

***“Entre Plantas, Curadores e Entidades”*: o Modelo Terapêutico do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim**

***“Between Plants, Curators and Entities”*: The Therapeutic Model of the ‘Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim’**

*Wagner Lins Lira¹ 

Resumo

Neste artigo elencamos as particularidades terapêuticas do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim; irmandade religiosa sobre a qual nos dedicamos à exposição etnográfica dos fenômenos relativos ao estabelecimento da saúde e ao tratamento de doenças. Isto posto, buscamos descrever os casos observados em campo, assim como explicar as narrativas dos curadores da Casa. Em conclusão, aludimos que a eficácia das terapias locais repousa no protagonismo de curadores, pacientes e entidades em complexas interações, tanto para a aquisição da saúde, quanto para o expurgo de doenças e outros infortúnios capazes de intervir nas vidas dos sujeitos assistidos pelo Centro.

Palavras-chave: Plantas de Poder. Ayahuasca. Rituais. Terapias.

Abstract

In this article we describe the therapeutic particularities from the Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim; religious group about which we dedicate the ethnographic presentation of the phenomena related to the establishment of health and the treatment of diseases. For such, we describe the cases observed in the field, as well of the narratives of the Center's curators. In conclusion, we detect that the effectiveness of local therapies is associated with the role of healers, patients and entities in complex interactions for the acquisition of health and to expel diseases and other problems in the lives of people assisted by the Center.

Keywords: Power Plants. Ayahuasca. Rituals. Therapies.

¹ Universidade Federal Rural de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial (PPGADT/UFRPE, Recife, PE, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5174-980X>.

Introdução

Recentes estudos têm demonstrado as conexões entre o uso da ayahuasca² e o tratamento da saúde (LABATE; BOUSO, 2011; SANTOS, 2013; SCHMID, 2011). Análises reveladoras de encadeamentos curativos condicionados por modelos de terapia respaldados em antigas e novas tradições sob a égide de religiões e práticas de cura, a priori, emergentes em países da América Latina, expandindo-se para todo o mundo (HABER, 2011; HANEGRAAF, 2011; MENOZZI, 2011; PRADES, 2011).

Nos povos ameríndios observamos o consumo da ayahuasca – e de outras “plantas de poder”³ – voltado à expansão da consciência devido ao seu caráter agregador de cosmologias e visões de mundo (ARHEM, 1981; LAGROU, 1991; LANGDON, 1994; MENDES, 1991; NARANJO, 1983). Saberes que fazem parte do repertório cultural de “caboclos vegetalista” na Amazônia Peruana (LABATE, 2011; LUNA, 1986; MOURE, 2005; RIOS, 1972, 1973;), enquanto novos grupos promovem, neste mesmo espaço geográfico, tratamentos para doenças complexas, sobretudo as “toxicomanias” (LIRA, 2018; MABIT, 2002; RICCIARDI, 2013).

No caso brasileiro, os saberes da ayahuasca conduziram à formação de religiões, a exemplo do Santo Daime⁴, da Barquinha⁵ e da União do Vegetal⁶; instituições detentoras de peculiares modelos terapêuticos (ARAÚJO, 1999; GROISMAN, 1991; MERCANTE, 2006; PELÁEZ, 1994; RICCIARDI, 2008; ROSE, 2005). Terapias revestidas de caráter religioso e ritualístico, aliás, condição inerente à legalidade da bebida no Brasil, cujos grupos se resguardam quanto a não associação de suas práticas enquanto “curandeirísticas” (GOULART, 2004; RICCIARDI, 2008).

Os Centros tradicionais refutam a noção de “cura milagrosa”, trazendo o protagonismo do paciente para o sucesso ou insucesso dos tratamentos. Ao indivíduo é facultada a responsabilidade de sua condição corporal, psíquica e espiritual (LIRA, 2009, 2016; LIRA; MEDEIROS, 2017). Aqui, tradições indígenas, vegetalista e africanas são incorporadas no estabelecimento de sistemas ecléticos balizados pelo diálogo entre concepções do catolicismo rural, do esoterismo europeu e do espiritismo kardecista (GOULART, 2004; LABATE, 2004; MACRAE, 1992).

² Em quéchua a palavra ayahuasca tem vários significados, podendo ser traduzida pelas expressões: vinho das almas, liana dos espíritos ou cipó dos mortos. Refere-se à bebida derivada da decoção de duas plantas amazônicas: o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas da *Psychotria viridis*. O poder visionário da infusão repousa em seus princípios ativos, a exemplo dos alcalóides: harmina, harmalina e dimetiltryptamina. Sobre o uso da ayahuasca em contextos indigenistas e vegetalista acessar: Rios (1972, 1973), Naranjo (1983), Luna (1986) e Langdon (1994).

³ Refere-se às plantas com propriedades visionárias e que, após seu consumo, apresentam aos sujeitos elementos do plano metafísico. “Plantas professoras” na medida em que demonstram novas perspectivas e formas de ver, sentir e lidar com o mundo. Componentes enteógenos por “estimularem a divindade no interior dos sujeitos”. Informações adicionais constam em: Arhem (1981), Lagrou (1991), Mabit (2002), Moure (2005) e Lira (2018).

⁴ Primeira religião fundada no Acre pelo maranhense Raimundo Irineu Serra na década de 1930. Após falecimento do Mestre Irineu outros grupos surgiram, como é o caso da “Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo” (ICEFLU), que contribuiu para a expansão dos cultos conhecidos por “Santo Daime”. Pormenores disponíveis em: Silva (1983), MacRae (1992), Cemin (2002), Goulart (2004), Moreira e MacRae (2011).

⁵ Religião fundada no Acre, na década de 1940 por outro maranhense - Daniel Pereira de Matos - sendo orientada por práticas xamânicas e afro-brasileiras. Informações acerca da “Barquinha” constam em: Araújo (1999), Oliveira (2002), Paskoali (2002), Frenopoulo (2005) e Mercante (2006).

⁶ O “Centro Espírita Beneficente União do Vegetal” (CEBUDV) representa outra religião brasileira, que foi fundada em Rondônia, na década de 1960, pelo baiano José Gabriel da Costa. Para maiores esclarecimentos acessar: Andrade (1995), Brissac (1999) e Ricciardi (2008).

Por outro lado, em “unidades dissidentes”⁷ averiguamos amplos esforços a favor da cura e do tratamento de infortunados, mesmo os novos grupos situando-se em “posição liminar” no campo religioso⁸ (GOMES, 2011; LIRA, 2009, 2016; MERCANTE, 2013). Deste campo, surge o Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim (CAFJ); nova irmandade situada em Japaratinga (AL) a desenvolver, desde o ano de 2010⁹, cerimoniais com a ayahuasca ministrada num sistema simbólico orientado por concepções daimistas e umbandistas (Figura 1).

Figura 1 – A mata e o mar vistos da sede do CAFJ.



Foto: Wagner Lira

O grupo é liderado pela mãe de santo Janaína que cultua a “Linha da Umbandaime”, estando suas práticas – por ela identificadas – enquanto “afro-ayahuasqueiras”, inclusive, o próprio lugar é reconhecido pelos adeptos enquanto um “Terreiro afro-ayahuasqueiro” (LIRA, 2016; LIRA; MEDEIROS, 2017; LIRA; FERREIRA, 2018). A partir de relatos, observações de campo e interações – comuns ao exercício etnográfico¹⁰ – constatamos as dinâmicas religiosas na localidade respaldarem o tratamento das patologias em seu âmago físico, psíquico e metafísico.

Os interlocutores indicam ser o CAFJ uma “UPA do Astral”, porque no Terreiro são inúmeros os relatos de casos assistidos por curadores e entidades. Demonstraremos as particularidades terapêuticas do Flor de Jasmim sob a perspectiva de seus curadores –

⁷ Dissidentes são novas irmandades, cujas lideranças romperam com os grupos tradicionais, dando continuidade aos Trabalhos com o chá, seguindo, ou não, os preceitos das doutrinas de origem. Pormenores disponíveis em: Labate (2004) e Lira (2009, 2016).

⁸ Goulart (2004) e Labate (2004) observaram os conflitos imanentes a este campo religioso, do qual as divergências são condicionadas por princípios de “tradicionalidade” e “pureza” e que são estipulados a partir da proximidade ou do afastamento dos grupos em relação às “doutrinas oficiais”.

⁹ O CAFJ representa uma dissidência do ICEFLU; instituição da qual Janaína era filiada, chegando a receber autorização para abrir um Centro no ano de 2007 em Japaratinga. Contudo, várias discordâncias da nova irmandade com a sede Central fizeram com que Janaína rompesse com o ICEFLU em 2010, inaugurando um novo grupo por ela intitulado: “Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim”. Maiores esclarecimentos foram trazidos por: Lira (2016), Lira e Medeiros (2017).

¹⁰ Os dados discutidos neste trabalho foram elencados durante pesquisas etnográficas no CAFJ - ao longo de 09 meses - dentre os anos de 2013 e 2014. Detalhes sobre o trabalho de campo, incluindo a observação participante, os processos de negociação e aceitação da pesquisa no território, assim como as entrevistas, o tratamento e a análise dos dados foram trazidos por: Lira (2016), Lira e Medeiros (2017), Lira e Ferreira (2018).

em especial da Janaína¹¹ e do Seu Lima¹² – sujeitos com trajetórias biográficas compostas por eventos turbulentos condizentes a distúrbios orgânicos, psíquicos e espirituais, porém superados com o auxílio do Daime¹³, de outras plantas e “entes auxiliares” reconhecidos na forma de Santos, Orixás, Caboclos e Pretos Velhos.

Seres relevantes para a terapêutica da Casa, a qual faculta os quadros de melhora ou piora à vontade do sujeito, que, primeiro, precisa aceitar mudanças no estilo de vida para “fazer sentir” o poder da ayahuasca e das entidades no corpo suplicante. Corpo apresentado como Aparelho por seu “poder de recepção e irradiação de energias cósmicas”. Por este ângulo, os Aparelhos vão se ajustando aos padrões morais fabulados no Terreiro e reatualizados nos “Trabalhos¹⁴ da Casa” e na vida das pessoas, ao narrarem os eventos a partir de uma ininterrupta batalha por cura e proteção contra forças perniciosas manifestas em pensamentos, substâncias e hábitos indevidos, justamente, por “estarem a serviço de energias contrárias à evolução do espírito”.

As Moléstias e Suas Origens

No CAFJ os adeptos acreditam estarem encarnados no plano terrestre para o aprimoramento do espírito, aliás, condição só alcançada por contínuas curas atingidas na vida material em completude com a espiritualidade. Os Seres Humanos são imperfeitos, quando equiparados aos “seres astrais da Casa”¹⁵. Por ser imperfeita a natureza humana é falível, cabendo àqueles “mais esclarecidos” errar menos a partir de um saber obtido em face do contato com o Daime, com os “seres benfeitores”, com os curadores e com os outros pacientes em tratamento no Terreiro.

O objetivo das pessoas daqui é o de atingir o “temperamento necessário às suas existências”. A ayahuasca, os curadores e os seres astrais lhes mostram o segredo da vida, “repousando nas coisas simples”. Para tal, os sujeitos cumprem a obrigação de “manter-se temperados”. Seguindo este raciocínio, para Seu Lima:

A comida se tiver sem o tempero fica ruim. O tempero é o segredo do corpo. O tempero do corpo é o tempero da pessoa e o tempero da vida é o tempero do Astral; é tudo uma coisa só. E a gente toma Daime 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 [risos]. Tudo é clarividência que o Daime mostra. E o espermatozóide; ele num é a fonte da vida? Se contaminar o espermatozóide lascou porque tá tudo no DNA. Sua bondade ou sua ruindade tá marcada no seu DNA.

Concepções fundamentadas em conceitos morais e biomédicos balizados à lei do retorno, de modo que males e “coisas boas” retornam às vidas das pessoas por conta de suas ações. Por conseguinte, muitas doenças são reputadas à “falta de

¹¹ 41 anos, reside em Japaratinga (AL), consagra ayahuasca há 18 anos. Liderança e curadora no CAFJ.

¹² 66 anos, sem residência fixa, consagra ayahuasca há 31 anos. Curador no CAFJ.

¹³ Denominação atribuída à bebida ayahuasca pelas vertentes daimistas que consideram o “chá do Santo Daime” um sacramento.

¹⁴ Cemin (2002) averiguou a noção daimista de Trabalho, quando os rituais são destinados à totalidade do Ser Humano, pois giram em torno das Mirações, que fazem emergir conteúdos moralizantes e espiritualistas, cujas “forças Trabalham para a melhoria dos Aparelhos”.

¹⁵ O Terreiro cultua Orixás, Caboclos, Pretos Velhos e Santos Católicos. Cada entidade é representada por um oratório, havendo Pontos destinados a Iemanjá, Ogum, Oxum, Iansã, Xangô, Oxalá, Caboclos, Pretos-Velhos e São Miguel Arcanjo. Detalhes constam em: Lira (2016), Lira e Medeiros (2017).

consciência da humanidade”. O controle das funções orgânicas está associado ao “controle da mente”. A este respeito, Seu Lima nos alerta:

Todas essas coisa a medicina num diz porque a medicina dos homi é mentirosa! A medicina da floresta é verdadeira. Mostra clarividência. 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 vai tudo pros órgão. Quem cria essas doença é a gente! Isso num foi escola nenhuma que me ensinou. Aprendi na fonte e descubri que quem controla o corpo é a mente e é preciso ser forte pra controlar a mente! Mas aí o povo num controla a mente e fica doente, fraco, com depressão. Não controla os hábito que faz na vida e vai sofrendo, porque num sabe que sua condição tem a ver com as coisa que faz de errado ou de certo na vida. Tudo vorta pra gente. De bom ou de ruim, mas tudo vorta.

Boltanski (1989) averiguou o distanciamento entre saberes biomédicos e populares, tendo em vista as tênues relações estabelecidas entre as classes sociais no Ocidente moderno. Aquém do afastamento dos saberes do povo foi essencial à legitimidade biomédica o monopólio de símbolos, conceitos, técnicas e outras linguagens distantes do público leigo alocado em classes subalternizadas e possuidoras de outras formas de sentir, interpretar e representar, não apenas o corpo, mas as doenças e as formas de prevenção e tratamentos.

Por seu turno, Laplantine e Rabeyron (1989) – ao estudarem rituais de cura – refletiram sobre a relevância dos dramas e das performances de pacientes e curadores ao reatualizarem representações de saúde e doença; conceitos culturalmente erigidos e reafirmados nos cerimoniais. O contato entre paciente e curador exprime “forma eficaz de acessar o passado mítico e subjetivo, do qual a origem das moléstias pode ser localizada, antes do tratamento dos males” (LAPLANTINE; RABEYRON, 1989, p. 76).

A partir do acesso aos eventos de tempos passados, os sujeitos reatualizam as concepções de normalidade e anormalidade, visto que os curandeiros elucidam fatos ocultos sem abrir mão das concepções biomédicas, religiosas e morais. Apesar do “monopólio biomédico”, os saberes populares não foram – segundo Medeiros (2002) – totalmente superados, justamente, por revelarem ao infortunado coisas não ditas pelo saber oficial. Neste caso, os “conceitos peritos” são revisitados e instigados por medicinas populares a estimularem modelos hábeis a explicações e atuações nos fenômenos patológicos.

Para os adeptos do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim, sintomas corporais representam sinais de “patologias astrais” e precisam ser sanadas com o “aflorar da mediunidade do paciente”. Como veremos a seguir, o modelo terapêutico do Terreiro faculta a pacientes e curadores um “poder clarividente”, permitindo-lhes detectar e curar infortúnios combatidos para além dos planos materiais.

As Terapias da Mata

No CAFJ acompanhamos os atendimentos exercidos por Janaína e outros curadores. Logo observamos o fluxo de pacientes advindos da “Comunidade da

Coruja¹⁶, pois muitos moradores da localidade frequentam o CAFJ na busca por tratamentos e conselhos. De acordo com a Janaína:

Dependendo da doença; ferimento, inflamação e pancada eu trato com plantinhas daqui do Terreiro. Aqui chega muita gente com problema de ferida e que num consegue cicatrizar. Têm algumas planta que eu vejo na Força e fico estudando. Aí eu tomo um Daime e pergunto: “meu Deus. Como é que eu vou cuidar?”; e vem na Força de botar as planta. Eu faço uma pasta, uma pomada e boto pra cozinhar junto com um pouquinho de Daime. Nos remédio, eu sempre uso o Daime. Eu ouço uma voz dizendo na Força. Aí eu vou pro Ponto dos Caboclo e dos Preto-Velho e depois, que tomo o Daime eu fico deitada. Aí quando é pra saber o que fazer eu recebo a mensagem de uma voz séria dizem que é pra eu tratar sem medo e que aquilo pode ter sido uma flechada. E nessas experiência a voz me aconselha a usar plantas.

No Terreiro, algumas doenças são tidas como: “resultado de ações e intenções de seres maléficos”. A esse respeito, um dos casos significativos é o do paciente “Preto-Velho”¹⁷. Morador da Comunidade da Coruja e com 76 anos, o doente tinha um ferimento na perna direita e que afirmava não conseguir cicatrizar. A pústula – a partir do “diagnóstico” de Janaína – era decorrente de um “trabalho de bruxaria” lançado contra o paciente. Para tratar da ferida foram necessários Trabalhos com o Daime, muitas conversas, além da aplicação de remédios produzidos sob comando dos Guias.

Preto-Velho passou a frequentar o Centro durante 03 meses – em escala de dia sim e dia não – para Janaína refazer seus curativos. Ele se dizia melhor após algumas Sessões com o Daime e das aplicações da pomada. Antes de ser atendido no Terreiro, o paciente afirmou ter solicitado ajuda em benzedeiras, mães de santo e médicos, frequentando – já há alguns anos – a Igreja Assembleia de Deus sem encontrar solução para o caso, aliás, julgado incurável por todas as agências acessadas pelo paciente neste amplo itinerário terapêutico. Contudo, para Janaína:

Desde o mês passado [Julho/2014] eu tou tratano desse veio, que tinha uma ferida na perna e que cabia meu dedo dentro, mas num cicatrizava de jeito nenhum! E sarou. Depois de muito conversar com ele e com as entidade eu descobri que foi uma flechada que ele recebeu de um trabalho de bruxaria, que fizeram. Porque ele foi bulir no que tava quieto! Foi mexer com energia errada de magia negra; nada a ver. Eu vi tudo isso na Força e pelas coisa que ele me contou das coisa feia que fez no passado... Então fiz uma reza, botei pomada que eu faço com as planta daqui e junto com um pouquinho de Daime que cicatriza melhor. Nesse mês mermo [Agosto/2014] ele veio curado e é outro paciente que tá indo muito bem.

Nestes termos, o paciente foi convidado a participar dos Trabalhos no Terreiro, antes de Janaína solicitar as instruções das entidades. No Ponto dos Caboclos e Pretos-

¹⁶ Em Japaratinga, o Terreiro fica próximo à Comunidade da Coruja reconhecida como local carente e necessitado. Noutros trabalhos, Lira (2016), Lira e Medeiros (2017), Lira e Ferreira (2018) descreveram a importância social do Centro para esta comunidade, uma vez a procura dos moradores para tratar doenças e outras formas de assistência.

¹⁷ Em campo, acompanhamos os procedimentos deste paciente, todavia suas falas não puderam ser registradas, uma vez sua recusa em participar de entrevistas. Mesmo sem os relatos do doente recebemos autorização de curadores e entidades para descrevermos o caso, desde que mudássemos seu nome. Convém ressaltar que todos os depoimentos tratados nesta e noutras publicações foram autorizados pelos curadores, quando, muitas vezes, estavam incorporados por seus Guias no decorrer das entrevistas. Outras informações acessíveis em: Lira (2016), Lira e Medeiros (2017), Lira e Ferreira (2018).

Velhos ela teve uma revelação, recebendo durante a “Miração”¹⁸ os ingredientes para produzir o remédio (Figura 2). No decurso do tratamento Preto Velho passou a fazer os curativos em casa, indo ao CAFJ na busca por pomadas e bânções.

Figura 2 – O Ponto dos Caboclos e Pretos-Velhos no CAFJ.



Foto: Wagner Lira.

Janaína rememorou o caso de sua esposa adoentada. Quando procurada pelo paciente na busca de ajuda para a mulher, a mãe de santo declarou ter recebido instruções para não a auxiliar agora, mesmo porque as recomendações indicavam a resolução do caso apenas pela “Corrente de Omolu”; uma “falange espiritual” com a qual Janaína não sabia lidar. Em suas palavras:

Agora fiquei pensando em tratar da mulé dele, que ela tem uma doença que estoura as mão e os pé! Eu tou mandano um remédio pra ela, que ele ainda não trouxe ela aqui. Mas toda vez que eu penso em cuidar dela a resposta é negativa. Ainda não é o momento. No caso dela tem que fazer um Trabalho pra Omolu mai eu num sou por dentro da Corrente de Omolu e eu tenho que chamar alguma pessoa pra vim aqui me auxiliar porque a pessoa também não vai tá mexendo onde não tem permissão.

O modelo terapêutico do CAFJ assemelha-se às consultas homeopáticas descritas por Laplantine (2010), onde encontramos a solicitação de curadores e entidades para o paciente falar sobre sua situação. Só assim, os curadores tornam-se capazes de compreender, desde a origem até a dinâmica do infortúnio. Ouvindo e observando o paciente o curador e seus Guias apreendem o significado das fases e dos períodos, intervindo junto ao doente no ciclo das enfermidades, prevendo complicações e transformações. As consultas no Terreiro nos fazem ponderar sobre as dinâmicas envoltas no ato de adoecer e tratar, escutando-se a história do paciente para elaborar: “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).

¹⁸ Como o êxtase é denominado por daimistas, representando um “*transe de excorporação*”, pois creem que “*a alma sai do corpo em Projeção Astral*” após consagração do Santo Daime. Conquanto, no Terreiro percebamos as relações dialógicas nutridas entre a Miração e a Incorporação.

Em campo, infortúnios são associados à desarmonia do homem com o universo, estando cura e tratamento atrelados à *“manutenção do equilíbrio cósmico”*. Os atendimentos exercidos fazem parte daquilo classificado por Laplantine e Rabeyron (1989) de *“sociomedicina”*, ou seja, elementos das culturas populares que, primeiramente, vislumbram a doença como agente nocivo, porém atrelado à relação disfuncional nutrida entre sujeitos e os seus meios sociais e espirituais. No CAFJ, os estados patológicos são remetidos às ações dos suplicantes em razão das enfermidades partirem de possíveis *“transgressões”*.

No Terreiro, ao surgir alguma doença ela não é tida como anomalia a ser contida, representando uma mensagem corporal e mística. Nas *“medicinas paramédicas”*, lembra-nos Laplantine e Rabeyron (1989), a doença aflora na forma de fenômenos enriquecedores de significado, tendo os remédios das tradições populares propósitos pragmáticos e simbólicos na condução do reequilíbrio do doente no decurso de estímulos orgânicos, mentais e espirituais.

Por outro lado, os curadores da Casa, enquanto acolhem e tratam suplicantes, são tratados e acolhidos pelo Daime. São vistos como *“pacientes que auxiliam outros pacientes no exercício da mediunidade”*. Por isso, os esforços dos sujeitos para descoberta das origens das doenças, dado que a precaução se relaciona ao compromisso dos adeptos com a verdade, primeiramente humana e, secundariamente orgânica, psíquica e cosmológica. Condições imanentes à *“revelação de si”*.

No Centro, os sujeitos afirmam não abrir mão das medicinas da floresta, que os estimulam a serem *“médicos e psicólogos de si”*, induzindo o paciente à reflexão acerca dos caminhos para o alcance da cura e da manutenção da saúde. Neste sentido, percebemos uma exaltação às coisas da vida, da natureza, dos encantados e das substâncias naturais.

O Abuso e a Dependência em Substâncias Psicoativas

Do mesmo modo, no Flor de Jasmim nos deparamos com terapias voltadas ao tratamento de toxicomanias, apesar da Janaína reiterar que o Centro não possui *“estruturas adequadas”* para atendimento de usuários de drogas em condição de abuso e dependência. Todavia, ela demonstra fazer o possível para cumprir com sua *“missão de curadora”*. Ao ser aceito no Terreiro o *“paciente intoxicado por substâncias químicas”* fica por um tempo – de 3 a 6 meses – na irmandade para *“desintoxicação”*. Nesta estadia¹⁹, ele participa de Trabalhos com defumações, banhos, passes e recomendações dadas por Janaína e outros curadores, estando ou não *“Aparelhados”*²⁰.

Adeptos e curadores compactuam da representação biomédica do dependente químico enquanto *“um doente”*, além de ser *“um pecador”*. O abuso e a dependência são considerados – ao mesmo tempo – *“doenças do excesso”* do uso de substâncias e *“da falta”* de expectativa, amizade, compreensão e bons sentimentos, aliás, fatores *“de risco”* para o desenvolvimento da patologia. Ao seu modo, o grupo estabelece um esquema de classificações substanciais conduzido por noções de pureza e impureza a depender da presença ou da ausência da *“química”* nos produtos consumidos.

¹⁹ Sujeitos que precisam de internamento no Centro, a depender da situação financeira, contribuem mensalmente com uma taxa de R\$ 120,00, fora o fato de cooperarem para a manutenção das estruturas locais. *“Pacientes menos abastados”* ficam responsáveis apenas por contribuir com os trabalhos braçais, auxiliando Janaína a cuidar do Terreiro.

²⁰ Refere-se ao *“recebimento mediúnico de entidades”* pelos curadores durante transes de incorporação, quando dão conselhos e passes nos pacientes.

A terapêutica promove performances exercidas por curadores, pacientes e seres astrais no decorrer dos Trabalhos de desobsessão e desintoxicação²¹. Faz parte do tratamento a administração de rapés e extratos homeopáticos, enquanto o tabaco é consumido frequentemente. No que concerne ao tratamento de toxicomanias, Janaína declara:

Pra receber viciado aqui é um processo! A primeira exigência que eu faço é que a pessoa passe alguns meses aqui para desintoxicar e ficar abstinentemente da substância e consagre a ayahuasca depois de um bom tempo. 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 são influenciada por eles né? Aí na Missa desobsedia o Aparelho e encaminha os sofredor. Também é preciso passar uns tempo aqui no Centro. Participa da Missa, trabaia no roçado; na enxada, faz oração, canta e depois fai um Trabalho do Fogo, que é pra se curar. É muito difícil porque tem uns que querem e outros que não querem. Já teve viciado que ficou aqui 03, 04 mês direto. Se dentro de 03 mês eu num ver resultado, então tchau! Eu sou uma zeladora. Como é que eu vou zelar por quem num quer ser zelado? Eu só dou a cura a quem merece, quem num merece eu num quero saber, mai aí eu ajudei. Num quis ajuda? Sai fora! Porque eu tiro a dedicação do meu lar para mostrar pro paciente o outro lado. Então se num quiser ajuda eu vou fazer o quê? Isso é uma coisa muito séria. Mas se quiser, a gente tem toda condição de ajudar.

Destarte, o paciente precisa manter-se abstermido das “drogas problemáticas”. Caso utilize substâncias indevidas, o usuário é “convidado a se retirar”, encerrando o tratamento. Aos pacientes intoxicados é aconselhado trabalhos braçais e alimentação balanceada (LIRA, 2016; LIRA; MEDEIROS, 2017).

Os processos de desintoxicação levam 45 dias sem o uso de substâncias²². Após esse tempo, o sujeito estaria “com o Aparelho preparado para receber o Daimé”. Durante os dias de reclusão, o paciente mora no Terreiro, alojando-se no quarto dos hóspedes (Figura 3). No CAFJ, ele fica encarregado de rezar, se concentrar e trabalhar, cuidando dos roçados, limpando o templo (Figura 4), colhendo lenhas, arando a terra, fazendo artesanato (Figura 5), exercitando-se no *slackline* (Figura 6), enfim, curadores, adeptos e entidades sempre sugerem ocupações ao “paciente internado”.

Figura 3 – O quarto dos hóspedes no CAFJ



Foto: Wagner Lira.

²¹ Uma vez que entidades e curadores diagnosticam “situações carregadas” nos pacientes lhes é recomendado banhos, passes e ingestão de extratos vegetais para “limpeza do corpo”.

²² Durante a reclusão do paciente intoxicado apenas é tolerado o uso do tabaco.

Figura 4 – O Templo do CAFJ.

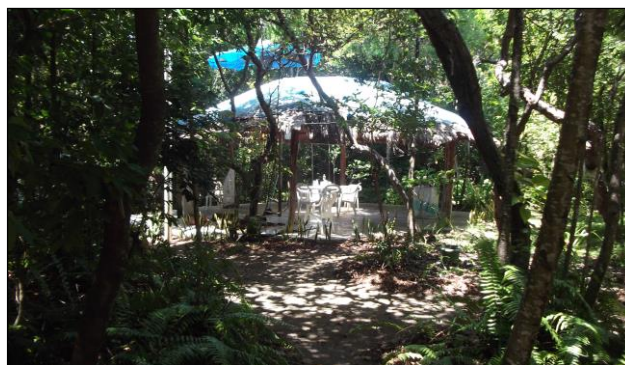


Foto: Wagner Lira.

Figura 5 – Peças de artesanato feitas pelos pacientes no CAFJ.



Fotos: Wagner Lira.

Figura 6 – Adeptos no CAFJ exercitando-se no slackline.



Foto: Wagner Lira.

Lira (2016), Lira e Medeiros (2017), Lira e Ferreira (2018) sinalizam para o fato do modelo terapêutico do Flor de Jasmim buscar incluir os familiares e os amigos do paciente no decorrer dos processos de cura, até porque a “*eficácia da terapia*” não repousa apenas no uso da ayahuasca, partindo da “*vontade do sujeito de mudar*”. O paciente mantém-se vigilante, evitando tentações e recaídas.

Em campo, nos deparamos com uma relação dialética, englobando o Aparelho e suas conexões com a sociedade e o universo. Dialogicamente, o modelo terapêutico do CAFJ estimula no paciente uma “*autocura*”, justamente, por cuidá-lo em sua integridade. Além disso, os curadores são detentores de “*poderes extra-sensoriais*”, de forma que as Mirações e as entidades lhes capacitam a detectar e sanar distúrbios. Aqui, não podemos ignorar as trocas simbólicas envolvidas na cura, estando os intercâmbios de ideias, substâncias e palavras presentes como elementos essenciais às terapias da mata.

Dialogias no Terreiro do Flor de Jasmim

As retóricas comuns às curas religiosas foram analisadas por Csordas (2008), ao detectar o “poder transformacional” exercido pelas culturas nos corpos em tratamento místico. “Encadeamentos pedagógicos”, quando ensinam o desditoso a conviver com estados desordenados, fazendo com que seja acolhido integralmente.

Na perspectiva de Csordas (2008) passamos a compreender a lógica dos fenômenos da cura narrados por curadores e adeptos do CAFJ, remetendo o recobro da saúde a um “*contínuo processo existencial*”. Em contrapartida, no Terreiro – paralelo aos motivos e causas biomédicas – coexistem fundamentos místicos e morais no fomento de realidades propulsoras de êxtase e saúde.

Seguindo Csordas (2008), indicamos ser o Daime um mecanismo técnico e sagrado para “persuasão dos fiéis”, pois revela ao indivíduo as interrelações existentes entre seu corpo e o universo. Os corpos em sofrimento durante cerimoniais de cura – na perspectiva de Csordas (2008) – requerem experiências ontológicas de fusão do ego com a totalidade, à semelhança dos estados contemplativos induzidos pela Miração.

A estética imagética experienciada após o consumo do chá traz à tona elementos e sentimentos ocultos aos pacientes e que – nos termos de Csordas (2008) – corporificam-se, trazendo novas possibilidades e compreensões expressas no ritual. Produção visionária “*emanada por Deus e outros seres ao seu comando*”, cujos poderes são sentidos no corpo do adepto. Um corpo “*experimentado de outra maneira*”.

Os eventos de transformação são abordados por Csordas (2008) sob o prisma da mudança nas visões de mundo dos sujeitos inseridos em sistemas religiosos, onde cura e evolução espiritual estão imbricados. As práticas curativas possuem caráter holístico na condução dos adeptos à boa saúde. Quem sofre, logo é apoiado num movimento sucessivo de reafirmação de valores comunitários, os quais destinam à transformação e à reorganização da antiga condição de pessoa (CSORDAS, 2008).

Csordas (2008) não esquece das motivações e predisposição dos sujeitos para a mudança; fenômeno no CAFJ representado pela “*vontade do paciente em se ajudar*”. A cura aguça no organismo “*processos endógenos*” no estímulo do autoconhecimento, gestando modificações orgânicas e psíquicas no decorrer de performances, metáforas e imagens; “*elementos exógenos*” inerentes à retórica mística (CSORDAS, 2008).

No Terreiro do Flor de Jasmim observamos a terapia se iniciar por meio da fala (do paciente e do curador) e da escuta (de ambas as partes, porém quem mais ouve neste momento é o curador). Na sequência, vem a identificação dos distúrbios. Na “*força da ayahuasca*”, o curador observa o paciente a partir do vislumbre de semblantes e auras. Ele analisa a vida do infortunado, incluindo erros, excessos ou faltas, pois o Daime e os seres astrais “*mostram se o Aparelho é equilibrado ou não*”.

Após a experiência visionária a terapia continua, entretanto a fala fique por conta do terapeuta, especialmente, da Janaína, destinando ao paciente conselhos e recomendações. Ocasão na qual o paciente fala pouco e escuta muito. A retórica é transmitida por palavras simples e às vezes julgadas rudes, mas que servem de “*corretivo aos que estão precisando e não se comportam bem*”. Apesar da variedade de casos atendidos no Terreiro, a oratória da mãe de santo segue um padrão específico.

De início apontamos para as noções de homem e de mulher ideais; elementos centrais das prelações. Ideais seriam pessoas aptas ao enfrentamento das “*provações do mundo*”, mesmo porque confiam no “*guarnecimento das forças astrais*”. Estão cientes dos

erros e acertos como consequências de suas ações. Também precisam ter *“foco na vida”*, à proporção que *“a consciência é aflorada”* durante as experiências visionárias.

Porventura, os que não se enquadram aos padrões ideais *“não ficam de fora dos esporros”* dados publicamente por Janaína. Para ela: *“quem consagra o Daime precisa saber quais sentimentos e pensamentos pertencem ou não à pessoa”*. Assim, homens e mulheres ideais estão hábeis a identificarem certas vontades e ações pertencentes a *“outras forças além de seus Aparelhos”*.

A *“interação dialógica”* – como definida por Lira (2016), Lira e Medeiros (2017) – faz parte dos tratamentos do Centro, onde as histórias de vida são narradas e os problemas resolvidos coletivamente. Lamúrias, escolhas de vida, conselhos e aprendizados permeiam os conteúdos das oratórias imanentes a este modelo de terapia comunitário e funcional a partir do diálogo entre curadores, pacientes e entidades.

Um lugar para as pessoas compartilharem os fatos de suas vidas, socializando problemas e angústias ao serem aconselhadas pelos curadores; importantes transformadores sociais orientados pelos saberes das matas, da proteção dos encantados e dos mentores da ayahuasca. Procuram – a partir de um linguajar simples – esclarecer dúvidas e temores dos pacientes. Das falas não escapam alertas quanto aos cuidados com o corpo, envolvendo tipos adequados de alimentação, prevenção contra doenças e manutenção da saúde.

Os entes da mata são protetores, além de se mostrarem cruciais às vidas dos adeptos, conquanto exijam a circularidade da *“sabedoria da ayahuasca”* no cotidiano. Formas encontradas pelo povo do Terreiro para *“agradar os seres astrais”*, fazendo com que o adepto *“faça por merecer”* os ensinamentos, retribuindo a sabedoria no plano ordinário, além de *“assumir obrigações”* para a manutenção das atividades do grupo.

Caso algo esteja errado na vida de alguém, a origem dos males é discutida e encontrada a solução sem medições de palavras. Desta maneira, as malhas terapêuticas e dialógicas do CAFJ são tecidas a partir de contatos, engajamentos e convivências. Infortúnios são verbalizados e os sujeitos diagnosticados, tratados ou encaminhados para outras agências, até porque *“os casos extremos e terminais não são atendidos pela UPA do Astral”*, também reconhecida como *“um lugar de passagem”*.

Considerações Pontuais

Rituais de cura têm em comum o aflorar nos pacientes de sentimentos ocultos, demonstrando-os a necessidade de mudança para o reestabelecimento da saúde. A eficácia destes cerimoniais parece repousar em retóricas litúrgicas e morais, diante da ativação de mecanismos biológicos e psíquicos nos corpos infortunados. No caso do Flor de Jasmim, a experiência curativa apresenta-se em sua plenitude, estimulando mecanismos fisiológicos, sociais, psíquicos e espirituais, pois as retóricas giram em torno da persuasão ancorada em símbolos e outros estímulos argumentativos.

Os episódios de cura são reputados ao compromisso do agraciado à visão de mundo local e o recobro da saúde associado a processos continuados e complexos. Por sua vez, as retóricas dos curadores estimulam predisposições nos suplicantes, de sorte que alguns são persuadidos a acreditarem na transformação de estados desordenados.

Mensagens transmitidas na forma de cantos e prelações a estimularem visões e reflexões durante as terapias. No Terreiro, a relação entre pacientes, curadores e

entidades não se restringe a fenômenos pontuais, já que a coparticipação terapêutica é acompanhada por fluxos dialógicos. Assim, o sistema elabora discursos convincentes por meio de retóricas fundadoras da experiência do divino.

Todavia, as retóricas só possam ser corporificadas caso o doente sinta-se persuadido à transformação, repensando antigos hábitos e conceitos. Nos cerimoniais, os pacientes – após o consumo da ayahuasca – revisitam fatos de suas biografias, quando a vida pode ser repensada a partir de presenças cósmicas e divinas, que lhes exigem a aquisição de “*uma nova forma de ser e viver no mundo*”. O contato com o sagrado não se dá apenas pelo acesso aos estados sobrenaturais, pois a experiência onírica interliga-se ao exercício da mediunidade no intento de mudar a si para poder auxiliar os outros.

Imerso em experiências de êxtase, o infelizmente no Flor de Jasmim toma ciência de não sofrer em solidão, pois lhe é esclarecido que a peleja pelo recobro da saúde vai além da organicidade. Uma “*batalha astral*” é travada, ao passo que os curadores aprimoram suas técnicas e concepções neste sistema religioso a demandar-lhes aptidões acerca dos infortúnios capazes de afetar os pacientes do Terreiro *afro-ayahuasqueiro*.

Referências

ANDRADE, Afrânio Patrocínio. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal*. 1995. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1995.

ARAÚJO, Wladimir Sena. *Navegando nas ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1999.

ARHEM, Kaj. *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1981.

BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

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

CSORDAS, Thomas. *Corpo, significado e cura*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008.

FRENOPOULO, Christian. *Charity and spirits in the Amazonian navy: the Barquinha Mission of the Brazilian Amazon*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Regina, Regina, 2005.

GOMES, Bruno Ramos. *O sentido do uso ritual da ayahuasca em trabalho voltado ao tratamento e recuperação da população em situação de rua em São Paulo*. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

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

GROISMAN, Alberto. “*Eu venho da floresta*”: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

HABER, Roy. The Santo Daime road to seeking religious freedom in the USA. In: LABATE, Beatriz Caiuby; JUNGABERLE, Henrik (org.). *The internationalization of Ayahuasca*. Berlin: Lit, 2011. p. 301-318.

- HANEGRAAF, Wouter. Ayahuasca groups and networks in the Netherlands: a challenge to the study of contemporary religion. In: LABATE, Beatriz Caiuby; JUNGABERLE, Henrik (org.). *The internationalization of Ayahuasca*. Berlin: Lit, 2011. p. 85-104.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- LABATE, Beatriz Caiuby; BOUSO, José Carlos. Cura, cura, cuerpecito: reflexiones sobre las posibilidades terapéuticas de la ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; BOUSO, José Carlos (org.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2011. p. 28-47.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 2004.
- LAGROU, Elsje Maria. *Uma etnografia da cultura Kashinawa: entre a cobra e o Inca*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.
- LANGDON, Esther Jean. Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, Ricardo; COÍMBRA JR., Carlos (org.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Ed. da Fiocruz, 1994. p. 115-141.
- LAPLANTINE, François. *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- LAPLANTINE, François; RABEYRON, Paul-Louis. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- 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*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.
- LIRA, Wagner Lins. *Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueiras nordestina*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.
- LIRA, Wagner Lins. Xamanismo e enteogenia ameríndia: a ayahuasca e outras “plantas de poder” em contextos indigenistas e vegetalista amazônicos. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste, Cuiabá*, v. 5, n. 10, p. 59-78, 2018. Disponível em: <http://bit.ly/2XxBxUy>. Acesso em: 2 abr. 2020.
- LIRA, Wagner Lins; FERREIRA, Hugo Monteiro. “Crianças do Astral”: a infância no Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, Vitória, v. 6, n. 2, p. 7-31, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2wYNgNj>. Acesso em: 2 abr. 2020.
- LIRA, Wagner Lins; MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueiroa de. Atabaques no terreiro de Mãe Jana: o Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim e seus processos simbólicos e institucionais. *REIA: Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, Recife, v. 4, n. 2, p. 150-174, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3aHirTs>. Acesso em: 2 abr. 2020.
- LUNA, Luiz Eduardo. *Vegetalism: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Estocolmo, Estocolmo, 1986.
- MABIT, Jean Jacques. Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia peruana. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 147-180.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueiroa. Quando a busca de religião e saúde se entrecruzam: um estudo de caso. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 13, n. 1, p. 75-90, 2002. Disponível em: <https://bit.ly/2JASVmQ>. Acesso em: 2 abr. 2020.
- MENDES, Margarete Hitaka. *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991.
- MENOZZI, Walter. The Santo Daime legal case in Italy. In: LABATE, Beatriz Caiuby; JUNGABERLE, Henrik (org.). *The internationalization of Ayahuasca*. Berlin: Lit, 2011. p. 379-388.

MERCANTE, Marcelo Simão. Dependência, recuperação e o tratamento através da ayahuasca: definições e indefinições. *Saúde & Transformação*, Florianópolis, v. 4, n. 2, p. 126-138, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2Ap5yjb>. Acesso em: 2 abr. 2020.

MERCANTE, Marcelo Simão. *Images of healing: spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca religious system*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Saybrook Graduate School and Research Center, San Francisco, 2006.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: Ed. da UFBA, 2011.

MOURE, Walter Gustavo. *Saudades da cura: estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena na Amazônia peruana*. 2005. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

NARANJO, Plutarco. *Ayahuasca: etnomedicina y mitología*. Quito: Libri Mundi, 1983.

OLIVEIRA, Rosana Martins. *De folha e cipó é a capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945-1958)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

PASKOALI, Vanessa Paula. *A cura enquanto processo identitário na Barquinha: o sagrado no cotidiano*. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.

PELÁEZ, Maria Cristina. *No mundo se cura tudo: interpretações sobre a "cura espiritual" no Santo Daime*. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

PRADES, José Vicente Marín. Legal recognition of the União do Vegetal in Spain. In: LABATE, Beatriz Caiuby; JUNGABERLE, Henrik (org.). *The internationalization of Ayahuasca*. Berlin: Lit, 2011. p. 375-378.

RICCIARDI, Gabriela Santos. *O uso da ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura na União do Vegetal*. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

RICCIARDI, Gabriela Santos. *Takiwasi: o uso da ayahuasca no tratamento da adicção em uma comunidade terapêutica*. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

RIOS, Marlene Dobkin de. Curing with Ayahuasca in an urban slum. In: HARNER, Michael (org.). *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford: University of Oxford, 1973. p. 67-85.

RIOS, Marlene Dobkin de. *Visionary vine: hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights: Waveland, 1972.

ROSE, Isabel Santana. *Espiritualidade, terapia e cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

SANTOS, Rafael Guimarães. Safety and side effects of Ayahuasca in humans: an overview focusing on developmental toxicology. *Journal of Psychoactive Drugs*, London, v. 45, n. 1, p. 68-78, 2013.

SCHMID, Janine Tatjana. Ayahuasca healing: a qualitative study about fiftenn european people handling their diseases. In: LABATE, Beatriz Caiuby; JUNGABERLE, Henrik (org.). *The internationalization of Ayahuasca*. Berlin: Lit, 2011. p. 245-262.

SILVA, Clodomir Monteiro da. *O palácio de Juramidam: Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

*Minicurrículo do Autor:

Wagner Lins Lira. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2016). Professor do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial da Universidade Federal Rural de Pernambuco. E-mail: wagneip79@gmail.com.