (2012) condizentes à conexão das categorias culturais com as estruturas sociais para manutenção da ordem nos agrupamentos.

Psicoativos, como o álcool e o tabaco, só são encarados como nocivos caso estejam comprometendo as vidas dos Aparelhos. Tal concepção categoriza as ‘drogas químicas’ como imersas em ‘energias malignas’. A *Cannabis* é *pura* apenas no ‘estado natural’; primordialmente legal e cultivada sem aditivos do narcotráfico, que a transforma em ‘coisa impura’. Acreditam ser a *Cannabis* uma ‘planta de poder’, apesar de sua ilegalidade no Brasil; fato que estaria limando as ‘potencialidades curativas’ da planta. Acusam de arbitrárias as leis, que ‘legislam sobre a natureza’, assim como aconteceu com a vacina do sapo Kambô, interdita pela ANVISA em 2013.

. São otimistas, quanto à ‘deslegislação das substâncias naturais’, pois confiam na hipótese de que daqui a alguns tempos, não apenas a vacina do sapo será regularizada, como a *Cannabis* em seu estado natural, primordialmente, para fins medicinais. O tabaco não pode ser consumido durante os ritos, todavia seja usado com frequência no cotidiano na forma de cigarros artesanais ou cachimbos. É aconselhado aos fumantes substituírem o tabaco industrializado pelos cigarros artesanais, pois o uso do ‘fumo natural’ serve para iniciar tratamentos contra o tabagismo. Rapés amazônicos são consumidos para limpeza e ‘desintoxicação’, tais quais outras plantas medicinais, sendo medicamentos farmacêuticos e médicos solicitados em última instância.

A depender de cada caso, o modelo exige do paciente abstinência total da(s) substância(s) problema, precipuamente, em se tratando de psicoativos ilegais, como é o caso do *crack* e da cocaína, que, na concepção local, são consideradas ‘substâncias diabólicas’ obsequiadas por ‘espíritos inferiores’, cujo tratamento passa pela abstinência e ‘desintoxicação’ material e espiritual. ‘Regimes etílicos’ – para usuários esporádicos de álcool – são estipulados, porém o abuso da substância seja malvisto e digno de tratamento. Parece haver tolerância para com o uso da *Cannabis*, basicamente, em se tratando da possibilidade da mesma vir a se tornar ferramenta na redução de ‘fissuras’ e ‘compulsões’ apresentadas por usuários de ‘drogas químicas’ em processos de ‘abstinência’.

Durante as cerimônias é comum a administração do chá aos filhos de Janaína. Outras adeptas também o fornecem aos filhos em doses moderadas. A maioria, inclusive Mainha, utilizou o chá na gravidez, afirmando não ter tido problemas. As crianças seriam sadias e inteligentes; não apenas devido ao uso do chá, mas por viverem numa localidade, onde se preza pela ‘qualidade de vida’. Aqui, os cultos também atuam como formas de ‘prevenção primária’, na medida em que as mães criam os filhos dentro da

doutrina (Lira, 2016). Para Jana, isto serve como proteção capaz de fazer com que os filhos sejam inseridos, desde cedo, num sistema de dádiva, pureza e reduto.

Estes e outros exemplos demonstram o Terreiro, primeiramente, enquanto espaço de sociabilidade, dádiva e reciprocidade (Couto, 1989; 2002; Cemin, 2002). Em segunda instância, afirmamos ser o CAFJ um lugar de cuidado e prevenção, cuja clientela independe da faixa etária ou da condição social, sendo sujeitos de baixa renda e moradores da Coruja os principais atores assistidos pela dinâmica da caridade.

O Terreiro como lugar de festa, fluxo e resistência

Como vimos neste artigo, o CAFJ representa espaço imerso em contatos e reconfigurações culturais. Aqui, estamos diante de uma miscelânea simbólica, cujas trajetórias de médiuns e adeptos influenciam no cotidiano e nos ritos do Terreiro. Um lugar de festa e alegria, mas, ao mesmo tempo, de tensões. Maiores turbulências advêm do campo ayahuasqueiro, primeiramente, das relações mantidas entre o Terreiro com as lideranças do ICEFLU, que se irritaram com Mainha, após quebra de tabus, entre os quais sua liderança de uma filial daimista, o rompimento com a instituição, o descaso com a farda e a hierarquia, além de ser uma mulher que ‘tira o Daime’ (Figura 05).

O ICEFLU, de acordo com Mainha, é machista, permeando preconceitos concernentes ao papel das mulheres nos Trabalhos e na condução de grupos (MacRae, 1992; Cemin, 2002; Labate 2004). No campo ayahuasqueiro, os conflitos são ampliados no tocante às práticas umbandistas de Jana, envolvendo mediunidade e louvação às entidades; o que não seria bem visto pelo ‘povo do Daime’ (Guimarães, 1992; Goulart, 2004; Alves Júnior, 2007).



Figura 05. Janaína colhendo Jagubes no Império do CAFJ. Foto: *Wagner Lira*.

As relações igualmente são ambíguas diante do contato com novos grupos ayahuasqueiros, mormente, àqueles situados em Alagoas, onde trocas de acusações são constantes (Lira, 2009; 2016). Das tênues relações mantidas entre os novos ayahuasqueiros, detectamos sistemas de dádiva e reciprocidade - nos modelos maussianos (Mauss, 2003) - concernentes à obtenção das plantas que compõem o chá. Identificamos procedimentos peculiares de trocas, acordos, calendários e fidelidades formalizados e ritualizados publicamente, numa complexa lógica simbólica e econômica, que permeia o intercâmbio de ações e palavras.

Neste cenário, os grupos ayahuasqueiros alternativos - entidades minoritárias no campo religioso - elaboraram estratégias para dar continuidade aos Trabalhos com a bebida. O ideal é que os Centros tenham estrutura e responsabilidade perante plantio de folhas e cipós, além da Firmeza necessária para concretizar um Trabalho de Feitio. Labate (2004), ao investigar novas modalidades de uso do chá, elaborou o conceito de 'rede ayahuasqueira' para qualificar os fenômenos deste campo religioso. Esta rede é formal e informalmente estipulada por instituições ayahuasqueiras oficiais, que tendem à regulamentar produção, uso e distribuição do chá por meio de práticas tradicionais elaboradas pelos líderes fundadores das religiões brasileiras. É comum à rede o fluxo de pessoas e substâncias envolvidas nas práticas deste campo de crenças.

Observamos no caso do CAFJ- e noutras novas unidades nordestinas (Lira, 2009; 2016; Bittencourt & Holanda, 2014; Bittencourt, 2015; 2016) - a construção de 'redes paralelas' a esta 'rede ayahuasqueira oficial', onde também notamos o aflorar de um tecido cultural vivo, do qual constatamos efetivo trânsito de sujeitos, plantas, saberes e substâncias. Dentre novos grupos, ainda verificamos concretos fenômenos de regulamentação e controle do uso do enteógeno.

Como a legitimidade dos grupos é atribuída à autossuficiência na produção do chá (LABATE, 2004), aqui redes de reciprocidade também são tecidas. Em campo, constatamos que nestas 'malhas alternativas' permeia uma regra essencial, na qual os grupos que ficam mais próximos uns dos outros auxiliam as 'irmandades vizinhas', conquanto sejam comuns relatos de outras irmandades noutros Estados nordestinos que auxiliam o CAFJ, assim como o CAFJ apóia outros grupos próximos ou distantes do Centro.

Para 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 e vice-versa. Quando um grupo não tem lugar para concretizar um Feitio; a irmandade

‘mais estruturada’ precisa ceder seu espaço para ajudar o Centro necessitado, que pode possuir o material vegetal e não dispor de uma área para preparo do chá.

Porém, segundo Janaína, isso não vem ocorrendo com os grupos alagoanos, tirando poucas exceções. A ‘moeda’ corrente nestes sistemas de dádiva, que almejam interação entre grupos para aquisição do chá, é a palavra dos sujeitos, além do que; como ‘coisa viva’ o ‘Daime exige’ circularidade, respeito e comprometimento.

Quando a reciprocidade da ‘roda’ é rompida, o ‘infrator’ perde sua credibilidade. No histórico do CAFJ foram inúmeros os casos de sujeitos que descumpriram esses sistemas 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 Terreiro continue amparando as pessoas que o procuram em busca de curas de ordem física, psíquica e ou espiritual.

Outras contingências e provações territoriais

Detectamos que os conflitos imanentes ao Terreiro não se restringem às nuances do campo religioso. Mesmo um observador apressado teria percebido a contingência de tensões na 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 entre gringos e adeptos. Relações veladas, porém perpetradas no dia a dia do povo do Terreiro. Segundo relatos, estes conflitos vêm de longas datas, desde o tempo em que Willy trouxe as ‘plantas sagradas’ para o território.

A tensão entre Willy e Jana chegou ao limite com o ‘pouco caso do gringo’ em relação à manutenção das plantas, pois ambos teriam responsabilidades com as mesmas; incumbência assumida por Janaína e seus adeptos, estando Willy a par das carências do Terreiro, mas não se mobilizando para resolvê-las. Foi relatado que Willy iniciou experimentações para obter o chá, esmiuçando os cipós com auxílio de farrageiras e cozinhando-os, junto com as folhas, numa panela de pressão. Janaína questiona estes experimentos, pois, para ela, representam quebras da ‘natividade do chá’. Tensões entre gringos e adeptos vão além da manutenção e do cozimento de ‘plantas sagradas’.

O sistema de irrigação, por muito tempo, prejudicou o Centro, de modo que a água faltava em momentos de precisão, a exemplo dos Feitios ou instantes de irrigação do Reinado das folhas e do Império dos cipós. Janaína é ‘malvista’ pelo Willy por não ‘se render’ à ideia do turismo ayahuasqueiro, além de ser uma crítica dos trabalhos do

Dr. Samuel. Os gringos enxergam os adeptos como ‘fetichistas’, que acreditam nessas ‘bobagens’ de Orixás, interessando-os o lucro e o dinheiro do turismo.

Os locais veem os gringos como ‘sujeitos frios’ e sem compromissos espirituais, pois seriam ‘desafiadores das Forças’, criticando suas práticas de expansionismo dos saberes das substâncias, que quando administradas seriam feitas de ‘má fé’. Os gringos encaram os adeptos como atores que não querem progredir, por considerarem o auxílio da tecnologia como ‘quebra da natividade’.

Outros conflitos emergem dos contatos destes afro-ayahuasqueiros com os habitantes de Japaratinga, em particular, com os moradores da Coruja. Há tempos, a Coruja e o Bacurau vivem situações de embate, envolvendo ‘traficantes’, ‘evangélicos fanáticos’ e alguns ‘meliantes’. Costumam narrar casos de pessoas ‘de fora’, que tentaram invadir a propriedade, no intuito de causarem danos aos patrimônios do Centro, assim como à integridade dos hóspedes do Bacurau.

De início, os ‘traficantes’ ameaçaram as lideranças, pois se incomodaram com os Trabalhos do Terreiro que reabilitaram alguns ‘sujeitos do tráfico’. Os ‘evangélicos fanáticos’, por sua vez, são intolerantes e hostis a ponto de atirarem pedras no Terreiro e incendiarem a mata, que envolve o Bacurau; um costume corriqueiro promovido por sujeitos que acreditam ser o Flor de Jasmim local de ‘bruxaria’, ‘perdição’ e ‘satanismo’. Janaína, apesar dos Trabalhos desenvolvidos no Centro, aparece como figura hostilizada pelos moradores de Japaratinga, onde muitos a acusam de feitiçaria nas vias públicas, comércios e praias da cidade.

Malfeitores tidos como ‘delinquentes’ têm o costume de invadir e depredar o Terreiro. Alguns derrubam as cercas e tantos outros pulam o portão da Casa. Muitos eventos turbulentos afloram no próprio Terreiro, maiormente, estabelecidos por pessoas ‘de fora’. São inúmeros os relatos sobre os ‘de fora’, que chegaram ao território, desconhecendo suas regras, ou fazendo ‘vista grossa’ e fingindo-se de esquecidos.

No tocante aos princípios simbólicos e institucionais, verificamos a existência de requisitos básicos para aceitação dos sujeitos nos Trabalhos e, conseqüentemente, no cotidiano do Terreiro, pois Sessões de Daime são vistas como momentos ideais para que a irmandade veja quem o sujeito é em sua ‘essência interior’ (Lira, 2016).

Para a aceitação, é preciso que o neófito demonstre humildade, respeito e não julgue comportamentos alheios. Casos onde são identificados sentimentos de inveja, ‘olho gordo’, ostentação e preconceito são inviabilizadores do desenvolvimento

espiritual, estando os sujeitos sob suas posses vistos negativamente, evitando-se maiores contatos no nível da convivência e da sociabilidade.

O estranhamento é uma constante no 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’ são estranhos e inconvenientes. Muitos não pertencem ao mesmo *hábitus*, nem compactuam das crenças nas entidades. São vistos como ‘incrédulos’ e ‘ateus’. Quando ricos, são acusados de praticarem ‘bruxarias’ em prol do sucesso. Quando pobres, são considerados ‘ignorantes’ e que nada sabem sobre o Daime, pois passam pelas ‘plantas sagradas’ e pelos Pontos sem se aterem às representações sacras inscritas nos espaços.

Os ‘de fora’ – ricos ou pobres - são aceitos quando demonstram interesse na vida espírita, procurando entender os fenômenos, aprofundando-se nos saberes sagrados, por meio da convivência na irmandade; só concretizada após demonstração de fé na ‘Força do Daime’. Todos ‘de fora’ se estranham ao chegarem ao local, onde encontram uma vastidão de Mata Atlântica, num espaço peculiar, do qual emergem práticas religiosas ‘exóticas’ ministradas por uma jovem negra e ‘mulher de gringo’.

É neste espaço que ‘proveitadores’ tentam interferir, procurando ditar regras e tomar à frente de um lugar que, para eles, estaria abandonado e sem visão progressiva das coisas. Ocorre que Janaína tem proteção das entidades e do seu Batalhão, todavia constatamos que a vivência diária no território represente uma labuta constante, num ‘paraíso natural’ cercado por obstáculos físicos, sociais e espirituais enfrentados pelos adeptos. Aqui, nenhum dia é igual ao outro, restando-os a especulação sobre o que o acaso lhes reserva para o dia de amanhã.

Referências

ALVES JÚNIOR, Antônio Marques. 2007. *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria Cecília de Souza. 1994. “Introdução”. In: ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria Cecília de Souza. (eds.): *Saúde e Doença: Um olhar antropológico*, pp.11-39. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz.

BITTENCOURT, Miguel Colaço & HOLANDA, Lucas Wanderley. 2014. *A Cura Espiritual Panteísta Ayahuasqueira, um ato de conversão e pertencimento religioso*. Trabalho apresentado na “29ª Reunião Brasileira de Antropologia”, Natal-RN.

BITTENCOURT, Miguel Colaço. 2015. *O nascimento do panteísmo ayahuasqueiro e os seus processos de cura*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

BITTENCOURT, Miguel Colaço. 2016. *A divinização e a enteógenia das plantas: uma introdução para o campo drogas/cultura*. Revista REIA/UFPE, Volume 03, Número 02: pp.162-197.

CANGUILHEM, Georges. 1979. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Editora Forense–Universitária.

CEMIN, Arneide Bandeira. 2002. “Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas”. In: LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO Wladimir Sena (eds.): *O uso ritual da ayahuasca*, pp.347-382. Campinas: Editora Mercado das Letras.

COHEN, Sidney. 1968. *A droga alucinante: História do LSD*. Lisboa: Editora Livros do Brasil.

COUTO, Fernando de La Rocque. 1989. *Santos e xamãs*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Brasília: Universidade de Brasília.

COUTO, Fernando de La Rocque. 2002. “Santo Daime: rito da ordem”. In: LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO Wladimir Sena (eds.): *O uso ritual da ayahuasca*, pp. 385-412. Campinas: Editora Mercado das Letras.

DOUGLAS, Mary. 2012. *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva.

ESCOBAR, José Arturo Costa. 2012. *Ayahuasca e Saúde: Efeitos de uma Bebida Sacramental Psicoativa na Saúde Mental de Religiosos Ayahuasqueiros*. Tese (Doutorado em Psicologia Cognitiva). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

GÓIS DANTAS, Beatriz. 1988. *Vovó Nagô e Papai Branco: Uso e Abuso da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Graal.

GOULART, Sandra Lúcia. 2004. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. 1992. *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

HOFMANN, Albert; GORDON-WASSON, Robert & RUCK, Carl. 1980. *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. México: Fondo de Cultura Económica.

LABATE, Beatriz Caiuby. 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Editora Mercado das Letras.

LAPLANTINE, François & RABERYON, Paul-Louis. 1989. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Editora Brasiliense.

LAPLANTINE, François. 2010. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967a. “A eficácia simbólica”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (eds.): *Antropologia Estrutural*, pp.215-236. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967b. “O feiticeiro e sua magia”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (eds.): *Antropologia Estrutural*, pp.193-213. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

LIRA, Wagner Lins. 2009. *Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: Uma etnografia ayahuasqueira nordestina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

LIRA, Wagner Lins. 2016. *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*. Tese (Doutorado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva”. 2003. In: MAUSS, Marcel (eds.): *Marcel Mauss: Antropologia e sociologia*, pp.183-294. São Paulo: Editora Cosac & Naify.

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

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueiroa. 2002. *Quando a busca de religião e saúde se entrecruzam: um estudo de caso*. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 01, volume 13: pp. 75-90.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. 1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da USP.

ORTIZ, Renato. 1978. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Editora Vozes.

ORTIZ, Renato. 1980. *Consciência Fragmentada: Ensaios de Cultura Popular e Religião*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense.

OTTO, Rudolf. (1985). *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista.

PELÁEZ, Maria Cristina. 1994. *No mundo se cura tudo: Interpretações sobre a “Cura Espiritual” no Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.