

"Olhe bem para sua casa": Santo Daime, gênero e sexualidade¹

Camila de Pieri Benedito, UFSCar²

Palavras chave: Santo Daime, Gênero, Sexualidade

1. Introdução

*O Símbolo da Verdade
Sempre nos traz alegria
Olhe bem para sua casa
Veja o símbolo da Virgem Maria³*

Considerado um hino de matrimônio, *O Símbolo da Verdade* de Sebastião Mota de Melo convida o daimista a observar este símbolo no lar, e o relaciona à própria Virgem Maria, considerada como aquela que entregou ao fundador do culto, Raimundo Irineu Serra, os preceitos do culto do Santo Daime. O hino também pontua a importância da família nuclear, baseando os discursos nativos de gênero e sexualidade.

No decorrer de minha pesquisa de doutoramento, que busca investigar a intersecção entre gênero, sexualidade e religião em uma comunidade daimista do CEFLURIS – o Céu do Gamarra –, observei que os discursos de gênero e de sexualidade no grupo se relacionam à devoção mariana e ao ambientalismo.

A partir da interpretação dos hinários, da absorção do sagrado feminino e do discurso das lideranças sobre o assunto, foram elaboradas concepções hegemônicas de feminilidade e masculinidade que limitam como elas podem ser experienciadas no cotidiano da comunidade, valorizando o casamento e a maternidade.

Em um contexto de radicalização de propostas políticas de extrema direita, com propostas de combate contra as chamadas *ideologias de gênero*, é urgente o debate sobre como se desenvolvem conceitos conservadores no universo de uma minoria religiosa baseada no uso ritual de uma substância psicoativa, como é o caso do Santo Daime.

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF

² Apresentação baseada em pesquisa de doutoramento financiada pela Capes.

³ Hino 142 do hinário *O Justiceiro* de Sebastião Mota de Melo, líder fundador do ICEFLU.

Escolhi como metodologia de pesquisa unir entrevistas semiestruturadas em profundidade com lideranças e adeptas e uma longa imersão etnográfica na qual que vivi na comunidade por seis meses. Com isso pude observar discursos hegemônicos, conflitos e resistências dentro do culto no que se refere à gênero e sexualidade.

No decorrer do texto, debatarei a própria conceituação de ayahuasca como um enteógeno e não como um psicoativo, o que acredito ser uma escolha que posiciona a pesquisa no espectro antiproibicionista, abrindo espaço para o debate sobre racialização, gênero e sexualidade no campo ayahuasqueiro; descreverei a composição do culto a partir de seus grandes grupos formadores (Alto Santo e CEFLURIS) e desenvolverei os dados de pesquisa que relacionam devoção mariana e ambientalismos na construção dos discursos nativos de gênero e sexualidade.

2. Debatendo ayahuasca

Em conjunto com as também brasileiras Barquinha e União do Vegetal (UDV), o Santo Daime é definido pela bibliografia especializada como uma religião ayahuasqueira (Labate, 2004; Assis, 2017; Goulart, 1996). *Ayahuasca*, palavra de origem quíchua, pode ser traduzida como *corda da alma*, com *Aya* significando pessoa morta, alma ou espírito e *Waska* corda, liana ou cipó (LUNA, 2009). É a denominação de maior popularidade para a bebida obtida, de modo mais comum, pelo cozimento do cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) com as folhas do arbusto chacrona (*Psychotria viridis*).

Religião ayahuasqueira é uma categoria inicialmente antropológica (Labate *et alli*, 2008) e se refere a esses grupos brasileiros não indígenas que institucionalizaram o uso ritual da ayahuasca e lhe deram, a partir de diferentes influências, uma roupagem litúrgica original. De forma comum, a partir de uma releitura cristã do uso da bebida⁴, as religiões ayahuasqueiras abarcam influências do uso indígena da ayahuasca, dos cultos afro-brasileiros, do espiritismo e de correntes esotéricas europeias (Pinto & Souza, 2012; Labate, 2004).

A Barquinha e o Santo Daime nomeiam a bebida *daime* e a UDV como *vegetal* e *hoasca*, numa diferenciação que supera a denominação e integra complexos cosmológicos específicos e técnicas particulares de feitiço da bebida. Os usos indígenas, o

⁴ Processo semelhante ocorre com as religiões do Bwiti no Gabão, que se utiliza do enteógeno *iboga* e da *Native American Church*, no México e nos EUA, que faz o uso do *peyote* (LABATE, p. 29, 2004).

vegetalismo peruano e os circuitos neo-ayahuasqueiros urbanos integram ainda outras denominações e particularidades. Juntas estas práticas compõem o que foi descrito pela bibliografia especializada como *campo ayahuasqueiro* (Labate, 2004).

Apesar de a pesquisa acolher os conceitos de religião ayahuasqueira e campo ayahuasqueiro, vejo como necessária a crítica do emprego exclusivo do termo *ayahuasca*, denominação que não é comum aos diferentes modos de uso do caapi e da chacrona e cuja utilização extensiva pode invisibilizar os complexos de práticas que envolvem a bebida.

Outro debate que circunda a ayahuasca é sua descrição enquanto uma bebida enteógena. Como colocado por MACRAE (p. 495, 2009) o termo “se origina do grego *entheos*[e] literalmente significa Deus dentro”, sendo uma classificação de origem nativa, um neologismo para descrever substâncias psicoativas de uso ritual. Seu uso pela bibliografia especializada é extenso e é uma opção ideológica por parte de pesquisadores que buscam afastar as práticas do campo ayahuasqueiro de narrativas sensacionalistas (LABATE *et all.*, 2008).

As características psicoativas da ayahuasca advêm da associação sinérgica entre o cipó jagube e as folhas da chacrona. O cipó possui inibidoras reversíveis da enzima monoaminoxidase (MAO)⁵ e as folhas a N,N-dimetiltriptamina (DMT), um potente psicoativo que também é metabolizado pela MAO. Com a inibição da MAO, a DMT se torna biodisponível por via oral, provocando a ação psicoativa (PIRES *et all*, data).

Num contexto de *guerra às drogas*, o DMT foi classificado no século XX como substância de alta periculosidade (Labate, 2005; Assis, 2017), sendo marcos de sua interdição a *Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de Viena* (1971) e a *Convenção sobre Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas* (1988). Elas basearam a perseguição do uso ritual da ayahuasca no Brasil durante os anos 1970 e 1980 e são as principais barreiras para a descriminalização dos cultos ayahuasqueiros fora do país ainda hoje. Grande parte das comunidades daimistas da diáspora funcionam ilegalmente, não sendo raras ações legais contra comunidades ayahuasqueiras e usuários da bebida fora do país (Assis, 2017).

No Brasil o uso estritamente ritual da ayahuasca foi regulamentado pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), através da resolução n. 1 de 25 de janeiro de 2010. A resolução foi produto do diálogo de mais de duas décadas entre

⁵ As β -carbolinas harmalina (HRL), harmina (HRM) e tetraidro-harmina (THH).

governo, religiosos e pesquisadores da ayahuasca que definiram os parâmetros legais para o uso da bebida em solo brasileiro. Dentre as resoluções, está explicitado que o uso da bebida deve ser feito em contexto extritamente religioso e que a participação de crianças nos rituais é de responsabilidade das famílias, respondendo aos preceitos da liberdade religiosa. Nesse contexto não cabem resoluções sobre o uso terapêutico da ayahuasca, tema de crescente interesse pela emergente ciência psicodélica brasileira.

A partir de um paradigma antiproibicionista, a regulação resolve que os controles internos ao campo ayahuasqueiro são suficientes para o uso ritual da bebida sem riscos sociais. A resolução, porém, foi publicamente discutida ainda nos anos de 2010 com o assassinato do líder daimista e cartunista Glauco Villas-Boas e seu filho Raoni.

A revista *Veja*, de grande circulação nacional, apresentou o caso através da reportagem *O psicótico e o daime* de subtítulo *Até que ponto se justifica a tolerância com uma droga alucinógena usada em rituais de uma seita?* Por meses este debate ficou em evidência em um contexto de guerra às drogas (Almeida & Assis, 2013). O fato de Glauco ser uma figura pública e líder da maior comunidade daimista de São Paulo, manteve o debate inflamado.

Esta narrativa faz parte de um contexto de proibicionismo, que é:

...uma forma simplificada de classificar o paradigma que rege a atuação dos Estados em relação a determinado conjunto de substâncias. Seus desdobramentos, entretanto, vão muito além das convenções e legislações nacionais. O proibicionismo modulou o entendimento contemporâneo de substâncias psicoativas quando estabeleceu os limites arbitrários para usos de drogas legais/ positivas e ilegais/ negativas. Entre outras consequências, a própria produção científica terminou entrincheirada, na maior parte das vezes do lado “certo” da batalha, ou seja, na luta contra as drogas. O proibicionismo não esgota o fenômeno contemporâneo das drogas, mas o marca decisivamente (...). Sua realização se deu numa conjunção de fatores, que incluem a radicalização política do puritanismo norte-americano, o interesse da nascente indústria médico-farmacêutica pela monopolização da produção de drogas, os novos conflitos geopolíticos do século XX e o clamor das elites assustadas com a desordem urbana. Além disso, sem desconhecer a importância histórica do pioneirismo e do empenho dos EUA para torná-la universal, é preciso notar que somente convergências locais na mesma direção puderam fazer da proibição uma realidade global. O caso brasileiro, nesse sentido, é exemplar, na medida em que as legislações proibicionistas foram criadas *pari passo* às norte-americanas. (FIORE, p. 9-10, 2012)

O discurso proibicionista integra a sociedade da normalização e da positivação da vida (Foucault, 2003). Nas aulas de *Em Defesa da Sociedade*, Foucault expõe como discursos, na forma de legislações e ações estatais, possibilitam o sufocamento de práticas para a defesa da *população*. Aí o conceito de degenerência é crucial e se alinha ao que o autor chamou de *racismo de Estado*, imbricado na localização

e no subjugamento - seja pelo assassinato, pela prisão ou pela marginalização - de *focos de risco*. “O racismo é a condição para que se possa exercer o direito de matar.” (FOUCAULT, p. 306, 2003).

Isso explica por que as substâncias psicoativas, apesar da extensão e da antiguidade de seu uso, são perseguidas especialmente a partir do século XX. O Santo Daime foi alvo destas políticas proibicionistas nos anos 1970 quando havia uma preocupação na constituição de seitas pelo movimento messiânico de Sebastião Mota de Melo (Goulart, 2004).

Ao escolher o termo *enteógeno* para descrever as características psicoativas da ayahuasca, parte-se do pressuposto de que o caráter religioso do uso da bebida a desloca do debate proibicionista, o que de fato não acontece. Tanto o é que o campo ayahuasqueiro foi criminalizado no Brasil até 2010 e ainda o é em muitos países, a partir do tema da periculosidade da substância ritual.

Além disso, o discurso sobre o uso da ayahuasca enquanto uma droga, transpassa a mídia sensacionalista e abrange conflitos internos ao campo ayahuasqueiro. Diferentes grupos ayahuasqueiras, na composição de narrativas de legitimidade, chegam a afirmar que outros utilizam a bebida como uma droga ou em conjunto com drogas, sendo o caso mais exemplar os conflitos entre Alto Santo e CEFLURIS sobre o uso ritual de *cannabis*.

Os limites entre enteógeno e narcótico estão no cerne da própria configuração do lugar dessas diferentes comunidades no campo ayahuasqueiro, e vale considerar que em contexto proibicionista, a fragilidade social tende aos grupos mais racializados, nesse caso povos indígenas ayahuasqueiros (Foutiou, 2016). E vale considerar que juntamente ao uso ritual da ayahuasca cresce o uso de outras substâncias psicoativas – chamadas no campo de *medicinas* -, cujo uso não é regulamentado. São elas a *cannabis*, o kambô, o rapé e a sananga.

Por essas considerações, escolhi por categorizar a ayahuasca como um psicoativo e não como um enteógeno.

3. Santo Daime: Alto Santo e CEFLURIS

O Santo Daime é o desenvolvimento religioso de um pequeno culto eclético fundado em 1930 por Raimundo Irineu Serra. Atualmente, a religião abrange dois

grandes grupos: Alto Santo e CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) que, apesar de possuírem características particulares, compartilham aspectos doutrinários (Goulart, 2004; Labate, 2004).

Tal categorização é de caráter antropológico e não necessariamente corresponde à visão êmica. Há, inclusive, conflitos internos a partir de outros limites que não estes, que definem pertenças particulares. Os núcleos do Alto Santo permaneceram quase totalmente restritos à cidade de Rio Branco e são caracterizados pela proximidade geográfica e pela união dos afiliados por laços consanguíneos bastante fortes. Originalmente seus membros eram majoritariamente negros e ex-seringueiros, mas hoje o grupo abrange a camada branca e profissionais liberais de Rio Branco.

O CEFLURIS, grupo com maior densidade de filiados, abrange grande número de adeptos da camada média, urbana, escolarizada e branca de grandes centros urbanos brasileiros e globais. Caracteriza-se também por uma crescente heterogeneidade de práticas, ainda que sempre guardando a legitimidade da liderança de seu fundador Sebastião Mota de Melo.

Os dois grupos compartilham a reverência ao fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra, as vestimentas rituais, a valorização dos hinários como mensagem litúrgica e alguns tipos de rituais. O Céu do Gamarra integra o CEFLURIS.

4. CEFLURIS, ambientalismo e devoção mariana

O CEFLURIS foi fundado nos anos 1970 pelo Amazonense Sebastião Mota de Melo – o *padrinho* Sebastião. Atualmente, a igreja que ele fundou se chama ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal, Patrono Sebastião Mota de Melo) e é liderada por seu filho Alfredo Gregório de Melo – o *padrinho* Alfredo – e sua viúva, Rita Gregório de Melo – a *madrinha* Rita⁶. O grupo introduziu significativas transformações rituais e sociais, com a absorção – de modo particular e original - de orientalismos, da Umbanda e do uso ritual de *Cannabis sativa*, denominada êmicamente Santa Maria (Goulart, 2004; Assis, 2017).

⁶ No decorrer do texto, quando for utilizada a denominação CEFLURIS se fala das comunidades daimistas fundadas a partir de Sebastião Mota e quando for utilizada a denominação ICEFLU, fala-se da comunidade liderada por Alfredo Gregório com sede no Céu do Mapiá.

É também característico do CEFLURIS o movimento expansionista, responsável pela abertura de núcleos daimistas fora da região amazônica - a partir dos anos 1980 - e do país - a partir dos anos 1990 (Assis, 2017). Ao contrário do Alto Santo, o CEFLURIS abriu suas portas para a vinda de curiosos e novos adeptos de fora da Amazônia. Segundo Assis (2017), nesse movimento o Santo Daime deixa de ser um pequeno culto eclético para integrar o circuito global das religiões.

A *Cannabis sativa*, planta que é também de caráter psicoativo, utilizada por grande número de comunidades do CEFLURIS, foi introduzida ainda nos anos 1970. Sebastião integrou a planta ao culto, desenvolvendo rituais e cosmologia próprios. O nome Santa Maria relaciona a planta à Virgem Maria e ao *feminino*:

...Sebastião teria descoberto uma estreita relação entre a energia espiritual da *Cannabis* e a Virgem Maria. Segundo essa interpretação, que se tornou corrente entre os seguidores do CEFLURIS/ICEFLU, o daime representaria então a energia masculina, enquanto a *Cannabis* estaria vinculada a uma energia feminina e maternal (...). A própria ayahuasca já era vista como uma planta que sintetizava, ou realizava a união, entre as forças masculina e feminina, na medida em que o cipó seria responsável pela “força”, masculina, enquanto a folha seria a produtora da miração, feminina. Agora essa divisão passava para um plano mais amplo, onde a ayahuasca em si representaria o masculino, enquanto da *Cannabis* emanaria a energia feminina. (ASSIS, p. 107, 2017)

O uso ritual de Santa Maria se articulou ainda com movimentos de valorização da vida na natureza e do ideal comunitário, impulsionando a fundação do Céu do Mapiá⁷, atual sede do ICEFLU. Neste período preocupavam Sebastião Mota e seus seguidores a expansão da pecuária no Acre e a crescente urbanização de Rio Branco (Goulart, 2004), cujos impactos sociais eram altos.

Os preocupavam também a perseguição policial sobre o grupo por conta do uso ritual da ayahuasca e da Santa Maria (Goulart, 2004; Assis, 2017)⁸ em um contexto de emergência de um novo modelo persecutivo sobre o Santo Daime, relacionado ao uso de substâncias psicoativas e ao temor da constituição de seitas⁹ (Assis, 2017).

O Céu do Mapiá respondia à necessidade de um isolamento geográfico do grupo para a proteção de suas práticas ritualísticas. Êmicamente era também visto como a chegada à Nova Jerusalém, terra professada pelos hinos de Sebastião Mota e

⁷ Localizado na Flona (Floresta Nacional) do Mapiá, interior do estado do Amazonas.

⁸ Neste novo contexto, o Santo Daime deixa de ser perseguido como uma prática de *macumbaria*, como o era à época de sua fundação, para ser perseguido como um seita baseada no uso de “drogas perigosas” (Goulart, 2004).

⁹ O conhecido suicídio em massa em Jonestown, Guiana, aconteceu em 1978. Da mesma década são os conflitos envolvendo Baghwan (Osho), Ma Anand Sheela e o governo federal estadunidense.

considerada como essencial para o estabelecimento da vida em comunidade e na natureza. Como colocado por Assis (2017) isso desenvolve, ao mesmo tempo, o movimento de expansão do Santo Daime para além da floresta – dado a fundação de Igrejas fora da Amazônia – e para dentro da floresta.

O ideal de comunhão com a natureza se reverbera por todas as comunidades do CEFLURIS e em muitos grupos neo-ayahuasqueiros. O Santo Daime passa a ser interpretado pelo grupo como um culto ecológico e a face de Nossa Senhora da Conceição como a Rainha da Floresta ganha força.

Este movimento se articula a um movimento mais amplo chamado por Bron Taylor de *greening of religions* ou *esverdeamento das religiões*, que se refere à união dos ambientalistas com a religião a partir das propostas dos ambientalistas dos anos 1970 e da proposta da *grande virada*, com o retorno à natureza.

Nature religion is most commonly used as an umbrella term to mean religious perceptions and practices that are characterized by a reverence for nature and that consider its destruction as desecrating act. Adherents often describe feelings of belonging and connection to the earth – of being bound to and dependent upon the earth's living systems. (TAYLOR, p. 5, 2010)

Este movimento está articulado com a própria contracultura, de onde muito dos novos adeptos do Santo Daime, no CEFLURIS, são oriundos. A contracultura buscava a partir da construção de novos modos de vida, romper com os modelos religiosos, políticos e econômicos vigentes, interpretados como ilegítimos. Visava a ruptura com “regras e códigos morais ‘falsos’ que regiam o cotidiano de uma sociedade opressiva e autoritária.” (ADELMAN, p. 44, 2009). Comunidades rurais – e ecovilas - foram criadas com o objetivo de colocar a natureza como protagonista, algo que se fortifica no CEFLURIS com a consideração do Santo Daime enquanto a *religião da Rainha da Floresta*.

O movimento Nova Era¹⁰, desdobramento religioso da contracultura, tem seu papel no desenvolvimento do CEFLURIS, com seu direcionamento às religiões orientais e indígenas e à valorização da natureza. Essa religiosidade “incorpora o elemento

¹⁰“O sentido original da expressão ‘Nova Era’ provem da cosmologia astrológica: refere-se a uma mudança - ocasionada pela chamada precessão dos equinócios - no aparente trajeto do sistema solar em relação ao zodíaco (uma espécie de faixa com 12 subdivisões projetada na abobada celeste), ao longo do qual parecem mover-se os astros, perfazendo determinados ciclos. Os astrólogos acreditam que atualmente estamos entrando em uma nova era, momento que sempre anuncia ou acarreta importantes modificações para a humanidade.” (Magnani, p. 9, 10, 2000)

da *espiritualidade*, entendida como forma mais individualizada de expressar a vivência do sagrado em seu sentido mais amplo” (MAGNANI, p. 20, 2000).

As religiões orientais e indígenas são valorizadas pelo movimento como religiosidades evoluídas por se desenvolverem sobre paradigmas distintos, especialmente com relação à natureza¹¹. No movimento, o trânsito religioso, ou seja, a circulação entre diversas religiões e práticas espiritualistas, é característico e, demograficamente, abarca majoritariamente pessoas brancas, oriundas da camada média escolarizada urbana (Magnani, 2000; Amaral, 2010).

Os novos adeptos do Santo Daime, do Brasil e do exterior, integram os movimentos da contracultura e da Nova Era. Eram mochileiros, hippies e militantes da esquerda revolucionária que viam no culto, elaborado em torno da consagração de uma bebida psicoativa de origem indígena, fundado por caboclos na Amazônia, uma aura exótica compatível com suas buscas espirituais e revolucionárias (Assis & Labate, 2014). O aspecto comunitário e a valorização da natureza, desenvolvidos de forma particular pelo CEFLURIS, foram chave para o interesse pelo Santo Daime e tiveram seus frutos particulares no Céu do Gamarra.

5. Rainha da Floresta: natureza e feminino essenciais

No Céu do Gamarra é hegemônica a concepção de que o Santo Daime é uma *doutrina ecológica*. Localizada a 30 quilômetros da zona urbana de uma pequena cidade do sul de Minas Gerais, a sede da comunidade está próxima dos limites de um Parque Estadual de proteção integral. A região é de natureza abundante, com enorme diversidade de fauna, flora e grande número de nascentes, rios e cachoeiras. Este cenário foi decisivo para a escolha do local.

Como dito anteriormente, desde a década de 1990 o grupo não é mais filiado ao ICEFLU. Com a separação, constituiu ao longo do tempo elaborações cosmológicas e rituais particulares das quais se destaca a não utilização ritual de Santa Maria¹², como ocorreu também com alguns outros grupos também da linha do

¹¹ Porém, vale frisar que a absorção das religiões indígenas e orientais pelos *new agers* é feito de um modo bastante particular e muitas vezes desconectado do contexto original dessas religiões. Como expresso por Foutiou (2016) sobre a absorção do xamanismo indígena pela Nova Era, muitas vezes é absorvido apenas aquilo que é palatável para o universo do religioso ocidental num movimento que pode ser ainda agravado por uma romantização de povos indígenas e orientais.

¹² Motivo principal para isso é o fato de a *Cannabis sativa* ser uma planta criminalizada.

CEFLURIS, mas que não são filiados ao ICEFLU. Por conta disso, as concepções de *masculino* e *feminino* permanecem evidenciadas fundamentalmente pelas interpretações esotéricas do cipó jagube e da folha chacrona.

Numa aproximação com a quântica espiritualista¹³, a formação do universo é entendida no grupo como resultado da união das partículas feminina e masculina: Deus Mãe e Deus Pai. Estas partículas estariam presentes em todo o universo e aparentes na natureza. Concebe-se que a proeminência de uma das partículas em um corpo faria a distinção de gênero entre homens e mulheres e que o daime integra o equilíbrio perfeito destas partículas, com o cipó jagube representando o masculino e a folha rainha o feminino.

Esses símbolos são emulados nos rituais e na divisão de tarefas por gênero na vida cotidiana da comunidade. Esta concepção relaciona o feminino à lua, à terra, à introspecção, ao frio, à água, à intuição, ao mutável, à natureza, à Mãe; e o masculino ao sol, ao calor, ao ativo, ao quente, ao fogo, ao pontual, ao racional, ao Pai. Esta construção binária não é inerente ao Santo Daime e já foi tratada profundamente pelos estudos humanísticos, incluídos os estudos de gênero e sexualidade, sob diversas perspectivas.

Através da perspectiva teórico-metodológica proposta por Butler (2003), é possível entender este binarismo como baseado em identidades que são construídas e performadas. No Céu do Gamarra, tais identidades são emuladas performaticamente nos rituais e na divisão de tarefas por gênero na vida cotidiana da comunidade e assim o universo ganha sentido.

Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável. (BUTLER, p. 195, 2003)

A efetividade do discurso está no fato de as categorias êmicas de gênero e sexualidade serem interpretadas como efeitos autênticos da realidade. O feito é um ritual interessante para observar como o feminino e o masculino são elaborados no Céu do Gamarra, pois nele as tarefas são marcadamente divididas entre homens e mulheres, ficando nítida a concepção êmica da inevitabilidade tanto da existência de gêneros como de sua diferenciação essencial.

¹³ Movimento que também é característico na cosmologia Nova Era.

Compreendendo a si mesmos como soldados e soldadas da Rainha da Floresta, é elaborada uma proposta política que visa a proteção da natureza e de um feminino essencial enquanto parte de uma mesma luta, uma *batalha espiritual mariana*, poderíamos dizer.

A fundação do Santo Daime é entendida no Céu do Gamarra como resultado da abertura do *tempo da mãe*, no qual *Deus é mãe*. O material litúrgico daimista, os hinários, são interpretados como um testamento sagrado e incontestado no qual estão presentes os direcionamentos divinos para a humanidade neste *novo tempo*. Neste paradigma, os adeptos localizam o Santo Daime em uma linhagem que parte de Abraão, do Antigo Testamento, até o surgimento da religião em 1930, considerando que a aliança entre Deus e os patriarcas - Abraão, Moisés e Salomão - representou o tempo do pai; a vinda de Jesus, o tempo do filho; e o Santo Daime, com seus hinários cantados e o uso ritual da ayahuasca, o tempo da mãe.

A relação do Santo Daime com o tempo da mãe faz com que ele seja considerado *uma doutrina feminina*. A maternidade divina de Maria reverbera na concepção do feminino no Céu do Gamarra e se torna também inerente ao ideal de família e de maternidade, essa compreendida enquanto essencial para a experiência do feminino.

Há mais um significado importante sobre o tempo da mãe: o que a ele se refere como um movimento de ruptura com o racionalismo moderno e de reaproximação com a natureza. Neste movimento a Terra assume a imagem de Nossa Senhora, mãe de Jesus Cristo (Ferreira, 1995) e emerge a ideia de *cura do feminino*. Sobre isso, vale a consideração de CSORDAS (p. 128, 2012) de que: “within the limits posed by their own configuration, cultures can create and define the very problems to which they then develop therapeutic solutions”.

No Céu do Gamarra é prevalecente a concepção de que as mulheres e o planeta sofrem, atualmente, os efeitos nefastos de uma cultura misógina milenar¹⁴. O processo de cura do feminino seria realizado pela sacralização da natureza e pela valorização do feminino, com suas características marianas, inaugurando uma era baseada na intuição. Houve com isso uma aproximação com o movimento do sagrado feminino¹⁵

¹⁴ A partir de uma base ligeiramente distinta, Sebastião Mota já havia relacionado o feminino, Maria e o Santo Daime: “A voz do deserto falou para mim que toda mulher ia ser libertada, porque nunca tiveram liberdade e toda vida foram escravas do homem. A mulher deve ser considerada como a presença da Virgem Soberana Mãe (...) agora quem dá o valor dela é Deus. Elas são até mais que o homem. Elas tiveram tanta oportunidade com Deus que seu filho gerou-se nela.” (ALVERGA, p. 171, 1998).

¹⁵ O sagrado feminino é um movimento: “...que se difundiu juntamente com a eclosão e fortalecimento do movimento feminista no Ocidente, [nele] a mulher deve resgatar o equilíbrio e a conexão com seu corpo,

e das religiões das deusas, cuja emergência, nos anos 1970, também se relaciona à contracultura e ao movimento Nova Era.

A relação entre o feminino e a natureza e o ímpeto ecológico não é particular do Santo Daime, aparecendo também nos ecofeminismos e nas teologias feministas que, de forma similar, se baseiam em um *feminismo da diferença*, um feminismo que acredita na existência de uma sociedade patriarcal e opressiva para com as mulheres que deve ser superada pela valorização do feminino e de suas características essenciais: a maternidade, a domesticidade, o cuidado, a intuição e, também, a natureza (Rohden, 1995; Tornquist, 2002). Com isso, buscam diferenciar-se do feminismo histórico entendido por estas vertentes como um feminismo agressivo:

O feminismo considerado radical é frequentemente identificado com o feminismo norte-americano e o feminismo brasileiro de primeira hora, aquele que coloca como prioridades a reivindicação pela igualdade de direitos e a responsabilidade sobre o próprio corpo. Quanto querem se desvencilhar desse feminismo, as teólogas católicas o identificam como ‘negativo’, calcado em uma ‘agressividade’ em relação aos homens e um incessante reivindicar de novos direitos. (ROHDEN, p. 27, 1995)

Com isso ficam engessadas as possibilidades de experiências de gênero na comunidade, havendo uma postura hostil a propostas relacionadas ao feminismo da igualdade e a performatividades de gênero não normativas. Porém, cabe ressaltar um aspecto importante da religiosidade daimista: a individualidade da experiência extática. Além do âmbito da normatividade, a experiência extática abre possibilidades de resistência, ressignificação e mesmo rompimento ao engessamento de gênero, como já observado por Cavnar (2014).

Em seu estudo nos Estados Unidos sobre a experiência de homossexuais com a ayahuasca, dentro e fora das religiões ayahuasqueiras, a autora observou como nas experiências individuais, positivamente de experiências homoafetivas floresciam mesmo nas comunidades onde elas eram interpretadas amplamente e abertamente como uma degeneração.

Numa imersão etnográfica em uma comunidade do Santo Daime nos Estados Unidos no ano de 2017, pude observar atualizações da devoção mariana e dos

utilizando-o como veículo de ligação com sua espiritualidade. A Nova Era, ou Era de Aquarius, seria um momento em que a humanidade chega aos limites da mentalidade patriarcal, centrada na supremacia do masculino, percebido enquanto responsável pela conquista predadora do meio ambiente e de outros grupos humanos. As religiões e espiritualidades da Nova Era pregam o resgate do feminino como elemento primordial de conexão com o sagrado.” (CORDOVIL, p. 432, 2015)

essencialismos de gênero muito mais próximos ao feminismo da igualdade do que ao feminismo da diferença, dado que o primeiro teve maiores impactos nos países anglo-saxões. Naquele contexto, saúde e doença tomava novos contornos. Outro fundo cultural e trânsitos demográficos, outra atualização da devoção mariana advinda desta resistência individual já exposta por Cavnar.

Tais resistências se apresentam no Céu do Gamarra e, também em outras comunidades daimistas brasileiras das diversas regiões do país. No diálogo com daimistas e outros pesquisadores e pesquisadoras e pelo acompanhamento de fóruns virtuais, é possível observar como pautas de gênero e sexualidade vem se apresentando no universo ayahuasqueiro, seja na absorção de novas ritualísticas e na reinterpretação cosmológica por comunidades daimistas – algumas das quais já contam com lideranças homoafetivas -, reinterpretando a devoção mariana, ou seja na fundação de grupos neo-ayahuasqueiros, que rompem com o universo religioso.

6. Considerações finais

De sua fundação na década de 1930 aos dias atuais, o Santo Daime passou por profundas transformações demográficas e cosmológicas e hoje integra, junto às também brasileiras Umbanda e Igreja Universal do Reino de Deus, o mercado global das religiões. A elas são convertidos aqueles que vagueiam em busca de respostas a anseios individuais modernos, demonstrando um cenário bastante distinto daquele profetizado pela sociologia clássica: o do fim das religiões – para o bem e para o mal –, em detrimento do cientificismo.

Em um contexto político de estrangulamento sobre o debate antiproibicionista e dos movimentos sociais e estudos de gênero e sexualidade, é necessária a análise desta temática em contextos de uso de substâncias psicoativas. No caso do Santo Daime, minoria religiosa de recente expansão e popularização, posicionamentos conservadores não são apenas danosos dentro das comunidades, como também podem vir a fortificar políticas que afetam a liberdade religiosa desses grupos.

No ano de 2018, com a publicização dos casos de assédio sexual contra o líder religioso Janderson Fernandes – conhecido como Prem Baba – e de outros líderes ligados ao campo ayahuasqueiro, tornou-se mais que evidente o debate sobre gênero e sexualidade no Santo Daime e o questionamento sobre discursos de essencialismos de

gênero. Num contexto de sacralização de lideranças religiosas – como no caso do *guru* – e de definições de posturas condizentes a gêneros, é aberto espaço para violências de diversos tipos.

Que os trabalhos acadêmicos e militantes que levam em consideração essas temáticas continuem a crescer.

7. Referências

ADELMAN, Miriam. A voz e a escuta: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea. São Paulo: Ed. Bluncher Acadêmico, 2009.

ALVERGA, Alex Polari de. *O Evangelho Segundo Sebastião Mota*. Céu do Mapiá: CEFLURIS Editorial, 1998.

AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante – o que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em movimento: O Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 295-310, 2010.

ALMEIDA, A. P. E, ASSIS, G. L. Visibilidade versus Opacidade: uma análise das matérias das Revistas *Época* e *Veja*. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora: UFJR, v. 4, p. 1-83, 2013.

ASSIS, Glauber Loures. *A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora*. Tese de doutorado, Sociologia. Belo Horizonte: UFMG, 2017,

ASSIS, Glauber Loures; LABATE; Beatriz Caiuby. A expansão e internacionalização do Santo Daime: uma religião ayahuasqueira brasileira no cenário religioso global. In: *Anais do 38º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu: 2014.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2003.

CAMARGO, Cândido Procópio F. *Católicos, protestantes e espíritas*. São Paulo: Editora Vozes, 1973.

CAVNAR, Clancy. Reflections On Spirituality, Gender, and Power in my Experience with Santo Daime. In: *World Ayahuasca Conference*, Ibiza, 25-27, 2014.

CIPOLINI, Pedro Carlos. A devoção mariana no Brasil. *Revista Telecomunicação*. Porto Alegre: n. 1, v. 40, p. 36-43, 2010.

CORDOVIL, Daniela. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos “Círculos de Mulheres”. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis: 23(2), 2015.

CSORDAS, Thomas, J. A Handmaid’s Tale: The Rhetoric of Personhood in American and Japanese Healing of Abortions. In: MORO, Pamela A., *Magic, Witchcraft, and Religion: A Reader in the Anthropology of Religion*. New York: The McGraw-Hill Companies, 2012.

DOMÉZI, Maria Cecília. Maria e as Mulheres. In: *Academia Marial de Aparecida*. (Org.) *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*. 01ed. Aparecida, SP: Santuário, 2017, v. 01, p. 235-251.

- FERREIRA, Claudio Alvarez. Santo Daime: simbolismo religioso. Monografia de conclusão de curso, história. Campinas: Unicamp, 1995.
- _____. O Vinho das Almas: xamanismo e cristianismo no santo daime. Dissertação de mestrado, Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, São Paulo, 2008.
- FIGLIARELLI, M. O lugar do Estado na questão das drogas: O paradigma proibicionista e as alternativas. *Novos estudos CEBRAP*, 2012.
- FOUCAULT, Michel. Em defesa da Sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. Vigiar e Punir. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- FOTIOU, Evgenia. The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. In: *Anthropology of Consciousness*, Vol. 27, Issue 2, pp. 151–179, 2016.
- FRÓES, Vera. Santo Daime. Cultura Amazônica: História do Povo Juramidam. Manaus: Suframa, 1986.
- GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1955.
- GOULART, Sandra L. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de mestrado, Ciências Sociais. São Paulo: USP, 1996.
- _____. *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de doutorado, Antropologia. Campinas: Unicamp, 2004.
- GUERRIERO, Silas. Novos movimentos religiosos: O quadro brasileiro. São Paulo, Paulinas, 2006.
- GROISMAN, Alberto. “Eu venho da floresta”: ecletismo e praxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.
- LABATE, Beatriz C. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. São Paulo: Fapesp, Mercado das Letras, 2004.
- LABATE, Beatriz C., ROSE, Isabel S., SANTOS, Rafael Guimarães dos. Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico. Fapesp, Mercado das Letras, 2008.
- LABATE, Beatriz C., PACHECO, Gustavo. Música brasileira de ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras, 2009.
- LANGDON, Esther Jean. Las Clasificaciones del Yajé dentro del grupo Siona: etnobotânica, etnoquímica e história. In: LUNA, L. E. (org.). *América Indígena*, México, Inst. Ind. Interamericano, vol. XLVI, no.1, 1986.
- LOBATO, S. S. Santos e sacramentos no cotidiano dos trabalhadores de Macapá (1948-1964). *Tempo* (Niterói. Online), v. 21, p. 1-20, 2015.
- LUNA, Luiz Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz; ARAUJO, Wladmy (Orgs.) O Uso Ritual da Ayahuasca. São Paulo: FAPESP, Mercado das Letras, 2009.
- MACRAE, Edward. Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz; ARAUJO, Wladmy (Orgs.) O Uso Ritual da Ayahuasca. São Paulo: FAPESP, Mercado das Letras, 2009.
- MAGNANI, Guilherme. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

- _____. MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. Os circuitos dos jovens urbanos. *Sociologia* Porto: v. XX, p. 13-38, 2010.
- MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. Eu venho de longe: Mestre Irineu e suas histórias. Salvador: Editora ABESUP, 2011.
- PELIKAN, Jaroslav. *Mary through centuries: her place in the history of culture*. Harrisonburg: Donnelley & Sons Company, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, Hucitec, 1991.
- PINTO, Marilina C. O. B. Serra; SOUZA, André Ricardo de. Fronteiras do sagrado entre a umbanda e a barquinha. In: PINTO, Marilina C. O. Serra; MORAIS, Maria de Jesus; LIMA, Jacob Carlos (Orgs.). Processos de territorialização e identidades sociais. São Carlos: Rima, EDUA, v. 2, p. 97-106, 2012.
- PIRES, A. P. S., OLIVEIRA, C. D. R., YONAMINE, M. Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. *Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada*, v. 31, n. 1, 2010.
- REHEN, Lucas Kastrup F. *Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/PPCIS, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011
- ROCHA, Carolina. O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758). Judiaí: Paco Editorial, 2015.
- ROHDEN, Fabíola. Feminismo do sagrado: o dilema “igualdade/diferença” na perspectiva de teólogas católicas. Dissertação de Mestrado, Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- TAYLOR, Bron. *Dark green religion: nature, spirituality and the planetary future*. California: University of California Press, 2010.
- TORNQUIST, Carmen Susana. Armadilhas da Nova Era. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n.2, p. 483-492, 2002.
- WRIGHT, Robin. The Fruit of Knowledge and the Bodies of the Gods: Religious Meanings of Plants among the Baniwa. In: *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*. Vol. 3, n. 1, 2009.