

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia - PPGS

Camila de Pieri Benedito

“MARIA QUE ME ENSINA A SER MULHER”: Religião e Gênero no Santo Daime

São Carlos
2019

Camila de Pieri Benedito

**“MARIA QUE ME ENSINA A SER MULHER”:
Religião e Gênero no Santo Daime**

Tese apresentada como requisito ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. André Ricardo de Souza

São Carlos
2019

Benedito, Camila de Pieri

"MARIA QUE ME ENSINA A SER MULHER": Religião e Gênero no Santo Daime / Camila de Pieri Benedito. -- 2019.
204 f. : 30 cm.

Tese (doutorado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos,
São Carlos

Orientador: André Ricardo de Souza

Banca examinadora: Jorge Leite Jr., Sandra Goulart, Claudirene Bandini,
Reginaldo Prandi

Bibliografia

1. Santo Daime. 2. Gênero. 3. Religiões Ayahuasqueiras. I. Orientador.
II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

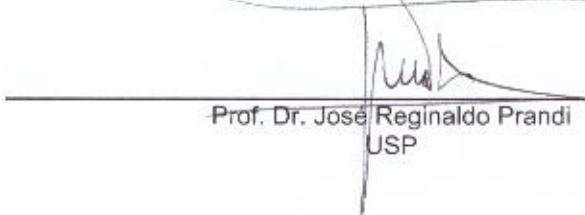
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Camila de Pieri Bedito, realizada em 03/04/2019:



Prof. Dr. Andre Ricardo de Souza
UFSCar



Prof. Dr. José Reginaldo Prandi
USP

Profa. Dra. Sandra Lucia Goulart
FCL



Profa. Dra. Claudirene Aparecida de Paula Bandini
PUC-SP



Prof. Dr. Jorge Leite Junior
UFSCar

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Sandra Lucia Goulart e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.



Prof. Dr. Andre Ricardo de Souza

*Dedico essa tese à minha família, aos
amigos e amigas.*

AGRADECIMENTOS

No decorrer da minha trajetória acadêmica ouvi por diversas vezes que o desenvolvimento de uma tese de doutoramento é um trabalho solitário. Porém, mesmo durante os meses da escrita científica, nunca senti efetivamente uma total solidão. O que senti foi o desabrochar de quatro anos dedicados à pesquisa, nos quais mergulhei profundamente em campo, do debate com colegas e amigos em sala de aula, em diversos eventos acadêmicos e no universo ritualístico do Santo Daime e das oportunidades de pesquisa que abracei e que me levaram, inclusive, para além da fronteira nacional. Nesse desabrochar nunca estive sozinha, pois tive ao meu lado minha família e amigos, e nem sinto que sozinha eu poderia ter desenvolvido este trabalho.

Muitas são as pessoas que fazem parte dessa tese de doutoramento e, sabendo que a sessão de agradecimentos não poder fazer jus a todos e todas, deixo aqui alguns agradecimentos pontuais.

Meus agradecimentos

ao meu orientador André Ricardo de Souza, que me apoiou no recorte e no desenvolvimento do projeto de pesquisa que se encerra nesta tese. Também agradeço o respeito que nutriu pela pesquisa e por mim e pelo apoio em diversos momentos em nossa trajetória conjunta.

Aos membros da banca de defesa, professoras e professores que me inspiraram no artesanato intelectual. Agradeço o professor Jorge Leite Jr. que, além das importantes orientações na banca de qualificação, também acendeu meu olhar para a reflexão sociológica sobre temas do universo extraordinário. Agradeço a professora Sandra Goulart, referência para essa tese e para meu desenvolvimento como pesquisadora do campo ayahuasqueiro. Agradeço a professora Claudirene Bandini, cujo trabalho acompanho há anos e que, para a minha alegria, divide sua experiência e conhecimento nesta banca. Por fim, agradeço também o professor Reginaldo Prandi.

À Capes pelo financiamento com as bolsas Proex e PDSE.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar por me possibilitar realizar esta pesquisa. Agradeço o apoio da secretária do programa Silmara Dionizio, que me ajudou a navegar no universo burocrático da pós-graduação.

Ao corpo docente do PPGS. Agradeço especialmente a professora Maria da Gloria Bonelli, antiga orientadora que me iniciou nos caminhos da pesquisa acadêmica e o professor Gabriel Feltran, com quem tive diálogos dentro e fora da sala de aula importantíssimos para o

desenvolvimento dessa tese e também para o meu, como a acadêmica que sonho ser.

Ao professor Robin Wright e à Universidade da Florida por me receberem em 2017. Este foi um período de grande criatividade intelectual, abrilhantado pela realização do sonho de estudar no exterior. Aproveito também para agradecer aos amigos da Universidade da Florida, com quem cresci como pessoa e como intelectual. Em especial agradeço Aline, Ayush, César, Daiana, David, Gaurav, Kattie, Meghan e Milt.

Aos colegas e amigos do NEREP (Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política) do PPGS-UFSCar. Juntos desde 2014 construímos uma amizade que com certeza durará por muitos mais anos. Agradeço o companheirismo que, sempre no caminho do bom humor, criou uma rede de apoio importante para meu desenvolvimento intelectual e à criação desta tese. Com muito carinho lembro de nossas viagens, reuniões formais e informais, e do compartilhamento de nossas pequenas e grandes vitórias. Agradecimentos especiais para o Fer, o Manduca, o Giu, o Breno, a Natália e a Ana Clara.

Ao NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos), grupo que possibilitou oportunidades e encontros especiais, além de intensa crise e reconstrução epistemológica (risos). Agradeço especialmente Bia Labate, Gretel Echazu e Frederico Policarpo, pelas oportunidades e pelos bons frutos de trabalhos conjuntos. Espero que o final deste doutorado marque apenas o começo de uma longa trajetória.

Ao grupo de leituras sobre ayahuasca organizado pelo professor Luis Fernando Tófoli unindo jovens pesquisadores e pesquisadoras de diversas áreas do conhecimento, animados na interdisciplinaridade da ayahuasca. Agradeço nossos bem-humorados encontros e os frutos deles (incluindo a amizade). Meu muito obrigado à Bia, ao Bruno, ao Daniel, ao Emerson, à Flavia, à Isa, à Lara, ao Lucas, ao Luis Felipe (BFF) e ao Rodolfo.

Aos líderes do Céu do Gamarra Suzana e Fabio Pedalino, pela abertura para a realização desta pesquisa. Agradeço a Carolina Pedalino que me apoiou no desenvolvimento da pesquisa e me ajudou a estar presente nos diversos rituais e retiros de mulheres que aconteceram entre 2014 e 2018. Agradeço também as filiações e os filiados do Céu do Gamarra, interlocutores de pesquisa, mas também amigas e amigos, que confiaram em apresentarem suas histórias, sonhos e experiências religiosas para mim. Agradeço especialmente Mariana Junqueira e Marta Kawamura, que fizeram a leitura dedicada de alguns dos textos desta pesquisa.

À minha família, que sonhou comigo o desenvolvimento dessa tese de doutoramento e sua

realização. Agradeço minha mãe, meu pai, meu irmão Bruno (e ainda meu gato Mirtilo, risos). Eles que, mesmo com o coração partido pela distância, nunca desistiram de me apoiar nessa trajetória acadêmica. Meu principal alicerce. Escrevo esse agradecimento na ânsia chorar com vocês a emoção da defesa.

Aos meus tios e tias, primos e primas.

Aos meus padrinhos Ana e Fernando Capellozza *in memoriam*, agradeço o apoio e os sonhos que sonhamos juntos. Vocês foram os melhores que eu poderia ter.

Agradeço também minhas avós Teresa e Conceição *in memoriam*, que nunca puderam ler, mas deixaram na Terra as sementes para que eu estudasse e um dia pudesse me tornar doutora.

Família, meu coração foi nutrido por vocês.

Agradeço meus amigos e amigas que comigo atravessaram as grandes aventuras dos sonhos, dos fracassos, do cansaço e da ambição. Cada ano que passa, mais sinto a importância de vocês na minha vida. Sem vocês a vida teria menos riso e o coração menos tudo.

Em especial agradeço minhas queridas amigas Mariana (BFF), Karla, Luuanda, Tainá e Ligia, que venham muitos mais anos de nós. Agradeço as amigas Betty e Esther, que herdei de minha mãe. Agradeço também os queridos amigos Rafael, Gabriel Poderosa, Cid, Dente, Tay, Robson e meu companheiro Elison. Que possamos dividir cafés e bebidinhas por muito mais anos. Agradeço a alegria da amizade.

Agradeço a Ana Claudia pela amizade e pelo apoio profissional fazendo a revisão estrutural, de conteúdo e de português desta tese. O apoio foi essencial.

Como aluna de uma universidade federal, agradeço aos ex-presidentes Lula e Dilma, cujas políticas educacionais fizeram com que eu chegasse até aqui.

Por fim, agradeço as mulheres das margens. Loucas, bruxas e infelizes. Liliths, Evas e Maria Madalenas. Pombagiras, espalhafatosas e perigosas. Inquietas, revoltadas e indisciplinadas. Aquelas que, no fim das contas, abraçam a loucura como liberdade. Pela arte e vida dessas mulheres me inspiro.

For, as I found, directly I put pen to paper, you cannot review even a novel without having a mind of your own, without expressing what you think to be the truth about human relations, morality, sex. And all these questions, according to the Angel in the House, cannot be dealt with freely and openly by women; they must charm, they must conciliate, they must – to put it bluntly – tell lies if they are to succeed. Thus, whenever I felt the shadow of her wing or the radiance of her halo upon my page, I took up the inkpot and flung it at her. She died hard.

- Virginia Woolf

Estou no começo do meu desespero, e só vejo dois caminhos: ou viro doída, ou santa.

- Adélia Prado

RESUMO

Esta tese é resultado da etnografia feita no Céu do Gamarra, comunidade religiosa do Santo Daime localizada na cidade de Baependi, no sul do estado de Minas Gerais. Buscando interpretar como o discurso de gênero se desenvolve na comunidade, a pesquisa explorou como as categorias “feminino” e “masculino” são construídas êmicamente e observou que elas são concebidas enquanto essências, em oposição e complementariedade, e definem práticas religiosas e cotidianas de filiados e filiações. A construção desse discurso se relaciona com as matrizes religiosas que sustentaram a formação e o desenvolvimento do Santo Daime, bem como do contexto histórico que o circundou. É dado especial destaque para a centralidade devocional à Virgem da Conceição, oriunda do fenômeno da aparição mariana ao fundador Raimundo Irineu Serra. Maria é considerada a quintessência do feminino e, portanto, arquétipo a ser seguido pelas mulheres terrenas, então protagonistas do universo doméstico, da maternidade sagrada e natural, dos ideais de cuidado e de sofrimento. Aos homens e à masculinidade, cabem os aspectos de provimento, força bruta e racionalidade. A tese também observa como dessa polaridade também emerge uma concepção de casamento sagrado entre as forças “feminina” e “masculina”, que pontua um discurso heteronormativo que valoriza a família heterossexual, nuclear, reprodutiva. A pesquisa foi desenvolvida teórico-metodologicamente com base na intersecção entre religião e gênero, abrangeu a bibliografia sobre o campo ayahuasqueiro, imersão etnográfica, o estudo do material litúrgico daimista, entrevistas semiestruturadas em profundidade com líderes e filiações da comunidade religiosa e formulação de conteúdo para sítio virtual da comunidade.

Palavras-chave: Santo Daime. Gênero. Religiões Ayahuasqueiras.

ABSTRACT

This thesis is the result of the ethnography performed in the Céu do Gamarra, a religious community of Santo Daime located in the city of Baependi, in south Minas Gerais. Seeking to interpret how gender discourse develops in the community, the research explored how the "feminine" and "masculine" categories are constructed and then observed that they are conceived like essences, in opposition and complementarity, defining religious and daily practices of affiliates and affiliated. The construction of this discourse is related to the religious matrices that underpinned the formation and development of the Santo Daime, as well as the historical context that surrounded it. Particular emphasis is placed on devotional centrality to the Virgin of the Conception, a centrality originated from her apparition to the founder Raimundo Irineu Serra. Mary is considered the quintessence of the feminine and, therefore, an archetype to be followed by earthly women, then protagonists of the domestic universe, of sacred and natural motherhood, and the ideals of care and suffering. The thesis also observes how from this polarity also emerges a conception of sacred marriage between the "feminine" and "masculine" forces, which punctuates a heteronormative discourse that values the heterosexual, nuclear, and reproductive family. The research was developed theoretically-methodologically based on the intersection between religion and gender, covered the bibliography on the ayahuasca field, ethnographic immersion, the study of Santo Daime's liturgical material, semi-structured interviews with leaders and affiliates of the religious community and formulation of content for the community's website.

Keywords: Santo Daime. Gender. Ayahuasca Religions.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Raimundo Irineu Serra	33
Figura 2 - Ritual em andamento na sede e casa de Mestre Irineu	35
Figura 3 - Sebastião Mota de Melo	36
Figura 4 - Madrinha Rita e Sebastião Mota com o filho Alfredo	38
Figura 5 - Ritual na Toca do Urubu, 1988	42
Figura 6 - Fabio e Suzana Pedalino no vale do Gamarra, 1989	43
Figura 7 - Visita de Alfredo Gregório aos líderes do Céu do Gamarra	44
Figura 8 - Vista para um olival	48
Figura 9 - Espaço Lua Branca	48
Figura 10 - Entrada do templo do Céu do Gamarra, a igreja	49
Figura 11 - Altar em dia de celebração à Nossa Senhora Aparecida	50
Figura 12 - Ritual em andamento no Céu do Gamarra	50
Figura 13 - Estrela de fardamento daimista	58
Figura 14 - Irineu e a Lua Branca	60
Figura 16 - O Espaço Lua Branca	83
Figura 17 - Cachoeira Lua Branca	86
Figura 18 - Flyer de divulgação da Sagração da Primavera em 2018	87
Figura 19 - Altar	90
Figura 20 - Instruções sobre o trabalho com o corpo	91
Figura 21 - Altar do ritual e mulheres em volta	91
Figura 22 - Cartas do oráculo das deusas	94
Figura 23 - Símbolo do Tao	108
Figura 24 - As primeiras mudas de rainha ou chacrona do Céu do Gamarra	109
Figura 25 - Autora colhendo folhas	110
Figura 26 - O reinado e colhedoras	111
Figura 27 - Folhas de rainha ou chacrona	112
Figura 28 - Casa de feitio em funcionamento, vista do alto	114
Figura 29 - Fornalha acesa e daime em feitio	115
Figura 30 - Momento do terço da Imaculada Conceição	118
Figura 31. Ritual da quinta-feira	119
Figura 32 - Fila para tomar daime no ritual da Sexta-feira Santa	120
Figura 33 - Sônia Cavinatti no reinado	122
Figura 34 - Ritual de mulheres na manhã do sábado de aleluia	123

TABELAS


Tabela 1 - Filiados e filiadas do Céu do Gamarra, por cidade de origem e cidade atual, em números absolutos e porcentagem 54

Tabela 2 - Escolaridade de filiados e filiadas do Céu do Gamarra, em números absolutos e em porcentagem..... 54

Tabela 3 - Década de nascimento de filiados e filiadas 55

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 Metodologia de pesquisa	18
<i>1.1.3 Pesquisadora ayahuasqueira</i>	24
1.2 Definindo o Santo Daime	28
<i>1.2.1 “Religião ayahuasqueira”, “linha” e “campo ayahuasqueiro”</i>	28
<i>1.2.2 Caracterização do Santo Daime</i>	32
2 O CÉU DO GAMARRA	38
2.1 Fundação do Céu do Gamarra e trajetória de seus líderes	39
2.2 A ecovila Gamarra	46
2.3 Os filiados do Céu do Gamarra	53
3 MARIA: RAINHA DA FLORESTA	55
3.1 “Ao mestre Ela ordenou e lhe entregou todo poder”: narrando a aparição de Maria à Raimundo Irineu Serra.....	58
3.2 A aparição mariana como uma absorção do catolicismo popular	62
3.3 Influências na fundação do culto que se desenharam originalmente através da devoção mariana	68
3.4 Devoção mariana e ecologia: bases históricas	71
3.5 Céu do Gamarra: Introduzindo o conceito de Era da Mãe	75
3.6 A face feminina de Deus: Maria, natureza e as mulheres	79
4 A INTRODUÇÃO DO SAGRADO FEMININO NO CÉU DO GAMARRA	82
4.1 O “berço” do Sagrado Feminino no Céu do Gamarra: descrevendo o Espaço Lua Branca	83
4.2 A Sagração da Primavera	88
<i>4.2.1 O sagrado feminino e sua absorção no Céu do Gamarra</i>	88
<i>4.2.2 O evento de 2018</i>	90
4.3 O conceito de um feminino feliz e saudável	94
5 MULHERES À ESQUERDA, HOMENS À DIREITA	104
5.1 “Com o jagube e a rainha na fornalha, com o sol e a lua a brilhar”	104
<i>5.1.1 A colheita do cipó e das folhas</i>	108
<i>5.1.1.1 Adendo sobre a Santa Maria</i>	113
<i>5.1.2 O funcionamento da fornalha</i>	113
<i>5.1.3 As mulheres na cozinha e na recepção de visitantes</i>	116

<i>5.1.4. Os rituais da semana santa no feitio</i>	118
<i>5.1.5 A celebração do Domingo de Páscoa</i>	123
5.3 A divisão sexual do trabalho no feitio	124
5.4 Tarefas de homens e tarefas de mulheres durante os rituais	128
5.5 As madrinhas e as comandantes do Santo Daime	131
6 CASAMENTO E MATERNIDADE	134
6.1 A relação entre mulher e maternidade	135
6.2 Diversidade no campo ayahuasqueiro	139
REFERÊNCIAS	149
APÊNDICE A – PERFIL DEMOGRÁFICO DAS FILIADAS DO CÉU DO GAMARRA QUE FORAM ENTREVISTADAS	159
APÊNDICE B – AS FILIADAS DO CÉU DO GAMARRA	162
APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS EM PROFUNDIDADE	175
	
ANEXO A – CALENDÁRIO LITÚRGICO DO CÉU DO GAMARRA	190
ANEXO B – CONVITE PARA A SAGRAÇÃO DA PRIMAVERA	192
ANEXO C – ASSÉDIO SEXUAL E MORAL NO CAMPO AYAHUASQUEIRO	195

1 INTRODUÇÃO

*“A Rainha da Floresta, Vós venha receber
Estes cânticos aqui na mata que eu venho oferecer”*
(Raimundo Irineu Serra, 2010)

Apresento nesta tese a etnografia feita no Céu do Gamarra, comunidade religiosa do Santo Daime localizada na cidade de Baependi, no sul do estado de Minas Gerais. Buscando interpretar como o discurso de gênero se desenvolve na comunidade, a pesquisa explorou como as categorias “feminino” e “masculino” são construídas êmicamente e observou que elas são concebidas enquanto essências, em oposição e complementariedade, e definem práticas religiosas e cotidianas de filiados e filiadas.

Como objetivos específicos a tese procurou entender 1. o papel da devoção mariana na construção dessas categorias e no desenvolvimento cosmológico do Céu do Gamarra; 2. os modos de absorção do sagrado feminino na comunidade; 3. os limites e as possibilidades de gênero e de sua diversidade, pontuando aspectos conservadores no culto que restringem homoafetividades, transexualidades e práticas não binárias.

A tese mostra como, na comunidade estudada, acredita-se que se vive hoje em uma era mariana – o tempo da Mãe. Numa crescente absorção da cosmologia e da parafernália do sagrado feminino¹, sempre feita a partir da centralidade mariana, essa era é interpretada como um momento oportuno para a valorização da “natureza feminina”. “Masculino” e “feminino” são entendidos como essências, distintas e em complementariedade. A partir de Maria, concebe-se “mulher” e “feminino” enquanto essências domésticas, maternais, ligadas aos cuidados e ao sofrimento (paciente). “Homem” e “masculino” relacionam-se à força bruta, à racionalidade e ao provimento.

Tal diferenciação binária emerge da concepção de que o universo surgiu da união de duas partículas primordiais Deus Mãe (feminino) e Deus Pai (masculino), que por sua união e

¹ Movimento religioso do final do século XX que também absorve originalmente o ecologismo, considerando o meio ambiente e o feminino como uma mesma essência (Cordovil, 2015). Para o sagrado feminino considera-se a necessidade do resgate do feminino a partir da reconexão com o corpo, o que valoriza uma relação entre “feminino” e “útero”, que tem seu epítome na sacralização do útero, do sangue menstrual e da maternidade. Tornquist (2002) observa que esse movimento tem inclusive impacto sobre a valorização do “parto natural” e do “parto humanizado” e o considera como uma “armadilha da nova era” por engessar discursos de gênero.

reprodução gerou todo o universo e embebeu seus elementos de uma essência feminina ou masculina, explicando a diferenciação entre homens e mulheres e demais elementos, como a folha chacrona que é considerada feminina e o cipó jagube, masculino.

Esse binarismo é emulado durante os rituais daimistas, na divisão sexual do trabalho e durante o feitiço, quando a bebida é produzida e homens e mulheres tem papéis distintos e específicos durante o processo. Dessa polaridade também se fortalece a sacralização do casamento e da família heterossexual, que emula o casamento entre Deus Mãe e Deus Pai gerando, como consequência, uma supervalorização do matrimônio nuclear, heterossexual e reprodutivo.

O tema da pesquisa é trabalhado na intersecção teórico-metodológica de gênero e religião, concebendo o Santo Daime a partir do conceito de religião ayahuasqueira (Labate, 2004; Goulart, 1996) e o binarismo “masculino”/ “feminino” como algo que se baseia em identidades, construídas e performadas a partir de um discurso - que é, no caso, religioso -, como proposto por Butler (2003)². A tese também considera que a construção desse discurso de gênero se relaciona com as matrizes religiosas que sustentaram a formação e o desenvolvimento do Santo Daime, bem como do contexto histórico que o circundou, e que a centralidade devocional à Virgem da Conceição é oriunda do fenômeno da aparição mariana ao fundador Raimundo Irineu Serra.

As práticas e os efeitos deste discurso sobre o gênero foram reunidos através da pesquisa de campo, que abrangeu imersão etnográfica, entrevistas semiestruturadas em profundidade com líderes e filiadas, conversas com os líderes, trabalho produção de conteúdo sobre a comunidade para seu sítio virtual e, por fim, da análise do material litúrgico, os hinários.

O tema levantado por esta tese é original na sociologia e ocupa um espaço pouco explorado pelas pesquisas que envolvem o campo ayahuasqueiro. Segundo Labate (2009), os principais temas de interesse nos trabalhos acadêmicos sobre o o campo ayahuasqueiro foram: o uso da ayahuasca por seringueiros e seus desdobramentos; a conversão de grupos indígenas e de comunidades ribeirinhas; a origem histórica do culto; a análise de sistemas simbólicos e do sincretismo; relação entre religião e xamanismo; cura e transe; estudos comparativos entre as três religiões

² 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, 2003, p. 195).

ayahuasqueiras; usos religiosos em comparação aos usos profanos da bebida ritual e a expansão das religiões ayahuasqueiras para os centros urbanos³.

Entre os trabalhos que se debruçam sobre gênero e sexualidade no campo ayahuasqueiro é possível citar apenas os de Cavnar (2011, 2014), sobre a experiência de LGBTQI+s com a ayahuasca; o de Echazu (2018), sobre a romantização do conceito de xamã homem no campo; o de Chaves (2003), na psicologia, sobre experiências de gênero de adeptas de uma comunidade daimista do Rio de Janeiro; e o trabalho de antropologia em andamento de Juliana Barretto⁴, sobre o partejar no Santo Daime. A presente tese, é a primeira em sociologia voltada para o tema de gênero e religião, especificamente no Santo Daime.

Em debates com pesquisadores e pesquisadoras mais experientes sobre o campo religioso ayahuasqueiro, foi comentado que a ausência de um trabalho como esta tese vem do fato de a empreitada ser vista como difícil, tanto pela reação possivelmente negativa, por parte das comunidades estudadas, sobre pesquisas que considerem os grupos a partir de gênero; como também pelo desafio de se criar um texto crítico sobre uma religião que, pelo uso de um sacramento psicoativo, é marginalizada e por vezes exposta por discursos midiáticos sensacionalistas.

Porém, debater um aspecto conservador do culto, pouco palatável aos fiéis, mas necessário ao estudo da religião, além de importante por haver a demanda, pode apoiar o surgimento de mais pesquisas sobre o tema na área das humanidades.

Esta tese está organizada da seguinte forma:

³ Num breve relato histórico das pesquisas realizadas a respeito até o momento (Labate et alli, 2008), destacam-se as pioneiras dissertações de mestrado: “O palácio de Juramidam - Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição” de Clodomir da Silva e “Santos e xamãs” de La Rocque Couto (1989). Então, outras dos anos 1990, período de certa profusão de trabalhos acadêmicos publicados sobre o tema, destacando-se: “Guiado pela lua - xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime”, (MacRae, 1992); “‘Eu venho da floresta’”: ecletismo e práxis xamânica daimista no ‘Céu do Mapiá’” (Groisman, 1991); “O império de Juramidam nas batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime” (Dias, 1992); “A ‘Lua Branca’ de seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda” (Guimarães, 1992); “No mundo se cura tudo: interpretações sobre a ‘cura espiritual’ no Santo Daime” (Pelaéz, 1994) e “Raízes culturais do Santo Daime” (Goulart, 1996). Nos anos 2000 e na década atual, houve crescimento no número de trabalhos sobre o Santo Daime abrangendo: sociologia, ciências médicas, ciências da religião, história e educação.

⁴ Referenciado pelo texto Barreto (2016).

Na continuidade desta introdução apresento a metodologia de pesquisa; os conceitos chave para o estudo das religiões ayahuasqueiras e uma breve descrição do Santo Daime e dos grupos que o integram: Alto Santo e CEFLURIS.

No capítulo 2, “O Céu do Gamarra”, apresento uma descrição profunda da comunidade, de sua localização geográfica e dos espaços rituais. No capítulo 3, “Maria: Rainha da Floresta”, apresento a devoção mariana no culto e encerro o capítulo com a descrição de era (ou tempo) da Mãe no Céu do Gamarra.

No capítulo 4, “A introdução do sagrado feminino no Céu do Gamarra”, apresento os rituais de mulheres e o evento de sagração da primavera, que gira em torno de um deles. Deste modo, aponto como o sagrado feminino foi absorvido na comunidade. No capítulo 5, “Mulheres à esquerda, homens à direita”, a partir da descrição profunda do feitio, apresento as divisões entre homens e mulheres nos rituais e na comunidade.

Por fim o capítulo 6 “Casamento e maternidade” se debruça sobre o tema da valorização da família nuclear heterossexual reprodutiva.

1.1 Metodologia de pesquisa

Além da observação de uma demanda criativa por pesquisas que trabalhem a temática de gênero no campo ayahuasqueiro, a emergência desta tese também é fruto da articulação de uma trajetória religiosa pessoal ligada ao Santo Daime e ao Céu do Gamarra - comunidade de qual fui filiada durante parte do período da pesquisa – com minha trajetória acadêmica que, desde 2008, se desdobra pela temática de gênero.

Como colocado por Labate (2004), Caminha (2017) e Rose (2007), não é incomum que o interesse de pesquisa sobre o campo ayahuasqueiro emergja em conjunto com uma conversão anterior ou posterior à investigação. E tal “posicionamento duplo” (Souza, 2015) ou ainda “entre o daimista e o pesquisador” (Caminha, 2017) pode ser fonte de riqueza investigativa, desde que os dados sejam trabalhados através do rigor teórico-metodológico da disciplina, neste caso a sociologia.

Nesta seção, apresento as bases metodológicas desta tese, feita por uma “pesquisadora ayahuasqueira”, numa referência ao “antropólogo ayahuasqueiro” de Labate (2004) e ao “sociólogo ayahuasqueiro” de Assis (2017). Concordando com Caminha (2017) e com Labate (2004), vejo

como necessária a exposição do pertencimento religioso ao campo estudado, como também das ferramentas metodológicas utilizadas para a realização desse desafio, e por isso início o debate expondo brevemente minha trajetória religiosa e sua articulação ao percurso acadêmico.

Descobri o campo ayahuasqueiro ainda como aluna de graduação em Ciências sociais em São Carlos (SP). Foi um período marcado pela descoberta das substâncias psicoativas e de uma ampla literatura focada nos estudos sobre “estados alterados da consciência”, dos quais se destacam em minha memória os escritos de autores *beatnik*, como Allen Ginsberg e William Burroughs sobre suas “viagens ao yagé”, os controversos trabalhos do antropólogo Carlos Castañeda, a literatura psicanalítica de Carlos Jung, “As Portas da Percepção” de Aldous Huxley, além, é claro, da música psicodélica.

Durante meu último ano de graduação, ainda morando na cidade de São Carlos, alguns amigos passaram a frequentar um pequeno núcleo daimista na casa de uma filiada do Céu do Gamarra. Me interessei em participar de uma sessão e em 5 de dezembro de 2010 tomei pela primeira vez o daime, participando de uma sessão de concentração. No decorrer do ano de 2011, já como mestranda, continuei a comparecer nos rituais em São Carlos e passei também a frequentar alguns outros na sede do núcleo, o Céu do Gamarra, em Baependi (MG). Em 2012, afirmei meu comprometimento com o grupo me fardando⁵.

No ano de 2013, defendi minha dissertação de mestrado na articulação teórica entre gênero e sociologia das profissões, em seguida me afastei por um ano do universo acadêmico. Buscava com isso tomar tempo para pensar um novo tema investigativo para o doutorado. Foi neste intervalo que tive a ideia de articular minha recente prática religiosa com o interesse de pesquisa, o que rendeu o projeto de doutoramento pleiteado em 2014 e iniciado em 2015 na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

A formulação do objeto de pesquisa original, utilizado no processo seletivo, buscava investigar o desenvolvimento do ideal comunitário no Céu do Gamarra refletindo-o a partir do intercâmbio cultural Norte/Sudeste. Tal questionamento, entretanto, mostrou-se pouco frutífero, pois já havia rica reflexão intelectual sobre o assunto, me estimulando a buscar outras questões menos exploradas.

⁵ O fardamento é a oficialização de um frequentador enquanto devoto do Santo Daime.

Tendo investigado a participação feminina nas carreiras jurídicas públicas na dissertação de mestrado, decidi retomar a reflexão de gênero para pensar o Santo Daime, elaborando assim uma continuidade em relação ao trabalho anterior. Outro estímulo para esta escolha veio do próprio campo empírico que, a partir de 2014, passou a integrar práticas do sagrado feminino⁶. Essa integração, além de fomentar retiros de mulheres e rituais de mulheres, também gerou interesse, por parte do corpo de filiados e de líderes, sobre o tema do feminino e do masculino no Santo Daime⁷.

Inicialmente, utilizando o Céu do Gamarra como um estudo de caso, busquei investigar as experiências de gênero de devotas do Santo Daime enquanto mulheres. Com os dados de campo e o desenvolvimento da tese, porém, notei que a **questão crucial estava em como apreender o próprio discurso nativo sobre gênero, sua origem histórica**. Por isso busquei, no desenvolvimento da tese, **expor como o discurso de gênero se desenvolve na comunidade definindo “feminino” e “masculino” e, conseqüentemente, práticas**.

Permaneci como filiada ativa da comunidade durante a maior parte do desenvolvimento da pesquisa, até meu afastamento em outubro de 2018, em decorrência de um adoecimento. A princípio pensado como um breve afastamento, ele acabou se tornando definitivo. Pesou que no decorrer da pesquisa de campo, como será explorado, o tema da tese foi polemizado. Análises investigativas que pontuavam um conservadorismo em relação às concepções de gênero foram barradas, no centro da comunidade, por serem consideradas reflexos da “infelicidade com o feminino”, do “radicalismo” e de uma “racionalidade excessiva”.

O trabalho de campo, que se iniciou em 2015 e se encerrou em 2018, abarcou entrevistas semiestruturadas em profundidade; imersão etnográfica; análise do material litúrgico daimista; e produção de material religioso para o Céu do Gamarra junto ao líder Fabio Pedalino.

As entrevistas semiestruturadas em profundidade foram realizadas com adeptas e líderes. Esta escolha baseou-se na necessidade de se observar discursos recorrentes entre adeptas e líderes em campo. A escolha pela entrevista do tipo semiestruturada deu-se pelas vantagens deste tipo de

⁶ O sagrado feminino é um movimento que eclode da contracultura e de sua face espiritualista, a religiosidade nova era ou neoesotérica. Se desenvolve através de ideais do resgate da conexão da mulher com seu corpo, “utilizando-o como veículo de ligação com sua espiritualidade” (CORDOVIL, 2015, p. 432).

⁷ No final da trajetória e refletindo sobre seu início, penso também se não houve um impacto do fato de eu ser mulher e de, no Santo Daime, tão marcado pelas divisões de gênero, se esperar que mulheres falem, se especializem e se restrinjam ao “feminino”.

metodologia, semelhante à uma conversa informal, o que me gerou ricos dados sobre a relação entre gênero e prática religiosa.

Realizei 14 entrevistas com frequentadoras fardadas assíduas do Céu do Gamarra. Também conversei com os líderes Suzana e Fabio Pedalino e a filha Carolina Pedalino, que compõem a liderança da comunidade, tanto sobre o que tange aos rituais quanto a organização da ecovila na qual está instalada a sede do Céu do Gamarra. A maior parte das entrevistas aconteceu na casa das interlocutoras, com exceção da realizada com Mirela, feita na UFSCar; com Daiana, no Parque das Águas em Caxambu; com Joana, Patrícia e Sandra via Skype. Com Fabio realizei conversas informais durante os trajetos da cidade de Baependi para a vila - além de um conjunto de encontros posteriores para escrevermos o novo conteúdo do site da comunidade.

As entrevistas por Skype foram uma resposta ao problema da distância na qual eu me encontrava das interlocutoras que não moravam na região de Baependi ou em São Carlos. Já a ideia de conversar com Fabio veio da união de seu ânimo em conversar e responder perguntas quando tínhamos um tempo juntos, com o fato de fazermos, com frequência, o trajeto de carro Baependi/Céu do Gamarra, no meu caso, para repor mantimentos e no dele, para resolver questões de trabalho e familiares. Neste caso em específico, não havia um roteiro de entrevista definido e as conversas também não foram gravadas. Os relatos eram descritos nos diários de campo, após nossos encontros.

Reitero que tomei o próprio grupo de minha iniciação como lócus investigativo e por isso a análise demanda atenção criteriosa sobre estas entrevistas, cujos depoimentos foram colhidos pela confiança de uma amizade nutrida há anos. Como pesquisadora devo manter um compromisso ético com estes interlocutores que transpassa a relação pesquisador/objeto e toca o universo fraterno da amizade⁸.

⁸ A trajetória metodológica de Rose é muito semelhante à minha. Como colocado pela pesquisadora: “[...] (Q)ualquer posição na qual nos colocamos para fazer uma pesquisa, inevitavelmente terá suas vantagens e desvantagens. Assim, o fato de ser fardada trouxe também seus desafios. Um deles é exatamente por já conhecer as pessoas previamente e, durante a pesquisa de campo, ter estabelecido com elas relações de amizade e afetividade, acabar tendo dificuldade de me aprofundar em algumas questões. Além disso, esta situação também me colocou numa posição delicada com relação a algumas informações. Enfim, o lugar em que me encontro exige da minha parte um trabalho constante de distanciamento e autocrítica. É nesse sentido que faço o esforço de explicitar e também problematizar as condições de pesquisa. Optei, portanto, por aceitar a posição na qual me encontro, com suas vantagens e desafios inerentes, e, a partir dela, procurar construir uma análise antropológica da melhor maneira que me seja possível, procurando responder às questões levantadas e percorrer com as pessoas que participaram da pesquisa e os leitores pelas experiências que foram narradas e desenhadas.” (ROSE, 2007, p. 4-5).

Para ampliar a perspectiva investigativa e obter quantidade maior de dados para investigação, realizei uma imersão etnográfica na comunidade. Durante a imersão vivi na sede do Céu do Gamarra por seis meses. A ideia de uma imersão longa de campo vinha da experiência de pesquisa de Rose (2007) que, assim como eu, era fardada havia três anos quando do início da pesquisa. Tal imersão auxiliou no exercício de transformação do familiar em exótico e do exótico em familiar (DaMatta, 1981), que tornou possível a interpretação da experiência religiosa, até então a mim cotidiana, enquanto exótica, nova e destacada. Como a própria Rose expõe:

A sistematização dos meus dados de campo me mostrou a importância da experiência intensa de imersão no campo, pois percebi que, mesmo já frequentando o Santo Daimé há quatro anos e sendo fardada há três, havia muitas questões e conceitos com os quais me deparei durante o trabalho de campo a respeito dos quais eu apenas tinha um conhecimento preliminar e muitos outros dos quais eu sequer imaginava a existência. Assim, mesmo estando num universo que poderia à primeira vista ser considerado como sendo “familiar” para mim (até por mim mesma), a imersão no campo e a convivência diária com as pessoas me mostrou o quanto na verdade uma grande parte dele era nebulosa e desconhecida. (ROSE, 2007, p. 19)

Durante o período de trabalho de campo, residi em uma casa privada na comunidade, equipada com móveis, eletrodomésticos, luz, água, aquecedor a gás e internet, o que me propiciou conforto para a realização da pesquisa. Além disso, os interlocutores foram receptivos em relação à realização da investigação e à minha presença na comunidade, algo que interpreto como resultado de minha posição, não somente como pesquisadora, como também de adepta – até então –, e da amizade cultivada antes da pesquisa.

Neste tempo, participei da vida cotidiana da comunidade, de seus eventos sociais e de um cenário muitas vezes oculto aos frequentadores sazonais. Integram esse cenário a responsabilidade pela manutenção e organização do espaço e a solidão da vida em uma zona rural, distante uma hora e meia da zona urbana e esparsamente habitada. Além disso, participei de todos os rituais do calendário daquele semestre que estive in loco, experiência também nova.

A pesquisa de doutorado com este recorte teve início em junho de 2015. Entre junho de 2015 e julho de 2016 participei de 1 retiro de mulheres, 1 trabalho de mulheres, 21 trabalhos de hinário, 2 trabalhos de cura, 1 feitiço e 2 missas. A imersão de campo, quando vivi na sede da comunidade, teve início em 1º de agosto de 2016 e foi finalizada em 28 de janeiro de 2017. Nesse período, além das orações semanais de quarta-feira, ainda participei de 3 missas, 14 trabalhos de hinário, 1 trabalho de mulheres, 1 concentração e 1 trabalho de cura. Para a tese também trabalho

com os dados colhidos em um feito em março de 2018 e em um retiro de mulheres em setembro de 2018.

Também fiz a leitura analítica do material litúrgico do Santo Daime: os hinários. Um hinário é um conjunto de hinos que são entoados em uníssono pelos participantes nos rituais. Na visão nativa, não são composições, mas melodias *recebidas do astral*, ou seja, de um outro plano como uma forma de conhecimento espiritual (Rehen, 2011). Conforme Rehen (2011, p. 185), os hinos “são tidos como a própria ‘voz’ da doutrina, legitimando práticas e dando uma direção para os usuários do chá”. O formato, a musicalidade e a mensagem dos hinos variam de um *receptáculo* a outro, a partir de influências musicais diversas e, segundo Labate (2004), definindo alianças, conflitos e dissensões internas ao campo ayahuasqueiro.

O *Cruzeiro Universal* de Raimundo Irineu Serra, assim como de seus contemporâneos Germano Guilherme, Maria Marques, João Pereira e Antônio Gomes, são cantados pelos núcleos do Alto Santo e do CEFLURIS, sendo considerados a base litúrgica do Santo Daime. O *Cruzeiro Universal* tem proeminência pelo fato de ser o hinário do fundador e acredita-se que contém em si todos os ensinamentos da religião. Para os núcleos do CEFLURIS, especificamente, são especialmente importantes os hinários de Sebastião Mota de Melo (*O Justiceiro* e *A Nova Jerusalém*), de sua esposa Rita Gregório de Melo (*Lua Branca*) e de seu filho Alfredo Gregório de Melo, atual líder da igreja fundada por Sebastião (*O Cruzeirinho*; *Nova Era*; e *Nova Dimensão*).

No Céu do Gamarra, em específico, ganham importância os hinários dos líderes Fabio Pedalino (*Os Cinco Livros*), Suzana Pedalino (*Império do Sol* e *Império da Lua*) e de Carol Pedalino (*Presente do Beija-Flor*). Outro hinário importante para o grupo, e que integra a análise, é o hinário *Amor Divino* de Sônia Cavinatti, antiga filiada do Céu do Gamarra já falecida, considerada como uma madrinha para o grupo. Também integram a análise os hinos dos filiados, o *Hinário do Povo*.

Para a análise dos hinários escolhi uma abordagem qualitativa de leitura e análise das mensagens, dentro e fora dos rituais, buscando relacionar os discursos nativos com as mensagens dos hinários. Nesse sentido, assim como adeptos e adeptas utilizam-se de hinos para darem sentido às suas experiências religiosas, utilizei estes para darem sentido à minha experiência etnográfica.

Outra fonte de análise foi o material religioso do site do Céu do Gamarra que eu tive a oportunidade de produzir em conjunto com Fabio Pedalino. Para a produção do conteúdo – que conta inclusive com uma extensa seção de perguntas e respostas com temas importantes para a

descrição cosmológica e organizacional do grupo –, encontrei-me com Fabio em longas sessões de conversa que foram gravadas e transcritas. Destas transcrições elaborei o conteúdo que foi por ele revisado, gerando material de domínio público e de riqueza investigativa. Deste modo, por mais que eu tenha formalizado a escrita, o conteúdo era de Fabio. Além disso, tal trabalho serviu como importante contrapartida de minha parte como pesquisadora para com o grupo e seus líderes, que receberam minha proposta de pesquisa.

Em suma, entrevistas semiestruturadas, imersão etnográfica, literatura litúrgica e formulação de conteúdo virtual são as bases do desenvolvimento desta tese de doutoramento. Também a enriquecem o debate com pares, seja a partir de núcleos e grupos de pesquisa os quais integro (NEREP, NEIP e ICARO), seja a partir do debate com colegas dentro e fora do espaço das disciplinas de doutorado e de conferências. Por fim, deve-se considerar o alinhamento teórico metodológico à bibliografia especializada sobre religiões ayahuasqueiras e sobre gênero.

1.1.3 Pesquisadora ayahuasqueira

Sou, em relação ao Céu do Gamarra, pesquisadora e ex-filiada. Esse posicionamento não é incomum entre os trabalhos desenvolvidos sobre o campo ayahuasqueiro (Labate, 2004; Rose, 2007). Tanto não o é, que Labate (2004) chamou antropólogos nesse duplo posicionamento de “antropólogos ayahuasqueiros” e Assis (2014) de “sociólogos ayahuasqueiros”. Pela abrangência do termo, prefiro a denominação “pesquisador ayahuasqueiro”.

Esse fenômeno não é estrito aos estudos do campo ayahuasqueiro, aparecendo também na sociologia da religião. Foi na proximidade dessa especialidade com as ciências da religião, a teologia e a filosofia, que foi aberto o caminho para a presença de religiosos como sociólogos. A história desse intercâmbio e de seus frutos foi descrita por Souza (2015, p. 319- 320):

Parte dos sociólogos da religião estudou e se formou em filosofia e teologia, o que não os limita, *a priori*, mas pelo contrário, até pode beneficiar sua capacidade de investigação sociológica, desde que comprometidos com seu respectivo referencial teórico e metodológico. Aquele sociólogo com tal especialidade que eventualmente já teve uma vivência religiosa infeliz e se tornou materialista convicto, muitas vezes, acaba por desenvolver com destaque sua capacidade de crítica, sem o ranço persecutório do chamado “acerto de contas”, considerando afinal que a objetividade científica deve prevalecer. Esse pesquisador, quando possuidor de fé religiosa e também de responsabilidade profissional, sabe que embora as instituições religiosas historicamente muito tenham se contraposto ao conhecimento científico, dele também se beneficiaram, algo que deverá prosseguir.

O benefício a que ele se refere é a de que o estudioso, ao integrar o grupo que estuda, pode investigá-lo por dentro e reconhecer com maior facilidade suas contradições e ambiguidades. Para a plena utilização dessas vantagens na interpretação acadêmica, o autor pontua que o pesquisador deve estar alinhado aos parâmetros teórico-metodológicos escolhidos.

Do mesmo modo, esta foi a conclusão que a antropóloga Favret-Saada (2005) chegou, ainda que por um outro caminho. Quando partiu para estudar a feitiçaria no Bocage francês, ela não era uma feiticeira, mas a partir de brechas abertas em campo, escolheu participar das práticas de feitiçaria, o que a incluiu no universo de práticas e de diálogos verbais e não verbais com interlocutores de seu campo. A isso deu o nome de *ser afetada*, partindo do conceito espinoziano de afeto.

Tanto a autora foi afetada que expôs que, muitas vezes em campo, não sabia bem se ainda era etnógrafa. Fora dele, durante a escrita da tese, realizou a análise antropológica de sua experiência etnográfica por um trabalho teórico-metodológico criterioso, a partir de seus extensos diários de campo, o afastamento do campo e o debate com a bibliografia especializada.

Essa empreitada se assemelha à do sociólogo Loic-Wacquant em seu estudo sobre o boxe em Chicago, nos Estados Unidos (WACQUANT, 2002). Sobre isso, uma nota de rodapé de seu livro “Corpo e Alma” – no qual inclusive expõe um debate entre ele e o sociólogo Pierre Bourdieu, crítico do afeto –, é interessante para a presente reflexão:

Como atesta essa nota, entre outras do mesmo tipo, escrita em meu diário de campo, em agosto de 1990: “Hoje me diverti tanto no *gym*, falando e rindo com DeeDee e Curtis, sentado na sala dos fundos e simplesmente *vivendo e respirando* ali, no meio deles, embebendo-me como uma esponja da atmosfera da sala, que senti um repentino sopro de angústia abafante diante da ideia de ter de voltar logo a Harvard [onde eu acabara de ser admitido]. Experimentei tal prazer simplesmente de *participar* que a *observação* tornou-se secundária e, francamente, estava dizendo a mim mesmo que, de bom grado, abandonaria meus estudos, minhas pesquisas e todo o resto para poder ficar aqui, boxeando, permanecer ‘*one of the boys*’. Sei que isso é completamente tolo e certamente irrealista, mas, nesse momento preciso, a perspectiva de migrar para Harvard, de apresentar um *paper* à ASA [congresso anual da American Sociological Association], de escrever artigos, ler livros, assistir a conferências e o *tutti frutti* universitário, acho tudo isso sem o menor sentido, deprimente de tal forma morno (morto) em relação à alegria carnal pura e viva que me oferece o diabo desse *gym* (é preciso ver as cenas de disputa dignas de Pagnol de DeeDee e Curtis!), que eu queria largar tudo, *drop out*, para ficar em Chicago. É verdadeiramente *crazy*. PB [Pierre Bourdieu], outro dia, me dizia que ele tinha medo de que eu me ‘deixasse seduzir por meu objeto’, mas se ele soubesse: já estou bem para lá da sedução!” (WACQUANT, 2002, p. 20).

Da mesma forma que Favret-Saada, Wacquant foi afetado e experimentou o “simplesmente participar” em campo, um espaço que pode ser descrito como além da “**observação** participante”,

método clássico da pesquisa etnográfica. Esses autores e suas empreitadas etnográficas foram absorvidos em minha própria experiência de campo e de escrita.

Seja pela familiaridade de estar naquele que foi por tanto tempo meu ambiente religioso, seja pelo choque de sentidos e paradigmas que é a experiência religiosa com o daime, experimentei o simplesmente participar. Já quando fora de campo e escrevendo o texto final desta tese, busquei a interpretação dos dados de campo pelo diálogo com a bibliografia especializada sobre as religiões ayahuasqueiras e a articulação teórico metodológica entre gênero e religião. Participante e observadora, porém, permaneceram em contato, elas não se desvencilharam como entidades particulares.

Em sua dissertação de mestrado, também no Céu do Gamarra, Caminha (2017) trabalhou com a questão do contato entre observador e participante. Expondo seu posicionamento como pesquisador e como devoto⁹, e usando da leitura de Deleuze e Guatari, elaborou uma metodologia na qual a pesquisa se desenvolve no *entre*, que detalha “enquanto um local onde as coisas adquirem velocidade, ao contrário de uma coexistência localizável, que se move de uma condição para outra sem impasses” (CAMINHA, p. 37, 2017).

Uma condição seria a de devoto e a outra de antropólogo. Com isso ele reitera a impossibilidade de se dividir o pesquisador do devoto no momento da pesquisa, pois “o antropólogo, nessa situação, não consegue descolar a visão antropológica do olhar daimista, ou vice-versa, como sendo apenas uma transição de pensamentos” (CAMINHA, p. 37, 2017). Em outras palavras, não é possível transicionar de pesquisador a devoto como se estas fossem duas entidades distintas e não posicionamentos de uma mesma subjetividade, a do autor. Os posicionamentos se interpenetram.

[...] caso o pesquisador se situe adequadamente neste espaço entre, uma visão múltipla e mixada do objeto pode vir à tona. Ou seja, a “velocidade do meio” pode ser salientada, no texto, a partir da construção de uma visão que potencialize as próprias multiplicidades da pesquisa. Então, o antropólogo deve trabalhar com essas duas frentes – pesquisador e adepto – de forma multifacetada, concebendo tal relação não enquanto apenas “sou de dentro” e “sou de fora”, mas, como um tipo específico de florescimento de conhecimento, que cresce a partir de um movimento transversal. Ou ainda, não menos importante, o antropólogo, nessa posição, deve explorar o caráter multifacetado de sua devida inserção, dito de outra maneira, explanando tanto seu próprio local de fala, em sua condição

⁹ Apesar de não ser um devoto oficial – um fardado –, como eu o sou, Caminha sentia-se demasiadamente próximo ao Santo Daime para não elaborar uma metodologia de pesquisa que não colocasse em questão este posicionamento duplo de pesquisador e de devoto. Assim elaborou sua metodologia de pesquisa a partir de uma rica revisão da bibliografia antropológica e ayahuasqueira e, especialmente, dos trabalhos de Deleuze e Guatarri.

múltipla, quanto compreendendo as próprias multiplicidades como sendo a realidade (CAMINHA, p. 38, 2017)

Outra questão tocada não só por Caminha, mas por extensa parte da bibliografia sobre o campo ayahuasqueiro no tocante à metodologia de pesquisa, é sobre a ingestão ou não da bebida ritual. É majoritária a concepção de que o pesquisador deve ingerir a bebida durante a pesquisa de campo. Os motivos para essa afirmação vão desde o caráter por muitas vezes marginalizado da ayahuasca e a necessidade de criação de laços de confiança entre pesquisador e grupo pesquisado; até a concepção êmica da bebida enquanto uma planta mestra que abre aos que a consagram, os caminhos para “seus mistérios” (CAMINHA, 2017).

Como colocado por Goulart (1996):

A própria constituição do conjunto simbólico da doutrina daimista, e a forma pela qual os adeptos o concretizam, estão intrinsecamente ligadas ao uso do chá. Não é por acaso, aliás, que o nome da bebida acaba por designar, também, o culto [...].

Com efeito, o líquido que os daimistas ingerem em suas sessões rituais não é visto simplesmente como um chá, porém é, antes de tudo, um ser divino. Como tal, possui vontade e disposição próprias. É o Daime quem diz o que deve ser feito, é ele que mostra o caminho, que cura ou castiga. Invariavelmente, é assim que estes religiosos se referem à bebida em torno da qual gira o seu culto. (GOULART, 1996, p. 11-87)

No Céu do Gamarra, às pessoas que buscam fazer pesquisas ou reportagens com o grupo pede-se que consagrem a bebida, “pois Santo Daime chama-se Santo Daime por causa do daime, da bebida, então não haveria como conhecê-lo sem a consagração” (Suzana)¹⁰.

Para minha experiência de campo levei em consideração estas questões, mas também o fato de eu, enquanto uma fardada do Santo Daime, poder gerar estranhamento no grupo caso participasse dos rituais sem tomar a bebida ritual. Senti como necessário expor aos líderes e ao grupo sobre a pesquisa em andamento e seguir participando dos rituais como já o vinha fazendo enquanto devota. Ao final dos rituais, descrevia em meu diário de campo sensações emocionais, corpóreas e *insights* sociológicos.

No início busquei a observação sobre a participação, sentindo que falharia em minha tese caso não seguisse desta forma. Porém, dado o impacto profundo – que posso até dizer fractal e celular – percebi que isso não seria possível e então, como Wacquant e Favret-Saada, me entreguei de corpo e alma, deixando-me afetar até a observação participante tornar-se apenas participação. Os efeitos psicoativos da ayahuasca são intensos e incontroláveis racionalmente. Nesse sentido, a

¹⁰ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra, 2016.

experiência de purgas – vômitos e diarreia –, de mirações – as visões extáticas da ayahuasca – e de sensações corpóreas diversas e intensas, eram a mim incontrolláveis e subjugavam tentativas de observação racional.

Como Labate (2004) descreveu, o uso da ayahuasca

[...] é uma experiência individual cuja intensidade e cujos efeitos só podem ser avaliados por quem participa dela. Beber a ayahuasca implica na perda do controle pessoal sobre a grade espaço-temporal. Embora não perca a consciência, o sujeito não tem opção de entrar e sair da experiência conforme a sua vontade própria. Participar dos rituais tem um efeito extremamente intenso sobre a sensibilidade e sobre a razão - precisamente na ocasião em que supostamente o antropólogo deve ser um “observador”. Isto leva a técnica da observação participante a um ponto em que ela se desmonta. Não há mais observação participante enquanto uma combinação de “observação” e “participação”: há participação integral que afeta drasticamente a natureza da observação (que inclui a “sensibilidade” e a “razão”). (LABATE, 2004, p. 44-45)

Por fim, destaco o exercício sociológico que é o processo de escrita em si. Como colocado por Howard Becker (2015) escrever é pensar. Foi organizando a pesquisa no formato de uma tese em sociologia que fui capaz de chegar a conclusões que, durante o campo, não passavam de vislumbres. Também foi durante a escrita que pude aprofundar tanto relações entre teoria e campo como entre temáticas que pareciam distantes.

Ao final, transformaram-se a cientista e a daimista. E da profunda participação emergiu esta tese de doutoramento, a qual escrevo a partir do rigor metodológico das ciências sociais, buscando interpretar o culto e suas categorias êmicas de gênero nos dados colhidos “entre” a daimista e a pesquisadora.

1.2 Definindo o Santo Daime

1.2.1 “Religião ayahuasqueira”, “linha” e “campo ayahuasqueiro”

O Santo Daime é definido pela bibliografia especializada como uma “religião ayahuasqueira” (Labate, 2004; Goulart, 1996; Labate et al., 2008). De forma comum, essas religiões se utilizam de bebida, de origem indígena, obtida de modo mais comum pelo cozimento do cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) com as folhas do arbusto chacrona (*Psychotria viridis*). A

categoria religião ayahuasqueira tem origem na denominação *ayahuasca*, de origem quíchua¹¹, o nome de maior popularidade para a infusão.

Farmacologicamente, a ayahuasca é uma bebida psicoativa com efeitos no sistema nervoso central, capaz de causar alterações temporárias sobre a percepção e a consciência¹². As características psicoativas da bebida advêm da associação sinérgica entre o cipó jagube e as folhas da chacrona. O cipó possui substâncias inibidoras reversíveis da enzima monoaminoxidase (MAO)¹³ e as folhas, a N,N-dimetiltriptamina (DMT), um potente psicodélico que é metabolizado pela MAO. Com a inibição da MAO pelas substâncias presentes no cipó, a DMT se torna biodisponível por via oral, provocando a ação psicoativa (Pires et al., 2010). Êmicamente, explicações religiosas definem as alterações dos sentidos.

Quanto à religião ayahuasqueira, trata-se de uma categoria antropológica (Labate et al., 2008) que serve para a caracterização dos grupos não indígenas que institucionalizaram o uso ritual da ayahuasca. Pela releitura cristã popular do uso da bebida¹⁴, as religiões ayahuasqueiras abarcam influências dos usos indígenas da ayahuasca, do vegetalismo peruano, dos cultos afro-brasileiros, do espiritismo e de correntes esotéricas europeias (Pinto; Souza, 2012; Labate, 2004). As religiões ayahuasqueiras são o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (UDV).

O Santo Daime, fundado em 1930 por Raimundo Irineu Serra na cidade de Rio Branco (AC), é a mais antiga das religiões ayahuasqueiras. Os daimistas¹⁵ consideram Irineu como um mestre e creem que o culto foi a ele entregue pelas mãos da Virgem Maria. Nascido como um pequeno culto eclético, hoje o Santo Daime está presente em todos os continentes globais, abrangendo número crescente de adeptos.

A Barquinha foi fundada em 1945 por Daniel Pereira de Mattos, reconhecido pelos filiados da religião como mestre, na cidade de Rio Branco (AC). Daniel foi a princípio seguidor de Raimundo Irineu Serra. Devotos da Barquinha acreditam que ele recebeu, da mão de dois anjos,

¹¹ O quíchua é uma família de línguas indígenas da América do Sul falada por grupos étnicos ao longo dos Andes, abarcando Argentina, Colômbia, Chile, Bolívia, Equador e Peru. Ayahuasca pode ser traduzida como “corda da alma”, com *Aya* significando pessoa morta, alma ou espírito e *Waska* corda, liana ou cipó (LUNA, 2009).

¹² A noção de psicoativo se refere a um conjunto de plantas e também de substâncias químicas que agem sobre a mente e a psique do sujeito, provocando neles uma alteração (Seibel; Toscano 2001). As substâncias psicoativas estão sujeitas a diversos tipos de classificações, as quais tem, aliás, mudado significativamente ao longo da história e do desenvolvimento da ciência ocidental. (GOULART, 2004, p. 8)

¹³ As β -carbolinas harmalina (HRL), harmina (HRM) e tetraidro-harmina (THH).

¹⁴ Processo semelhante ocorre com as religiões do Bwiti no Gabão, que se utilizam do enteógeno *iboga* e da *Native American Church*, no México e nos EUA, que faz o uso do *peyote* (LABATE, 2004, p. 29).

¹⁵ “Daimista” é o modo como os adeptos do Santo Daime se autodenominam.

um livro azul, contendo a missão espiritual de fundar uma doutrina cristã e caritativa. A Barquinha é, numericamente, a menor das religiões ayahuasqueiras e se encontra quase totalmente restrita ao Norte do país.

Já o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV) foi fundado em 1961 na cidade de Porto Velho (RO). Seu fundador, José Gabriel da Costa, reconhecido como mestre Gabriel, teria iniciado seu contato com a ayahuasca com o seringueiro Chico Lourenço no seringal Guarapari, próximo da fronteira com a Bolívia. Devotos acreditam que Gabriel “refundou” a UDV, trazendo para o presente uma religião milenar ligada às suas encarnações passadas. Dentre as religiões ayahuasqueiras, a UDV é a de maior expansão para além da Amazônia e do Brasil, abrangendo maior número de adeptos.

Embora sejam denominadas como religiões ayahuasqueiras, elas utilizam nomes distintos para a bebida. A Barquinha e o Santo Daime nomeiam a bebida como *daime* e a UDV como *vegetal* e *hoasca*, numa diferenciação que supera a denominação, integrando complexos cosmológicos específicos e técnicas particulares de feitura da bebida. Para a descrição dessas diferenças, autores e autoras passaram a se utilizar do termo “linha”.

Linha é um empréstimo do campo empírico das religiões ayahuasqueiras, em que o termo é utilizado pelos devotos para imporem limites tanto entre as religiões quanto entre os diferentes núcleos de uma mesma religião. Nas ciências sociais, o conceito as diferencia a partir das particularidades doutrinárias e cosmológicas, as mantendo em um tronco sociológico comum (Silva, 1983; La Rocque Couto, 1989). Segundo GOULART (2005):

Clodomir Monteiro da Silva (1983) foi quem utilizou pela primeira vez o termo *linha* para designar os grupos do Santo Daime, da UDV e da Barquinha enquanto variantes doutrinárias no interior de uma mesma tradição religiosa ayahuasqueira. Ele foi seguido por outros estudiosos nessa via de interpretação, como, por exemplo, Fernando de La Rocque Couto (1989). Tanto Monteiro da Silva como Couto entendem que a distinção entre as linhas é feita através de diferenciações no tocante ao conteúdo das narrativas míticas, às formas rituais e ao conjunto de entidades que integram cada panteão. (GOULART, 2005, p. 357):

A partir dos anos 1970, a União do Vegetal e o Santo Daime atraíram curiosos de fora da região Amazônica, o que impulsionou, no decorrer das décadas seguintes, a expansão dos grupos para além do Norte do país e posteriormente das fronteiras nacionais. Os novos adeptos, que

vinham de grandes centros urbanos, estavam alinhados aos movimentos neoesotérico e da contracultura¹⁶.

Esses novos adeptos foram responsáveis por fundarem núcleos da União do Vegetal e do Santo Daime fora da região Amazônica (enquanto a Barquinha permaneceu, no período, restrita ao Acre). Nos anos 1990, com a popularização das religiões ayahuasqueiras através dos novos núcleos e de livros acadêmicos e não acadêmicos sobre elas, a bebida ritual tornou-se conhecida no circuito neoesotérico impulsionando a constituição de um circuito urbano de uso da ayahuasca.

Como colocado por Labate (2004), esse circuito se caracteriza pela fundação do que a autora chamou de “centros neo-ayahuasqueiros” que, apesar de por vezes reconhecerem lideranças das religiões ayahuasqueiras (como mestre Irineu e mestre Gabriel) e compartilharem conceitos nativos (como miração, força e peia), se estabeleceram como modos originais e não institucionalizados do uso da ayahuasca, abrangendo em suas práticas influências das religiões ayahuasqueiras e orientalismos.

Os centros neo-ayahuasqueiros e as religiões ayahuasqueiras, em conjunto, compreendem o que foi convencionado como “campo ayahuasqueiro” (Labate, 2004; Goulart, 2004). Pelo conceito bourdieusiano de “campo”, entendido como espaço de disputas sobre as definições de quais são as práticas legítimas (Bourdieu, 1990), são abarcados os conflitos internos entre os diferentes núcleos ayahuasqueiros, que disputam entre si o que seria o modo de uso ritual correto da ayahuasca.

Temos então dois conceitos: religiões ayahuasqueiras, que abarca Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, as formas religiosas e institucionalizadas do uso ritual da ayahuasca; e o conceito mais amplo de “campo ayahuasqueiro”, que abrange também o circuito neo-ayahuasqueiro.

Além do campo ayahuasqueiro, há a grandiosidade dos usos indígenas da beberagem e a prática mestiça urbana denominada vegetalismo peruano. Ambos têm influências ritualísticas sobre as religiões ayahuasqueiras e o circuito neo-ayahuasqueiro.

Segundo Luna (2009), 72 grupos indígenas se utilizam da bebida no âmbito da Amazônia Ocidental que abrange Brasil, Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador. Nessa distribuição

¹⁶ Tal como descrito por Magnani (1999), o neoesoterismo se relaciona ao movimento da contracultura de meados do século XX e a busca de novas formas de compreensão da espiritualidade no contexto de questionamento do *status quo* religioso, confluindo diversas tradições, desde as artes divinatórias às vivências xamânicas.

geográfica, a bebida pode aparecer com os nomes *natem*, *caapi*, *ramim*, *kamarampi*, *pildé* e *yagé*, integrando diferentes técnicas de feitiço – que podem ou não incluir outras plantas¹⁷ – e grande diversidade de cosmologias e práticas de uso, desde sistemas de saúde até práticas de comunicação com os mortos.

Já o vegetalismo é uma prática de uso urbano e mestiça da bebida, originada do contato de seringueiros peruanos com a população indígena e ribeirinha da serra e da costa do Peru entre o final do século XIX e o início do século XX. É uma medicina popular baseada no uso de plantas, cantos, dietas, integrada ao catolicismo popular e ao esoterismo europeu, característicos do contexto urbano amazônico (Labate, 2011). As cidades de Pullcapas e Iquitos são reconhecidas como capitais da ayahuasca por conta da popularização das práticas vegetalistas pela região (Echazu et al., 2018).

1.2.2 Caracterização do Santo Daime

O Santo Daime surgiu como um pequeno culto eclético em 1930 e hoje integra o mercado global das religiões, estando presente em todos os continentes (Assis, 2017). É característico do culto o uso ritual do daime e a devoção mariana à Virgem da Conceição – também Rainha da Floresta –, fenômeno aglutinador da releitura cristã popular das religiosidades que basearam a sua formação: espiritismo, religiões afro-brasileiras, xamanismos indígenas e vegetalismo peruano (Ferreira, 2008).

Para sua caracterização, a bibliografia especializada o dividiu em dois grandes grupos: Alto Santo e CEFLURIS que, apesar de possuírem características particulares, compartilham aspectos litúrgicos e doutrinários (Goulart, 2009; Labate 2004). Tal categorização é de caráter antropológico e não corresponde à visão êmica, na qual outros são os limites em efeito. A definição antropológica se baseia na trajetória dos líderes Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo, bem como nas particularidades dos grupos por eles fundados.

Raimundo Irineu Serra – reconhecido como mestre Irineu – é o fundador do Santo Daime. Nascido na cidade maranhense de São Vicente Ferrer em 15 de dezembro de 1892, sua trajetória se entrelaça com a formulação cosmológica do Santo Daime. Sua biografia é continuamente

¹⁷ Há relatos do uso exclusivo do cipó jagube, por vezes articulado com outras plantas que não a chacrona, de caráter psicoativo ou não.

elaborada e reelaborada entre os diversos núcleos daimistas, integrando narrativas particulares. Essa elaboração permanente foi descrita por Goulart (1996) como um aspecto da mistificação da figura de Irineu, tornando difícil a verificação exata de sua biografia (Moreira; MacRae, 2011).

Em comum nas diversas narrativas está o destaque dado ao encontro dele com a bebida em companhia dos irmãos Antônio e André Costa, quando trabalhavam na Comissão de Limites¹⁸, no Acre. Daimistas acreditam que, em um ritual feito com a bebida preparada por ele mesmo, Irineu se encontrou com Clara, posteriormente reconhecida como a Rainha da Floresta e também como a Virgem Conceição. Esse encontro mariano é a narrativa central da cosmologia daimista, fazendo com que os adeptos reconheçam o culto como a *doutrina da Rainha da Floresta* ou a *doutrina da Virgem da Conceição*.

O Santo Daime é interpretado como um presente recebido por Irineu diretamente da Virgem da Conceição que, em sua aparição, o teria convidado para a missão de líder do culto a ser fundado. Acredita-se que a Virgem da Conceição iniciou Irineu nos “mistérios do sacramento”, o ensinou uma nova forma de feitiço da bebida, o guiou na formulação litúrgica do culto e deu à bebida o nome *daime*, denominação que vem do verbo dar: *dai-me* luz; *dai-me* amor; *dai-me* saúde.

O primeiro encontro entre Irineu e a Rainha da Floresta aconteceu em 1920, mas o Santo Daime foi fundado apenas em 1930. Isso porque até a metade dos anos vinte, Irineu trabalhou com os irmãos Costa no Centro Regeneração e Fé (CRF) em Brasileia, Acre, em um centro espírita no qual desenvolviam, a partir dos conceitos do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP)¹⁹, trabalhos mediúnicos com ayahuasca. Neste período sofreram intensa perseguição policial por causa do uso ritual da bebida, sendo obrigados a trabalhar em sigilo (Moreira; MacRae, 2011).

Figura 1 - Raimundo Irineu Serra

¹⁸ Órgão federal responsável pela delimitação das fronteiras entre o Acre, a Bolívia e o Peru.

¹⁹ “O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento foi criado em 1909, na cidade de São Paulo; juntamente com a editora e livraria O Pensamento, fundada em 1907, e a revista de mesmo nome, constituiu importante e pioneiro instrumento de divulgação de ideias e sistemas filosófico-espiritualistas cuja orientação diferia das crenças e valores religiosos dominantes à época” (Magnani, 2000, p. 17).



Fonte: Moreira; MacRae (2011).

Por conflitos de interesses entre ele e os irmãos Costa, Irineu deixou o grupo e a cidade para se fixar em Rio Branco, onde se alistou no serviço militar (Moreira; MacRae, 2011). Para se estabelecer na região e se recuperar do drama da perseguição policial, deixou o daime de lado por uma década, retomando as sessões com a bebida apenas em 1930, de modo tímido. Nesse período inicial, fazia rituais sozinho ou com alguns poucos amigos próximos, pois a polícia e a elite riobranquense, que viam com receio o desenvolvimento de um culto religioso liderado por um homem negro e com seguidores também majoritariamente negros, ainda estavam à espreita²⁰.

Aos poucos Irineu aumentou a regularidade das sessões rituais e passou a receber um número maior de frequentadores. Ainda em vida, ele pôde vislumbrar o culto deixar o estigma da perseguição e tornar-se reconhecido na cidade de Rio Branco, pois o que começou timidamente passou a angariar crescente número de seguidores, a princípio entre ex-seringueiros e aqueles das camadas mais vulneráveis da cidade, e posteriormente também entre profissionais liberais e alguns políticos da capital acreana, que passaram a proteger o culto²¹.

Em um terreno doado a ele por Guiomar dos Santos, líder político de Rio Branco, institucionalizou a sede do culto sob o nome Centro Iluminação Cristã da Luz Universal – Alto Santo (CICLU - Alto Santo).

²⁰ Nesse período eram perseguidos sob a alcunha de “macumbeiros” (Goulart, 2004; Assis, 2017).

²¹ Moreira; MacRae (2011) também apontam a aproximação com a cosmologia cristã católica como um fator de apaziguamento dos conflitos e das perseguições.

Irineu foi um líder carismático, como proposto na caracterização de Weber (1988), pois sua liderança estava baseada em suas qualidades pessoais excepcionais, com destaque no contato direto que ele teria com a Rainha da Floresta e na sua fama de curador. Após seu falecimento em 6 de julho de 1971, o Alto Santo sofreu com conflitos internos sobre a sucessão de sua liderança, o que gerou dissidências. Como apontado por Goulart (1996), isso demonstra uma solidificação da liderança de Irineu sobre o carisma que não se desdobrou para seus sucessores, que se estabeleceram a partir de processos de conflito.

O primeiro sucessor na liderança do Alto Santo foi Leôncio Gomes. Com seu falecimento em 1980, estoura uma nova crise, com a liderança sendo passada a Raimundo Gomes da Silva, irmão de Leôncio, e à viúva de Irineu, Peregrina, atual líder do núcleo²². Esse movimento não foi aceito consensualmente, gerando, nos anos 80, as dissidências de Francisco Fernandez Filho – o Tetéo –, de Luis Mendes e de Francisco Granjeiro, que construíram centros geograficamente próximos entre si e com o mesmo nome: Alto Santo (Goulart, 1996).

Esses centros compõem o Alto Santo: grupo com núcleos quase estritamente restritos a Rio Branco, grande parte deles bastante próximos geograficamente entre si. Eles também, como registrado na bibliografia especializada (Goulart, 1996), são compostos por núcleos familiares ligados por fortes laços consanguíneos, seus líderes consideram-se como continuidades legítimas do grupo original formado em torno de Irineu e como detentores da doutrina como deixada por ele.

Figura 2 - Ritual em andamento na sede e casa de Mestre Irineu



Fonte: Moreira; MacRae (2011).

²² Por muito tempo Peregrina foi uma das únicas líderes mulheres no campo ayahuasqueiro, acompanhada de mestre Pequenina, viúva de mestre Gabriel na UDV.

A dissidência de maior impacto sobre o desenvolvimento do Santo Daime, porém, foi a conduzida por Sebastião Mota de Melo ao fundar o CEFLURIS, grupo do qual o Céu do Gamarra faz parte. Pelo CEFLURIS o Santo Daime popularizou-se em território brasileiro, abrangendo núcleos fora da região amazônica, tornando-se uma religião da diáspora, estando hoje presente em muitos países. Em sua tese, Assis (2017) pontua como com o CEFLURIS o Santo Daime deixou de ser um pequeno culto eclético para integrar o chamado mercado global das religiões.

O líder fundador do CEFLURIS, o *padrinho* Sebastião – como é reconhecido por seus seguidores – nasceu em 7 de setembro de 1920 no Seringal Monte Lígia, na cidade amazonense de Eurinepé. Ainda jovem, casou-se com Rita Gregório de Melo, a madrinha Rita, que viera com a família do Nordeste para o Monte Lígia. Naquela época, se destacava como curador, atuando no meio espírita e incorporando o espírito do médico Bezerra de Menezes.

Segundo os relatos sobre sua vida, no final dos anos 1940, por conselho de Oswaldo, espírita kardecista, Sebastião partiu para o Acre com Rita e os filhos pequenos, instalando-se na colônia Cinco Mil, da cidade de Rio Branco, onde um irmão de Rita morava. Lá Sebastião continuou os trabalhos espíritas de forma restrita ao ambiente familiar.

Algum tempo depois de estabelecidos em Rio Branco, Sebastião foi acometido por uma doença que os médicos não conseguiram diagnosticar. Segundo relatos, quando já desiludido da possibilidade de diagnóstico e tratamento efetivos, ele soube da fama de Raimundo Irineu Serra como curador na região. Morando a cerca de uma hora de caminhada do Alto Santo, resolveu procurá-lo. Após uma sessão de Daime, na qual teve uma experiência espiritual intensa e sentiu ter “recebido sua cura”, Sebastião decidiu continuar frequentando o Alto Santo e levou consigo sua família.

Não demorou até que Irineu permitisse que fossem realizados, sob o comando de Sebastião, feitiços e trabalhos do Santo Daime na colônia Cinco Mil, com o intuito de atender os moradores da localidade. Isto demonstra, como posto por Goulart (2004), o alto nível de confiança que Irineu tinha por ele. No decorrer deste período, Sebastião já havia recebido muitos dos hinos que compõem seu primeiro hinário²³, *O Justiceiro* que, com o passar do tempo, passou a afirmar

²³ Como será explorado posteriormente, a base litúrgica do Santo Daime são os hinários, creditados serem recebidos do *astral*, plano extramundano. É comum que líderes tenham hinários com mensagens que reforcem suas posições (Labate, 2004).

cada vez mais uma posição de liderança para Sebastião, transmitindo a ideia de que era ele o sucessor de Irineu, incomodando os filiados mais antigos do Alto Santo.

Quando Irineu faleceu, Sebastião não foi aceito como seu legatário no Alto Santo. Assim, partiu com a família e alguns então ex-filiados do Alto Santo para a Colônia Cinco Mil, onde fundou o CEFLURIS. A igreja fundada por Sebastião foi recentemente renomeada como ICEFLU (Igreja do Culto Eclético de Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo) e é atualmente liderada por seu filho Alfredo Gregório de Melo e a viúva Rita Gregório de Melo. Sua sede atual não é mais a Colônia Cinco Mil, mas o Céu do Mapiá, localizado na Flona do Mapiá, no interior do Amazonas.

Figura 3 - Sebastião Mota de Melo



Fonte: Acervo online do ICEFLU. Disponível em: < <http://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos-2/fotos> >. Acesso em 9 mar. 2019.

Uma característica particular do CEFLURIS em relação ao Alto Santo se refere à sua abertura para forasteiros e para a fundação de núcleos fora da Amazônia, algo ainda bastante restrito no Alto Santo. Nos anos 70, o grupo recebeu grande número de curiosos vindo especialmente dos grandes centros urbanos do Sul e do Sudeste brasileiros, viajantes impulsionados pelo movimento *hippie* e pela contracultura em busca de uma “religião nova era”. Muitos se tornaram seguidores de Sebastião e protagonistas da expansão do culto, fundando comunidades daimistas fora da Amazônia a partir dos anos 80.

Deste intercâmbio e da trajetória de Sebastião e de sua família com o espiritismo, inovações sociais e ritualísticas foram incluídas, definindo as particularidades do CEFLURIS. A

bibliografia especializada destaca o contato com a umbanda, o uso ritual de Santa Maria – *Cannabis sativa* –, a introdução de práticas mediúnicas próprias do espiritismo kardecista e os ecologismos. A facilidade dessa absorção se relaciona tanto ao caráter poroso da formação do Santo Daime, que abrange diversas influências religiosas, como ao fato de o CEFLURIS ser uma dissidência e por isso abrir espaço para rupturas e novidades (Labate, 2004; Goulart, 2005).

Atualmente, muitas igrejas caracterizadas sociologicamente como do CEFLURIS não mais são filiadas à igreja fundadora, o ICEFLU. Por isso, como Assis (2017), opto por usar ICEFLU como referência do núcleo original, hoje liderado por Alfredo Gregório, e CEFLURIS como a categoria de análise que abarca os núcleos fundados a partir do movimento de Sebastião Mota de Melo.

Figura 4 - Madrinha Rita e Sebastião Mota com o filho Alfredo



Fonte: Acervo online do ICEFLU. Disponível em: < <http://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos-2/fotos> >. Acesso em 9 mar. 2019.

As comunidades do CEFLURIS compartilham o reconhecimento do movimento de Sebastião Mota e características demográficas. São majoritariamente brancos, profissionais liberais, com alto nível de escolaridade e oriundos de centros urbanos. Dado sua expansão nacional e internacional, é um grupo que abrange crescente heterogeneidade no que tange a liturgias e cosmologias, assim como conflitos que se desenvolvem pela consideração de quais seriam os modos corretos de utilização do daime. As dissidências em relação ao ICEFLU têm grande papel na heterogeneização do CEFLURIS.

2 O CÉU DO GAMARRA

*“Subindo os montes avistei Juramidam
A luz soberana, a montanha de São João”*

(Anderson Mignac, 2014)

Nesta sessão descrevo o Céu do Gamarra em relação à trajetória de seus líderes e ao local onde a sede foi instalada – a zona rural da cidade de Baependi. Também apresento a composição demográfica do grupo e suas particularidades em relação ao CEFLURIS.

2.1 Fundação do Céu do Gamarra e trajetória de seus líderes

Quando os atuais líderes do Céu do Gamarra conheceram o Santo Daime, Fabio então com 30 anos e Suzana com 23²⁴, viviam com os filhos no bairro carioca de São Conrado. Fabio, formado em direito pela PUC - RJ, trabalhava como advogado e músico, enquanto Suzana se dedicava ao cuidado da casa e da família composta, na época, pelo casal e dois filhos. Eles se reconhecem como buscadores religiosos que tiveram no Santo Daime uma resposta definitiva. No período de busca, frequentaram o catolicismo romano, a Umbanda e a Rosa Cruz Áurea.

O encontro do casal com o Santo Daime deu-se pela leitura d’*O Livro das Mirações* de Alex Polari de Alverga (1998). O livro, com primeira edição de 1980, narra, na forma de um diário de campo, o encontro de Alex com o padrinho Sebastião na Colônia Cinco Mil, no Acre. Segundo o depoimento da líder, o livro chegou a ela por uma vizinha que disse ter visto seu rosto enquanto o lia. Com a leitura, Suzana tomou a decisão de fazer o que fosse preciso para ela e o marido conhecerem o Santo Daime. Assim o casal planejou uma viagem até o Acre, ignorando a existência de uma igreja daimista no mesmo bairro em que viviam²⁵, o Céu do Mar, primeira comunidade daimista fundada fora da região Amazônica.

Posteriormente, por uma conversa informal entre Fabio e a vocalista de sua banda,

²⁴ Fabio nasceu em setembro de 1954. Suzana em julho de 1961.

²⁵ No livro de Alex Polari, nada se falava sobre as igrejas no Sul, já que estas estavam ainda em formação, e a existência do Céu do Mar não era de conhecimento do casal.

descobriram que no bairro de São Conrado estava instalada a igreja. Adiaram a visita ao Acre e partiram para o Céu do Mar onde, tanto Fabio quanto Suzana, relataram terem sentido uma conexão imediata com o Santo Daime. Por semanas participaram de mutirões, ensaios e reuniões, e inclusive integraram seus filhos a este novo cotidiano. Faltava apenas participarem de uma sessão espiritual e consagrarem a bebida ritual pela primeira vez, o que aconteceu na celebração de Nossa Senhora da Conceição, na noite de 7 de dezembro.

A princípio a participação do casal na sessão foi negada. Naquela época, não havendo plantações de jagube e chacrona fora da Amazônia, o Céu do Mar dependia dos feitios da bebida no Norte cujo transporte, dado à não regulamentação do culto no período, era difícil. Por isso, quando chegou o dia da celebração de Nossa Senhora da Conceição, Suzana e Fabio foram impedidos pelo comandante do núcleo de participarem da sessão, sob a afirmação de que o daime era pouco e, portanto, restrito aos fardados do Céu do Mar.

Suzana e Fabio contaram que mesmo arrasados com o pedido, continuaram a participar da rotina da comunidade. Essa disposição fez com que o comandante mudasse de opinião e os chamassem a integrar a sessão do dia 7. Nela, Fabio teve uma experiência extática de grande intensidade enquanto Suzana disse ter sido preenchida por uma sensação de completude e amor incondicional intensos, baseados na própria figura da Nossa Senhora.

Em narrativas fundacionais semelhantes (Labate, 2004), elementos como esses são comuns: desde um contato extraordinário, como o foi pela leitura d'*O Livro das Mirações* por uma vizinha que narrou ter visto o rosto de Suzana enquanto o lia, como também da resposta imediata à uma longa busca espiritual. Neste caso, se destaca a afinidade imediata do casal ao cotidiano do Céu do Mar e suas experiências extáticas na primeira sessão em que participaram, levando o casal a não muito mais tarde, oficializarem sua participação no culto pelo fardamento.

O fardamento aconteceu no dia 18 de março do ano seguinte, 1985, no dia de São José. Como fardados, firmaram seu compromisso com o Santo Daime e estreitaram suas relações com a comunidade que frequentavam. O momento germinal do Céu do Gamarra, marcado pela visita dos líderes do ICEFLU, Sebastião Mota e Rita Gregório, ao Rio de Janeiro, aproximava-se.

Os líderes do ICEFLU foram para o Rio de Janeiro para o tratamento médico de Sebastião, lá ficaram sob os cuidados do Céu do Mar e seus filiados. Como na época a infraestrutura da comunidade não contava com um espaço para recebê-los, a comunidade se uniu em mutirões para construir uma casinha, que não ficou pronta a tempo da chegada dos dois, que foram

primeiramente hospedados em um sítio na zona rural do Rio de Janeiro.

Neste sítio, de um filiado do Céu do Mar, alguns casais foram chamados para cuidarem de Sebastião e Rita. Dentre os casais, foram escolhidos Suzana e Fabio, que narram terem aceitado o pedido com alegria. Segundo os relatos de Fabio e Suzana, no primeiro dia que estiveram com Sebastião e Rita, foi Sebastião quem cuidou de Fabio e não o contrário, pois o último havia machucado o pé durante o mutirão. Fabio conta como Sebastião foi até a mata em torno da casa para colher plantas para cuidar de sua ferida, infeccionada, iniciando assim um laço de afeição entre eles.

Quando a casa em São Conrado foi finalizada, Sebastião e Rita partiram para o Céu do Mar. Suzana disse que a casa que os hospedava estava sempre movimentada, com Sebastião recebendo muitas pessoas. Foi num momento como esse que Suzana, chegando com os filhos, recebeu a notícia pelo próprio Sebastião de que ela e Fabio deveriam se preparar para um trabalho que seria especialmente aberto para eles na noite daquele mesmo dia.

Segundo o relato, além de Fabio e Suzana estavam também no ritual outros nove fardados. Suzana narrou que naquela noite tomaram muito daime e foram guiados por Sebastião a conhecerem sua missão no Santo Daime: a de abrirem uma igreja em Boca do Acre, pois o Rio de Janeiro estava fadado ao *balanço* que, inclusive, o encobriria pelo mar. Sebastião assegurou que era missão do casal fundar uma igreja do Santo Daime em local seguro, onde o manteriam *puro*.

Balanço é um termo comum no Santo Daime, de origem na pajelança, que “pode ser entendido com a própria força da bebida, ou melhor, como o efeito manifestado no corpo e no psicológico do adepto [e t]ambém pode ser compreendido como uma referência ao apocalipse, do fim dos tempos” (LABATE; PACHECO, 2009). Neste caso, os líderes do Céu do Gamarra se referem à profecia de Sebastião como um momento apocalíptico, interpretado como um final de ciclo. Sobre isso:

Leila Amaral (1994, p. 19-20) distingue duas versões do discurso da Nova Era sobre a catástrofe iminente do planeta. Na primeira delas, as catástrofes, resultantes das ações autodestrutivas do ser humano, promoveriam grande destruição. Apenas poucas áreas do planeta resistiriam, e algumas comunidades alternativas preparam-se para ser transformadores da vida humana futura. A segunda corrente, ainda de acordo com a autora, traz a interpretação de uma possibilidade de reversão da catástrofe, caso reverta-se o processo de degradação social/moral e prepare-se para os desafios da Nova Era. (CAMURÇA, 2018, p. 103)

No caso do Céu do Gamarra, acredita-se na sobrevivência em um local seguro.

O Céu do Gamarra foi, porém, fundado em Minas Gerais e não em Boca do Acre. Isso porque os líderes, receosos de se mudarem para tão longe, interpelaram Sebastião para uma proposta menos distante do Rio de Janeiro, onde viviam suas famílias. Propuseram a fundação de uma igreja no sul de Minas Gerais, local ainda distante dos grandes centros urbanos e do mar, porém próximo da família do casal. Sebastião aceitou a proposta, mas com a condição de que o casal fosse para a sede do ICEFLU, o Céu do Mapiá, para buscar o daime que usariam nos trabalhos da nova igreja.

No Mapiá, passaram por um processo de estudos de 40 dias. Como descrito por FERREIRA (2008, p. 24): “Foi uma viagem que marcou a vida da família Pedalino Costa para sempre”.

[Foi] feita uma verdadeira maratona de trabalhos espirituais, em que eram consumidas grandes quantidades de Santo Daime, incluindo um feitiço especial para a produção daquele que seria utilizado na fundação da nova igreja [...]. Depois de quarenta dias no Céu do Mapiá, Fabio e Suzana Pedalino Costa retornam com oitenta litros de Daime, provisoriamente para Cambuquira, onde já tinham uma propriedade e iniciaram os primeiros trabalhos espirituais em um espaço improvisado na casa onde moravam. Os primeiros foram realizados, na maioria das vezes, pelo casal e os filhos. Era rara a presença de um ou outro fardado do Céu do Mar. Somente após algum tempo, começaram a chegar pessoas comprometidas com o ponto que se abria (FERREIRA, 2008, p. 41-42).

Retornando ao Sudeste, Fabio e Suzana enfrentaram dificuldades nos momentos iniciais da igreja. Isso aconteceu tanto a um nível pessoal, envolvendo a aceitação, por parte de suas famílias, deste novo estilo de vida, quanto a um nível ritual, o qual incluía a dificuldade de se adquirir o sacramento. Neste período, viviam e realizavam sessões em uma casa da família em Cambuquira (MG), onde passaram a receber os primeiros interessados.

Neste período, Suzana narrou o surgimento de conflitos entre ela, Fabio e o Céu do Mar e seus líderes, que viam no início de uma nova comunidade a abertura para uma dissidência que poderia enfraquecer a comunidade original. Estes tipos de conflitos, comuns na trajetória de novas comunidades (Labate, 2004), basearam a futura separação institucional do casal em relação ao ICEFLU.

Foi somente em 1989 que chegaram ao vale do Gamarra, em Baependi, onde construiriam a sede da comunidade. Como colocado em Ferreira (2008):

Alguns anos antes Fabio Pedalino Costa havia adquirido uma fazenda em um bonito vale, localizado a trinta quilômetros da sede do município de Baependi. A beleza do lugar e o **fato de Sebastião Mota de Melo tê-lo visto em uma viagem astral**, atestando sua singularidade, acabaram transformando o vale do Gamarra no local almejado para o nascimento da Nova Jerusalém das montanhas. Apesar das dificuldades de acesso e da falta de recursos, juntando forças foi possível construir, depois de dois anos de enormes

esforços para a concretização do sonho da sede definitiva, a igreja Céu do Gamarra. (Ferreira, 2008, p. 43, grifo nosso)

Entre a construção no Vale do Gamarra e os trabalhos em Cambuquira, foram ainda realizadas sessões em uma casa em Caxambu – cidade vizinha a Baependi – e também num local de nome Toca do Urubu, já na cidade de Baependi. Entre os participantes dos rituais naquela época - dos quais alguns ainda frequentam o Céu do Gamarra -, estavam viajantes, hippies e curiosos de Baependi. Foram essas pessoas que ajudaram na construção da sede no vale.

Figura 5 - Ritual na Toca do Urubu, 1988



Fonte: Arquivo de campo.

Na época, não havia estradas de qualidade até o vale e muito do material de construção foi carregado nas costas, atravessando pinguelas onde ainda não havia pontes. Pode-se assim falar de um primeiro momento da comunidade em Cambuquira, de um segundo momento na Toca do Urubu e um terceiro e definitivo no vale do Gamarra.

Figura 6 - Fabio e Suzana Pedalino no vale do Gamarra, 1989



Fonte: Arquivo de campo.

Este período inicial do Céu do Gamarra é rememorado nas conversas com os líderes como um período de dedicação total – ao que Suzana define como um certo “fanatismo”, necessário para darem conta deste trabalho intenso – e de “provação”, com grande número de desafios. O conceito de provação, extensamente utilizado no universo daimista, vem dos laços do culto com o espiritismo e com a umbanda. Como colocado por Brumana e Martinez (1991), o conceito remete à aceitação das dificuldades vivenciadas pelo indivíduo como provas de sua convicção religiosa, o que auxilia os devotos a imporem uma ordem num contexto inóspito.

Guiava a vontade dos líderes e de seus seguidores o ideal de “missão”, reafirmado pela voz de Sebastião Mota, que teria feito uma viagem astral até o vale, um atestado da legitimidade e da urgência da história. Cabia à missão também o pedido de Sebastião da fundação de uma comunidade onde o Santo Daime seria mantido “puro”.

Após o falecimento de Sebastião Mota em 20 de janeiro de 1990, o Céu do Gamarra permaneceu por um curto período ainda filiado ao ICEFLU, então liderado por seu filho Alfredo Gregório de Melo. Assim, respondiam institucionalmente ao ICEFLU devendo satisfações quanto aos rituais. Nessa época, Alfredo chegou a visitar o Céu do Gamarra.

Figura 7 - Visita de Alfredo Gregório aos líderes do Céu do Gamarra



Fonte: Arquivo de campo.

Com o passar do tempo, conflitos institucionais foram se intensificando e o casal resolveu por se desfiliar da sede, institucionalizando o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Germano

Guilherme (CEFLUGG), baseado na “missão” supracitada e nos ideais dela decorrentes. Assim se distanciaram das demais comunidades filiadas ao ICEFLU e passaram a elaborar particularidades próprias, inclusive colocando-se enquanto distintos do CEFLURIS, no sentido êmico da preposição²⁶.

Atualmente, apesar de ainda serem cantados os hinários de Sebastião Mota, Alfredo Gregório e Rita Gregório como parte do calendário litúrgico, o Céu do Gamarra busca ativamente se afastar do ICEFLU, colocando-se como uma comunidade que pretende resgatar o caráter litúrgico do Alto Santo e manter a doutrina “pura”.

Desta forma, ao mesmo tempo em que se distanciam do conceito do ICEFLU, ainda mantém como cerne de legitimidade sua relação com Sebastião. Esse tipo de relação já foi tratado por Labate (2004), quando a autora descreveu como grupos neo-ayahuasqueiros legitimavam-se enquanto grupos não religiosos ao mesmo tempo que criavam conexões com grupos ayahuasqueiros já legitimados, incluindo lideranças e comunidades das religiões ayahuasqueiras.

O ideal de pureza faz parte na equação pois ao mesmo tempo em que se afirma a história de Sebastião afirma-se também a separação, como se a comunidade hoje liderada por Alfredo tivesse seguido caminhos que afastam o Santo Daime de sua intenção inicial. Não à toa, líderes e filiados do Céu do Gamarra acreditam estarem mais próximos ritualisticamente e cosmologicamente do Alto Santo do que do ICEFLU. Essa concepção é favorecida pela distância geográfica entre os núcleos, que facilita tal romantização, baseada no ideal de que a comunidade fundada por Irineu é original e pura.

Efetivamente, porém, os próprios núcleos do Alto Santo estão em constante transformação, com seus processos de rupturas e aproximações. O Céu do Gamarra distancia-se do ICEFLU mas também do Alto Santo a partir de suas particularidades cosmológicas, musicais e ritualísticas. O discurso de aproximação com o Alto Santo define as particularidades do núcleo mais do que suas semelhanças com esta comunidade.

Atualmente há um grande número de comunidades sociologicamente descritas como CEFLURIS, mas independentes do ICEFLU que, de modo semelhante, elaboram particularidades cosmológicas e rituais. Com isso, é pelo CEFLURIS que emerge maior parte da heterogeneidade demográfica, ritual e cosmológica que compõe o Santo Daime atualmente. Esse movimento é uma

²⁶ Lembrando, como colocado na introdução, que a classificação do Santo Daime em dois grupos (Alto Santo e CEFLURIS) é uma construção socioantropológica que não necessariamente responde aos limites êmicos.

resposta à própria porosidade na fundação do culto, abarcando influências religiosas diversas, e aos próprios movimentos de dissidências e legitimação de novas comunidades.

Dentro da comunidade, a liderança de Suzana e Fabio Pedalino pode ser caracterizada como do tipo carismática (Weber, 1988), baseada em suas personalidades individuais e na missão entregue pessoalmente pelos legítimos líderes do CEFLURIS, Rita Gregório de Melo e Sebastião Mota de Melo. Como é comum nas comunidades daimistas, há submissão dos filiados ao comando hierárquico desses líderes, que falam tanto sobre assuntos religiosos quanto sobre assuntos do cotidiano da comunidade e delimitam quais ideais devem ser hegemônicos na comunidade, inclusive no que se concebe como categorias de gênero.

A centralidade dessa família é reforçada pelo desígnio de Carolina Pedalino, filha do casal, como futura comandante e madrinha da comunidade, algo semelhante ao que acontece em terreiros de umbanda (Brumana; Martinez, 1991) e que, possivelmente, diminui as possibilidades de dissidências.

2.2 A ecovila Gamarra

A sede do Céu do Gamarra fica na zona rural do município de Baependi, no sul mineiro. O nome Baependi tem origem na expressão tupi *mba'epiny*, que significa *rio do monstro marinho* (Navarro, 2013), referência ao rio que atravessa a cidade. Geograficamente, Baependi está a 348 quilômetros da capital mineira Belo Horizonte, estando as capitais São Paulo (de onde dista 317 km) e Rio de Janeiro (292 km), de onde seus líderes e número considerável de adeptos veio, mais próximas.

Com 18.292 habitantes, a economia de Baependi é baseada na agricultura, no comércio, no artesanato, na comercialização de pedras de quartzito e no turismo, este desenvolvido em cima das belezas naturais da região, comportando inúmeras cachoeiras, e pela recente beatificação da falecida residente Nhá Chica (Caminha, 2016).

Nhá Chica nasceu em São João del Rei mas viveu grande parte da sua vida em Baependi, onde construiu uma igreja que é hoje, após reformas, o Santuário de Nossa Senhora da Conceição, destino de romarias e centro de um turismo religioso especialmente católico. A história de Nhá Chica, mulher negra filha de escravos que, assim como a de Irineu, é baseada num diálogo íntimo com Nossa Senhora da Conceição, foi absorvida pelos filiados do Céu do Gamarra que também se

tornaram seus devotos.

Segundo os relatos dos adeptos, e como também apresentado por Caminha (2017), a população urbana de Baependi e região vê o Céu do Gamarra e o Santo Daime por uma aura exótica. O fato de alguns dos membros terem sido ou serem professores em colégios e universidades particulares da região, porém, torna o grupo mais conhecido e dilui o preconceito.

O Céu do Gamarra fica trinta quilômetros distante - em estrada de terra - da zona urbana de Baependi. O município tem extensão geográfica considerável (751,748 km²) e abrange bairros rurais, dois dos quais ficam entre o Gamarra e a cidade. Apesar da grandeza da zona rural de Baependi, o êxodo é grande e hoje maior parte da população é urbana. Junqueira (2018) explicou esse movimento como resultante de transformações socioeconômicas e da escassez da infraestrutura de saúde e educação na zona rural. Vivem na zona rural caipiras, população tradicional de ocupação mais antiga, e citadinos que chegaram no vale nas últimas décadas, na busca de um novo estilo de vida, denominados *novos rurais* (Junqueira, 2018).

Assim, o Céu do Gamarra integra um movimento mais amplo de ocupação, dividindo o espaço com outros grupos religiosos como a comunidade ecológica Vrinda Bhumi, de devoção Hare Krishna, e grupos conectados ao movimento neo-esotérico. O novo rural se relaciona ao próprio desenvolvimento das ecovilas rurais.

As ecovilas são um desdobramento dos ecologismos dos anos 60 e 70 que visavam um estilo de vida “mais autêntico” e “ligado à natureza”, com o desenvolvimento artístico, espiritual e a agricultura orgânica:

A partir do princípio de que nenhuma atividade humana existe sem causar impacto econômico, ambiental, social, cultural, político, subjetivo ou simbólico, deve-se incorporar a ideia de redução dos impactos negativos e maximização dos impactos positivos. Nessas comunidades, há uma valorização de estilos de vida alternativos aos corporativos tradicionais e também às produções de alimentos, produtos e bens em larga escala. Isso ocorre em função da busca dessas comunidades pela incorporação de questões éticas, ambientais, sociais e culturais, as quais são normalmente consideradas pelo pensamento econômico clássico dominante como “externalidades”. (BELIEZE, et al., 2017, p. 229)

Os ecologismos e a busca por novos estilos de vida são baseados nas ações e buscas do movimento de contracultura e da religiosidade nova era. No Céu do Gamarra – e no CEFLURIS de forma geral – os ecologismos tanto se desdobram pela espiritualidade como na formação de comunidades rurais.

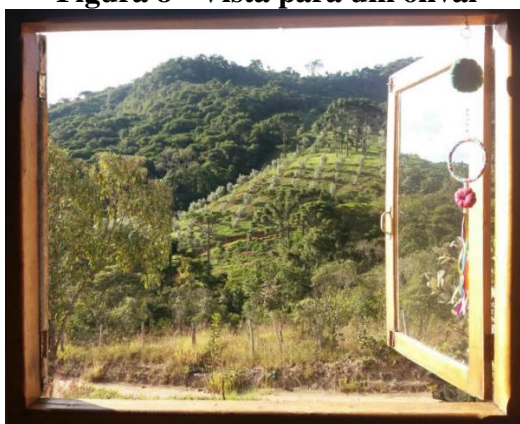
Dentre os diversos projetos econômicos desenvolvidos no vale pelos adeptos, destaca-se a

olivicultura orgânica, que integra o cenário da ecovila gamarra com os sítios de oliveiras. Os produtores agrícolas, que são filiados ao Céu do Gamarra, buscam com a produção de azeites, azeitonas e outros produtos, a emancipação de empregos convencionais na cidade para poderem viver no campo, próximos da sede religiosa e a partir de pressupostos ambientalistas.

O Espaço Lua Branca gerenciado por Carolina Pedalino – vulgo Carol – também integra esses ideais, com a realização de eventos envolvendo ideais de reconexão natural. Sua família possui outras plantações orgânicas – de figos, blackbarries e amoras – que também alimentam esses ideais. Entre adeptos e adeptas é comum a busca por modos de vida alternativos e conectados a uma consciência ambiental, agregando alimentação integrativa, fitoterapias, aromaterapias e desenvolvimento pessoal.

Esses produtores agrícolas, artísticos e terapêuticos, buscam a autonomia econômica, algo ainda não realizado majoritariamente. Além da ecovila, muitos necessitam de outras fontes para se sustentar financeiramente. Muitos são professores, outros profissionais autônomos ou ambos.

Figura 8 - Vista para um olival



Fonte: Fotografia da autora.

Figura 9 - Espaço Lua Branca



Fonte: Acervo do Espaço Lua Branca. Disponível em: <

<https://www.facebook.com/groups/1459498404370773/photos/> >. Acesso em 22 out. 2018.

O cerne da ecovila, porém, está no Santo Daime, sendo a comunidade religiosa a base pela qual se desenvolveram as atividades econômicas e este modo de vida rural. Ela é mantida pelo pagamento – não compulsório – de mensalidade por seus filiados. A construção central da ecovila do Céu do Gamarra é a igreja, algo comum em todas as comunidades do Santo Daime. No Gamarra, o templo é uma construção hexagonal em pedra são tomé no topo de um morro, cercado por um jardim e com as portas principais viradas para o leste, layout comum entre as comunidades do CEFLURIS.

Do lado de dentro do templo, as paredes são decoradas com quadros, flâmulas e bandeirinhas coloridas que, na organização de suas cores, representam a aurora. Os motivos coloridos da decoração rememoram o caráter de festejo do Santo Daime. Na época do Natal, uma grande árvore natalina e outros enfeites menores, incluindo pequenas luzes, são instalados no salão.

Por meio de conversas informais descobri que muitas já foram as decorações da igreja, tendo elas sempre sido mudadas a partir do trabalho coletivo das mulheres. O trabalho se inicia com o desenho da nova decoração e segue com a reunião para a manufatura dos adereços. Posteriormente, a decoração é instalada com a ajuda dos homens. A divisão para a decoração da igreja é um exemplo da divisão sexual do trabalho. A relação entre as mulheres e o cuidado do espaço ritual no culto é herança de uma relação histórica nas paróquias rurais (Torres; Rodrigues, 2010), nas quais elas são responsáveis pela decoração e a preparação do espaço para as liturgias.

Figura 10 - Entrada do templo do Céu do Gamarra, a igreja



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: <

<https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/>>. Acesso em: out. 2019.

Figuras do Santo Daime são representadas na decoração. Fotos da família de Suzana e Fabio estão dispostas nela, entrelaçando suas histórias com a do Céu do Gamarra e a do Santo Daime. Do teto, pende um grande painel com a figura de Raimundo Irineu Serra. Santos e santas católicos – assim como a beata local Nhá Chica – e símbolos daimistas importantes como beija-flor e laranjeira também fazem parte da decoração.

Este espaço, chamado de salão, é o espaço principal da igreja, onde os trabalhos espirituais são realizados. Em seu centro, fica uma grande mesa permanente de madeira usada como altar, sempre preparado para os rituais com uma toalha branca, a cruz de caravaca coberta de rosários, velas, cristais, retratos, um jagube e imagens religiosas, que variam de trabalho para trabalho. Aos seus pés, ficam entradas de tomada que os músicos usam para ligarem as caixas de seus instrumentos. Nas paredes, ao alto, há ainda caixas de som conectadas a um sistema de microfones, às vezes usado por Carol ou Suzana.

Figura 11 - Altar em dia de celebração à Nossa Senhora Aparecida



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: <
<https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/>>. Acesso em: out. 2018.

Figura 12 - Ritual em andamento no Céu do Gamarra



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: < <https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/> >. Acesso em: out. 2018.

Conectados ao espaço principal, há quatro quartos, dos quais três podem ser acessados de dentro do salão. Oposto à porta de entrada, está o quartinho do daime, onde ficam guardadas velas, imagens, cruzeiros, hinários, copinhos, jarros, vasos, candelabros e demais parafernália necessárias para a realização dos rituais. Além da porta, o quartinho do daime e o salão são conectados por duas janelinhas, uma à esquerda da porta, utilizada para servir daime às mulheres e a outra, à direita da porta, para servir daime aos homens. Há ainda um sofá azul onde, muitas vezes, conversas entre afilhados e padrinhos acontecem durante os intervalos e após o encerramento das sessões. As outras duas portas, uma à esquerda e outra à direita, dão para os quartinhos dos homens e das mulheres. Assim como os rituais, o espaço religioso tem as divisões por gênero delimitadas: a esquerda é o espaço das mulheres, enquanto a direita é dos homens.

Pela porta verde à esquerda, das mulheres, se chega a um espaço amplo decorado com algumas flâmulas e quadros. Há nele sofás confortáveis, um filtro de água e duas saídas: uma para um banheiro com três divisórias e três vasos do tipo turco; outra para a casa das crianças. A casa das crianças é uma construção de dois quartos, uma pequena cozinha e banheiro, onde as crianças

permanecem durante os rituais. Na casinha das crianças há camas, berços e brinquedos.

O quartinho dos homens, localizado à direita do salão principal da igreja, tem espaço menor que o quartinho das mulheres e é, também, decorado por flâmulas. Há uma cama e apenas uma saída, a do banheiro, não havendo conexão direta com a casa das crianças. O espaço é menor pois, utilizando parte de sua área, foi construído um quarto escuro onde os garrafões de daime ficam armazenados. A entrada desse quartinho é acessível somente do lado de fora. Em volta da igreja há um amplo jardim, foco de mutirões.

Próximo à igreja fica uma pequena estrutura hexagonal que abriga um estúdio de gravações onde os hinos dos líderes da igreja são gravados e editados. Antes de ser um estúdio, já abrigou a família de Suzana e também pessoas que permaneciam no vale como zeladores da comunidade. Nas proximidades do estúdio, ficam as casas de Fábio e Suzana, de sua filha Carol e do filho Mateus, além de uma cozinha já há muitos anos utilizada como “cozinha geral”, abrigando festejos e reuniões diversas. Após um espaço lajeado, construído como estacionamento, ficam as casas dos filiados.

As primeiras dessas construções foram feitas num esquema de consórcio, por volta de 1998 por um grupo de jovens, estudantes vindos de Campinas. De 1998 para cá, muitos passaram pelo Gamarra, permaneceram ou partiram, construindo casas que são até hoje utilizadas mesmo que, em alguns casos, abrigando outras pessoas que não seus construtores. A ideia de se construir a comunidade em torno da igreja veio deles, sendo que o líder Fabio via com receio esse anseio.

Atualmente, além das casas da família Pedalino, há 10 casas construídas, sendo que somente uma delas é permanentemente habitada, por uma família de três pessoas. As outras casas são habitadas temporariamente quando do período no qual ocorrem trabalhos espirituais ou das demandas da produção agrícola de alguns dos moradores sazonais. Além delas casas há ainda um albergue - o Albergue São Francisco -, que abriga visitantes e filiados que não possuem casa.

Fora dos limites da vila, do outro lado do rio, mas ainda em conexão com o cotidiano da comunidade, fica o Espaço Lua Branca. Ele é uma iniciativa gerenciada por Carol Pedalino e lá são realizados cursos diversos nas áreas de arte e desenvolvimento pessoal. Não raro, algumas celebrações da comunidade daimista ocorrem por lá. As oliveiras e plantações de blackberry e figos da família Pedalino fica ainda nos limites da vila. No entorno, vive uma família de filiados - Samira e Nelson - e também os sítios de oliveiras de cinco famílias.

Um pouco afastado do templo – há cerca de 15 minutos de caminhada – fica a casa de feitio,

estrutura feita especialmente para a produção da bebida ritual na comunidade. Ao seu lado foi erguida uma pequena construção hexagonal, sem paredes, que serve para a realização de rituais durante o feitio. O material para a produção do daime é do Gamarra, que conta com dois reinados, onde ficam os arbustos da chacrona, e um jagubal, onde ficam os cipós. Isso demonstra uma autossuficiência do grupo, importante para seu estabelecimento como uma comunidade independente dentro do campo ayahuasqueiro.

Para se chegar nos reinados é necessário atravessar trilhas. Ambos estão localizados dentro da mata, para garantir a saúde das chacronas que preferem lugares sombreados. O jagubal, por sua vez, fica em local mais ensolarado, mas para lá chegar também é necessário atravessar uma trilha.

2.3 Os filiados do Céu do Gamarra

Grande parte dos filiados do Céu do Gamarra reside fora da ecovila. Vivem em cidades no entorno da comunidade, como Baependi, Caxambu e São Lourenço, ou em outras mais distantes (mas majoritariamente em municípios mineiros, paulistas e fluminenses). Isso faz com que o cotidiano da comunidade se diferencie entre os períodos nos quais não há rituais daqueles em que há, quando filiados e filiações de fora da ecovila se movem para o Gamarra.

O número de filiados fardados ativos é por volta de 42. As cidades de origem deles variam entre São Paulo (capital e interior), Rio de Janeiro (RJ), Varginha (MG,) Caxambu (MG), Baependi (MG) e São Lourenço (MG) e a forma como chegaram ao Céu do Gamarra varia de acordo com a origem. Entre os adeptos de Minas Gerais é comum que tenham tido contato com o Santo Daime através dos filiados que foram seus professores no colégio ou na universidade. Entre os filiados de São Paulo e interior é comum que tenham tido contato através dos diversos pontos que existem ou existiram no estado. Entre os do Rio de Janeiro, por meio do relacionamento com a família Pedalino.

Atualmente há três pontos filiados ao Céu do Gamarra em atividade: a Luz da Nova Era, comandado por Marcia²⁷ na cidade de São Carlos (SP), o Céu do Cruzeiro de Luz em Varginha (MG), comandado pelo casal Maitê e Miguel²⁸, e Casa de Aruanda em Salvador (BA), de fundação

²⁷ Os nomes usados na tese são fictícios.

²⁸ Os nomes usados na tese são fictícios.

bastante recente e comandado por Alex²⁹, morador do Gamarra, que é de Salvador. O ponto de São Carlos recebe, em sua maioria, jovens estudantes das universidades públicas de São Carlos, enquanto o ponto de Varginha recebe pessoas de origens sociais mais variadas, além de estudantes da UNIFAL. Já houve pontos instalados em Piracicaba (SP), Araraquara (SP) e Campinas (SP).

Um ponto é uma igreja filiada onde são realizados trabalhos menores como de concentração e que servem para agregar novos adeptos, distantes da sede. Eles são os grandes responsáveis pela migração de adeptos de lugares distantes para as cidades no entorno da ecovila gamarra (Baependi, São Lourenço e Caxambu). Por conta da distância geográfica entre a sede e a cidade de origem dos filiados, é comum que um filiado assíduo, além de converter-se ao grupo, também migre para a região. A Tabela 1, que relaciona a cidade de origem dos filiados com a cidade atual, detalha esse movimento:

Tabela 1 - Filiados e filiadas do Céu do Gamarra, por cidade de origem e cidade atual, em números absolutos e porcentagem

	Cidade de origem		Cidade atual	
	N	%	N	%
Interior de São Paulo	10	23.8%	6	14.3%
São Paulo, capital	5	11.9%	1	2.4%
Rio de Janeiro, capital	7	16.7%	0	0.0%
Sul de Minas Gerais	19	45.2%	34	81.0%
Salvador/BA	1	2.4%	0	0.0%
Paulo Lopes/SC	0	0.0%	1	2.4%
Total	42	100.0%	42	100.0%

Fonte: Dados da pesquisa.

Em sua maioria, os filiados do Céu do Gamarra têm ensino superior completo:

Tabela 2 - Escolaridade de filiados e filiadas do Céu do Gamarra, em números absolutos e em porcentagem

Escolaridade	N	%
Fundamental incompleto	1	2.4%
Médio completo	1	2.4%
Superior incompleto	10	23.8%
Superior completo	24	57.1%
Pós-Graduação	6	14.3%
Total	42	100.0%

²⁹ Os nomes usados na tese são fictícios.

Fonte: Dados da pesquisa.

Dos 42 filiados, 37 (88,1%) se consideram brancos; 1 (2,4%) pardo; 2 (4,8%) negros e 2 (4,8%) amarelos³⁰. São 22 mulheres (52,4%) para 20 homens (47,6%). Em relação à faixa etária, a maior parte dos filiados nasceu nas décadas de 70 e 80:

Tabela 3 - Década de nascimento de filiados e filiad

Ano de nascimento	N	%
1950-1959	2	4.8%
1960-1969	3	7.1%
1970-1789	14	33.3%
1980-1989	16	38.1%
1990-1999	7	16.7%
Total	42	100%

Fonte: Dados da pesquisa.

Entre os filiados do Céu do Gamarra há professores, profissionais autônomos, terapeutas holísticos, educadores e produtores agrícolas. Majoritariamente brancos, escolarizados e oriundos de centros urbanos, os filiados do Céu do Gamarra se alinham às caracterizações da bibliografia especializada sobre a demografia do CEFLURIS (Assis, 2017), uma camada média urbana elitizada, capaz de transitar nos circuitos neoesotéricos percorrendo longas distâncias geográficas. Integram o circuito brasileiro – e global – das novas religiosidades, que abraçam aqueles que buscam estilos de vida alternativos, ligados à sacralização da natureza.

³⁰ Categorias de autonegação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

3 MARIA: RAINHA DA FLORESTA

*“Em toda parte se ouve,
O nome de Maria eterna”*
(João Pedro, 2014)

Neste capítulo apresento as origens e os desenvolvimentos da devoção mariana no Santo Daime a partir da aparição da Virgem da Conceição à Raimundo Irineu Serra. A centralidade de Maria no culto é um reflexo da força dessa mesma figura no catolicismo romano e de sua proeminência no catolicismo popular.

As aparições marianas são um fenômeno católico que remete à idade média, mais especificamente o século IV, e tira parte de sua força dos dogmas marianos. No cânone, a devoção se baseia em quatro dogmas: o primeiro, da “Imaculada Conceição” ou “Conceição”, considera que Maria nasceu sem o pecado original ao qual toda a humanidade estaria sujeita; o segundo, da “Maternidade Divina” ou “Theotókos”, afirma Maria como mãe de Deus; o terceiro, da “Virgindade Perpétua”, declara sua virgindade antes, durante e após o parto; e por fim, o quarto dogma que é o da “Assunção aos Céus”, diz que Maria foi elevada de corpo e alma para os céus, no momento de sua morte.

Sua sacralidade no catolicismo, fortalecida por esses dogmas, culminou em inúmeros cultos à sua figura por todo o globo que, mais recentemente, foram fortalecidas pelo pontificado de João Paulo II, que visitou santuários marianos pelo mundo, incluindo o brasileiro de Aparecida, no interior do estado de São Paulo. O pontífice também afirmou ser sua sobrevivência a um atentado em 13 de maio de 1981 uma graça de Nossa Senhora de Fátima que, na mesma data, 64 anos antes, havia aparecido a três crianças camponesas na freguesia portuguesa de Fátima (Steil, 2003).

A aparição mariana de Fátima é uma das mais famosas que se tem registro e, por conta dela, seu santuário é destino de peregrinação de fieis de todo o mundo em busca de graças. Desde o século IV foram registradas mais de 5.000 aparições marianas pelo mundo, mas nem todas foram oficializadas pelo cânone católico, como é o caso de Fátima. As oficializações são resultado de intenso conflito teológico dentro da hierarquia romana³¹, pois muitas vezes trazem à tona

³¹ “Historiadores demonstram a existência de manifestações de contato entre a Virgem e os humanos desde a Idade Média. Apesar disso, elas não são fenômenos consensuais no âmbito do catolicismo, pelo contrário, estas

desenvolvimentos leigos que podem eclodir em novos movimentos religiosos, desconectados do vaticano.

Steil (2003) pontua resumidamente as particularidades das aparições marianas no decorrer da história, a partir da observação das mensagens entregues por Maria e de quem foram os interlocutores dos encontros. Na Idade Média os interlocutores foram figuras proeminentes da hierarquia religiosa ou da sociedade e Maria, apresentando-se como advogada e intercessora entre o povo e Deus, então juiz implacável que manifestava sua ira através de pestes e fomes, pedia pela construção de santuários dedicados à sua devoção, para que ela os protegesse. As indicações do local da construção eram feitas por meio de sinais naturais – como uma pedra, um riacho ou uma árvore.

Na Idade Moderna, na Europa e na América Ibérica, as aparições marianas ganharam maior visibilidade pública. As aparições se davam, de forma mais comum, através de ícones marianos descobertos na natureza, como é o caso da imagem de Nossa Senhora Aparecida “pescada” de um rio. Nesse período os interlocutores eram os leigos e não havia a intercessão do clero. Como mensagem, Maria falava sobre a preparação para o fim dos tempos, a conversão dos pecadores e da necessidade de novos centros de peregrinação. Muitas dessas aparições marcaram a fundação de novos cultos, na sua maior parte dirigidos por leigos.

Já a partir do século XIX, com a efervescência do racionalismo, era comum que as aparições marianas acontecessem onde o catolicismo tentava se afirmar como o modo dominante de compreensão do mundo. Os interlocutores eram leigos e muitos eram crianças – como Bernadette em Lourdes ou as três crianças camponesas em Fátima. Eles guardavam os milagres e os segredos de fé, a mensagem mariana de afirmação da autoridade da igreja e da preparação para o final dos tempos. Os santuários dessas aparições viraram locais de peregrinação para curas milagrosas.

Por fim, a partir da segunda metade do século XX, a ciência passa a fazer parte da legitimação das aparições e dos milagres marianos. Seus interlocutores recebem as mensagens através de locuções interiores - “na própria consciência” dos devotos - e suas mensagens são proféticas e também pedem dos fiéis a preparação para o fim dos tempos.

manifestações são alvo de intensas controvérsias envolvendo teólogos, sacerdotes, bispos. Muitas delas, inclusive, permanecem à margem da oficialidade católica, não sendo jamais consideradas verídicas nem recebendo o reconhecimento oficial.” (SALES, 2011, p. 318)

Steil define particularidades temporais, mas não restringe os elementos a cada um deles. Ou seja, um elemento proeminente em um determinado período, pode também se apresentar em outro. No Santo Daime, é possível observar alguns desses elementos: o encontro com o leigo, a construção de uma devoção, o valor do meio natural e as locuções interiores. Com o desenvolvimento do Santo Daime a partir do CEFLURIS, surgem ainda narrativas proféticas sobre o final dos tempos, tudo a partir da interpretação dessa aparição mariana. No Céu do Gamarra isso culminará ainda no desenvolvimento de uma ciência espiritualista – que busca unir conceitos científicos com religiosos – e da ideia de um tempo ou era da Mãe.

3.1 “Ao mestre Ela ordenou e lhe entregou todo poder”³²: narrando a aparição de Maria à Raimundo Irineu Serra.

Como observado pelas narrativas colhidas em campo e pela leitura da bibliografia nativa e acadêmica sobre o Santo Daime (Alverga, 1998; Assis, 2017; Ferreira, 2008; Goulart, 2004; MacRae, 1992; Fróes, 1986; Nascimento, 2005), o encontro entre Irineu e a Rainha da Floresta teria acontecido em 1920. O encontro foi intermediado pelo amigo de Irineu, Antônio Costa. Juntos eles conheceram a ayahuasca no Peru e também juntos passaram a viver em uma casa em Brasileia (AC), onde faziam sessões particulares com a bebida que eles mesmos passaram a produzir, depois de conhecerem as plantas e os modos de feitiço no Peru.

A história conta que a Rainha da Floresta, ainda não se apresentando como tal, apareceu para Antônio Costa e pediu que este perguntasse a Irineu se ele aceitaria encontrá-la em uma próxima sessão com a bebida. Irineu aceitou o convite e na sessão que marca a aparição mariana, tomou a bebida, sentou-se na varanda da casa e ficou mirando a lua. Então a lua foi crescendo em tamanho e se aproximando de Irineu, que pôde ver nela uma linda mulher com uma águia em sua cabeça, prestes a alçar voo. A águia da visão é interpretada como “a guia” e, junto à lua crescente e dentro da estrela de Davi, foi materializada nas estrelas de fardamento dos daimistas.

³² MARQUES (2013, p. 50).

Figura 13 - Estrela de fardamento daimista



Fonte: Reluz, Fardamento Santo Daime. Disponível em: < <http://reluz-fardamentosantodaime.blogspot.com/p/estrelas.html> >. Acesso em: 9 mar. 2019.

Neste primeiro encontro, a Rainha da Floresta apresentou-se a Irineu como Clara e disse que o acompanhava desde sua infância no Maranhão. “Quem você acha que sou?” teria a mulher perguntado a Irineu, ao que ele respondeu: “uma deusa universal”. Ela disse então que possuía uma missão para Irineu, caso ele concordasse.

[...]tomou o Daime e de onde estava deitado ficava fitando a lua. Lá vem, lá vem, lá vem e a lua ficou bem pertinho dele. Agora dentro da lua ele avistava sentada em uma poltrona, uma senhora divina mesmo. Aí então ela falou para ele, - Quem é que tu achas que eu sou? ele olhou e disse, - Para mim a senhora é uma Deusa Universal. - Tu tem coragem de me chamar de Satanás, isso e aquilo outro? - Não, a senhora é uma Deusa Universal. - Tu achas que o que tu está vendo agora, alguém já viu?. O mestre Irineu refletiu e achou que alguém já podia ter visto, tantos que faziam uso da bebida, que ele podia estar vendo o resto. A senhora então disse: - O que você está vendo agora ninguém jamais viu, só tu. E eu vou te entregar esse mundo para tu governar. Agora tu vai se preparar, porque eu não vou te entregar agora. Vai ter uma preparação para ver se você tem merecer verdadeiramente: Você vai passar oito dias comendo só macaxeira (mandioca) cozida insossa, com água e mais nada. Também não pode ver mulher, nem uma saia de mulher a mil metros de distância. (FRÓES, 1986, p. 35-36).³³

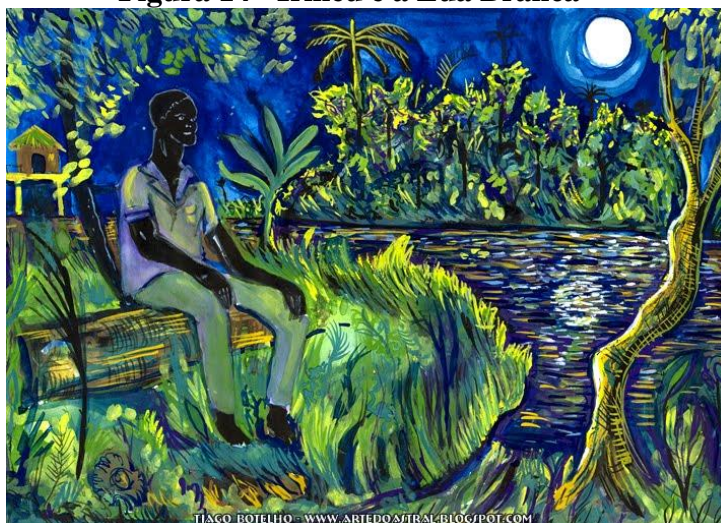
“Agora tu vai se preparar, porque eu não vou te entregar agora”, teria dito a mulher. Nessa preparação, interpretada como uma iniciação (Groisman, 1991; Ferreira, 2008), Irineu deveria se recolher na mata, abster-se sexualmente, alimentar-se apenas de mandioca sem sal e consagrar a

³³ Segundo Ferreira (2008) esta é a versão de maior popularidade, entre os daimistas, do encontro de Irineu com a Rainha da Floresta.

bebida ritual que ele mesmo produziria. Durante esses dias, Irineu conheceu os “mistérios da bebida” e passou por “expições materiais e espirituais” (Ferreira, 2008).

A entidade Clara passou a se identificar como a Virgem da Conceição e como a Rainha da Floresta, e entregou para Irineu sua doutrina, a doutrina mariana do Santo Daime, que deveria por ele ser fundada. Isso está explícito na narrativa de fundação do culto, que diz que, após a iniciação de Irineu na mata, a Virgem o encontrou novamente para lhe dizer que ele havia “passado nas provas” e que “estava pronto para a missão”. Então lhe entregou uma laranja que representava o mundo todo, o qual ele iria doutrinar (Froes, 1986). Acredita-se que Irineu nunca esteve sozinho nas decisões que tomou para a elaboração litúrgica do Santo Daime, sendo ele guiado pela Virgem da Conceição que deu suporte a sua liderança carismática no culto.

Figura 14 - Irineu e a Lua Branca



Fonte: Ilustração de Tiago Botelho. Disponível em: < <http://artedoastral.blogspot.com> >. Acesso em 9 mar. 2019.

Apesar de o encontro ter acontecido nos anos 20, foi apenas em 1930 que o Santo Daime começou a ser elaborado efetivamente pois, até por volta de 1925, Irineu permaneceu em Brasileia com o amigo Antonio Costa e seu irmão André Costa fazendo seções de ayahuasca no Centro Regeneração e Fé, liderado pelos irmãos. Foi em Rio Branco, nos anos 30, que Irineu passou a desenvolver o culto eclético do Santo Daime.

O encontro é destacado no material litúrgico do Santo Daime, os hinários, dentre os quais “O Cruzeiro Universal” de Raimundo Irineu Serra é o mais importante.

Segundo a concepção grupal, a doutrina está toda contida no hinário *O Cruzeiro*, de Raimundo Irineu Serra. Dentro desta visão, todos os hinos recebidos durante ou após o encerramento deste hinário são um seguimento, e devem responder e confirmar sua mensagem. Assim, *O Cruzeiro* é considerado um *hinário tronco*. (GROISMAN, 1991, p. 62-63)

O primeiro hino do Santo Daime, “Lua Branca”, é crido como um presente recebido por Irineu numa aparição em que a Virgem Maria pedia que ele cantasse a melodia, pois essa e outras, que ainda seriam “recebidas” por ele e seus seguidores, tornar-se-iam a base litúrgica do culto (Nascimento, 2005), o transformando em uma “doutrina cantada”. O hino se refere a ela como a Virgem da Conceição e a relaciona à própria imagem da Lua Branca, que se tornou um símbolo mariano tanto no Alto Santo, como no CEFLURIS:

Deus te salve ó Lua Branca!
Da luz tão prateada
Tu sois minha protetora
De Deus Tu sois estimada

Ó Mãe divina do coração!
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe lá no céu
Dai-me o perdão

Das flores do meu país
Tu sois a mais delicada
De todo o meu coração
Tu sois de Deus estimada

Ó mãe divina do coração!
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe lá no céu
Dai-me o perdão

Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Ó Virgem da Conceição!

Ó Mãe divina do coração!
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe lá no céu
Dai-me o perdão

Estrela do universo
Que me parece um jardim
Assim como sois brilhante
Quero que brilhes a mim

Ó mãe divina do coração!
Lá nas alturas onde estás

Minha Mãe lá no céu
Dai-me o perdão. (SERRA, 2010, p. 7-8)

Em outros hinos de seu hinário “O Cruzeiro Universal”, seu contato íntimo com ela é reafirmado e também descrito como missão, com ele se apresentando como professor.

A minha mãe é a Santa Virgem
Ela é quem vem me ensinar
Não posso viver sem Ela
Só posso estar aonde Ela está (SERRA, 2010, p. 24)

A Virgem Mãe é soberana
Foi Ela quem me ensinou
Ela me mandou pra cá
Para ser um professor (SERRA, 2010, p. 147)

Essa narrativa também aparece nos hinos de seus seguidores mais antigos (Germano Guilherme, Maria Marques, Antônio Gomes e João Pereira), que compõem os hinários dos mortos – ou dos companheiros do mestre –, valorizados nas comunidades daimistas do Alto Santo e do CEFLURIS. A mensagem em seus hinos reafirma a relação íntima de Irineu com Maria e também o dever dos filiados em seguirem os desígnios do fundador, postulado como mestre e professor pela própria Rainha da Floresta:

Ele foi quem nos deu
E a nossa Mãe foi quem mandou
Louvado seja Deus
E o nosso mestre que nos ensinou (GUILHERME, 2012, p. 23)

Ao mestre Ela ordenou
E lhe entregou todo poder
Para ele ensinar
E disciplinar os que merecer (MARQUES, 2014, p. 50)

Meu mestre no seu trabalho
E a minha Mãe sempre a seu lado (PEREIRA, 2018)

A Virgem Mãe puríssima
Mandou o mestre aqui
E ele veio para nos ensinar
Com amor e muita alegria
Todos nós devemos acompanhar (GOMES, 2018)

3.2 A aparição mariana como uma absorção do catolicismo popular

Seguindo o retrato exposto neste capítulo, uma mesma entidade – a Virgem Maria – apresentou-se a Irineu com três nomes: Clara, Rainha da Floresta e Virgem da Conceição³⁴. Assim o Santo Daime se desenvolveu como a “doutrina da Rainha da Floresta” ou a “doutrina da Virgem da Conceição” com seus adeptos considerando a si como “soldados e soldadas da Rainha da Floresta”, empenhados na afirmação da missão chefiada por Irineu. A aparição apresenta-se como o resultado da absorção original da devoção mariana romana que chega através do catolicismo popular.

Também reconhecido como catolicismo tradicional rural ou catolicismo rústico (Camargo, 1973), o catolicismo popular se caracteriza por aflorar em pequenas comunidades e é definido pelo sincretismo religioso, absorvendo diferentes religiosidades e sociabilidades. Nela são integradas religiosidades indígenas, caboclas e europeias, especialmente as direcionadas à cura de moléstias³⁵ e ao contato com o sobrenatural.

O trabalho de Goulart (1996) se empenhou em mostrar como sociabilidades características do catolicismo popular (Galvão, 1955) foram absorvidas originalmente pelo Santo Daime. Entre elas a devoção aos santos católicos, da qual advem também a devoção mariana. O processo é um movimento dinâmico, possibilitado e alavancado pelas profundas transformações socioculturais do início do século XX³⁶.

[...] acredito ser possível afirmar que, quando emergia o culto do Santo Daime, ocorriam mudanças estruturais na sociedade brasileira como um todo; a cosmologia e as formas rituais daimistas respondiam, então, a este conjunto de mudanças. Mas, tal resposta não levava a um completo abandono das práticas e crenças do passado. Pois, a relação entre o culto do Santo Daime e as transformações que se consolidavam por ocasião do seu surgimento não era unilateral, isto é, não implicava na simples assimilação da ordem e da moral instituídas pelos poderes dominantes. Tratava-se, ao contrário, de um relacionamento dinâmico, onde as regras (as regras simbólicas, inclusive) do novo contexto sociocultural eram reinterpretadas de tal modo que aqueles envolvidos com a formação da doutrina daimista pudessem enfrentar mais apropriadamente as mudanças que se instauravam. Nesse processo, o resgate e a redefinição de antigas tradições assume um papel fundamental (GOULART, 1996, p. 175).

³⁴ Ambiguidade de nomenclaturas semelhante foi observada em pesquisa sobre o “Vale da Imaculada Conceição”, em Minas Gerais, onde Maria teria aparecido como Imaculada Conceição e Rosa Mística (Camurça; Barreto, 2003)

³⁵ . Acredita-se que Irineu requisitou à Virgem da Conceição o poder de curar, pedido que se acredita ter sido atendido, tendo ele se tornado importante curador na região (Froes, 1986), amparando grande número de seguidores e tornando o aspecto da cura central no culto do Santo Daime.

³⁶ Pode se estabelecer aí a gênese da capacidade do Santo Daime de integrar em si diversas influências espiritualistas e correntes de pensamento, marcando sua mutabilidade e heterogeneidade.

Segundo Domezi, (2017) e Pelikan, (1996), há uma relação entre as aparições marianas, o catolicismo popular e contextos marcados por crise socioeconômica, tal qual o contexto de origem do Santo Daime. Maria foi chave para a cristianização da América Latina, ressignificada como a mãe dos pobres em cultos populares, uma imagem mais próxima que a do Deus católico europeu.

Nos anos 20, a região amazônica sentia os efeitos socioeconômicos da quebra do mercado da borracha, responsável pela migração massiva³⁷ e especialmente nordestina para o norte. Com a crise do mercado, essa massa foi habitar as periferias amazônicas, onde passaram a viver em condições precárias e sujeitos ao adoecimento por moléstias tropicais e urbanas, causadas principalmente pela falta de infraestrutura das capitais em absorver tantos novos moradores (Moreira; MacRae, 2011).

Outro ponto de estresse socioeconômico foi a fomentação de um projeto de modernização da Amazônia com intenso impacto nos bairros rurais das capitais, onde a maior parte dos migrantes havia se instalado. O projeto visava a expansão da agropecuária e a integração da região à economia global, transformando muitos desses bairros rurais em pastagens ou em rodovias.

Quando estavam no interior da Amazônia, trabalhando nos seringais, esses trabalhadores viviam em freguesias, onde suportavam a exploração trabalhista do látex a partir de algumas formas de sociabilidade católicas populares: os mutirões, os compadrios, a vida comunitária e o festejo aos santos (Galvão, 1955). Uniam-se como comadres e compadres de fogueira em laços afirmados sob a benção dos santos, em seus festejos. Viviam em comunidade e juntos trabalhavam em mutirões para a manutenção do roçado de subsistência. A vida religiosa era marcada por práticas de pajelança para a cura de moléstias e no festejo às imagens de santos e santas católicas, a quem eram devotos e para os quais rogavam por favores e pagavam promessas nos festejos³⁸, marcados por comida e bebida abundantes³⁹.

No desenvolvimento original que o Santo Daime fez dessas sociabilidades, Irineu tornou-

³⁷ O fluxo migratório foi impulsionado pelo governo brasileiro que buscava lucros no mercado exportador. Entre os anos 20 e 40, porém, a exploração do látex entrou em recessão, pois outros países passaram a exportar o látex a preços mais baixos e com isso, os seringais foram abandonados e a extensa população migrante foi para as periferias das capitais amazônicas, então inchadas. Houve um segundo ciclo da borracha durante a II Guerra Mundial, trazendo para a região os soldados da borracha e breve prosperidade em seu interior, porém isso não se estendeu para além do período bélico (Moreira; MacRae, 2011).

³⁸ Os festejos eram também vistos como necessários para a segurança da comunidade e da saúde dos habitantes da freguesia (Galvão, 1955).

³⁹ O que era visto com maus olhos pelo clero católico que, em tempos de enrijecimento doutrinário, endurecia sua postura em relação a eles (Galvão, 1955).

se um “padrinho” para seus seguidores sendo chamado para a resolução de conflitos entre vizinhos, curas e até mesmo a celebração de casamentos, ocupando o espaço deixado muitas vezes vazio pelo sacerdócio católico (Moreira; MacRae, 2011; Goulart, 2004). Inclusive, essa figura de padrinho – junto às madrinhas – irá se estender temporalmente e geograficamente no Santo Daime, abrangendo lideranças comunitárias e afetivas nos diversos núcleos, inclusive do CEFLURIS.

Os mutirões também se desenvolveram no Alto Santo e se desdobraram no CEFLURIS. Embora o culto tenha sido fundado no bairro riobranquense Vila Ivonete, foi quando Irineu e seus seguidores se transferiram para a Colônia Custódio Freire⁴⁰, que ele foi institucionalizado. Neste bairro Irineu “construiu sua casa, edificou uma bela e ampla igreja e fundou o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, também conhecido como o Alto Santo.” (FERREIRA, p. 23, 2008)⁴¹. Na Vila Ivonete as casas e os roçados foram construídos pelo trabalho coletivo, em mutirões. Segundo Goulart (1996) a retomada dessa prática foi essencial para o sustento material do grupo.

Já os festejos aos santos, que nas freguesias integravam o pagamento de promessas aos santos (Galvão, 1955), se transformaram e integraram o calendário litúrgico do Santo Daime. Enquanto nos festejos antigos havia muita bebida, no Santo Daime eles se transformaram em sessão ritual. A cachaça foi substituída pelo daime e a relação de pagamento de promessas aos santos foi trocada pela ideia de necessidade de cumprimento do calendário litúrgico para o aprendizado moral do daimista, numa aproximação com o conceito kardecista e esotérico europeu de evolução espiritual.

Maria era um dos santos festejados, sendo ela a imagem sagrada de muitas freguesias amazônicas, de onde é exportada para ser cultuada nas capitais, como no caso emblemático do círio de Nazaré em Belém (PA) (Lobato, 2015; Maués, 2005) e como a Rainha da Floresta no Santo Daime.

Na fundação do Santo Daime, ao aparecer para Irineu e ao lhe entregar a “santa doutrina do Santo Daime”, Maria tornou-se a matrona do culto, a quem se deve a devoção daimista. Ela se tornou um esteio moral e sua devoção, juntamente à liturgia do Santo Daime, estabeleceu na vida dos primeiros filiados do Santo Daime um chão sólido para que estes suportassem as crises e

⁴⁰ A mudança de um bairro a outro foi uma necessidade imposta pelos projetos federais de modernização da Amazônia, com a transformação de diversos bairros rurais em pastagens. Quando nas terras da Custódio Freire, doadas a Irineu pelo então senador da república Guiomar dos Santos.

⁴¹ O que é ilustrativo do contato próximo dele com figuras políticas relevantes.

transformações socioeconômicas que viviam na Amazônia do século XX. Considera-se que o culto e os rituais são dedicados a ela, como bem apresenta um hino de Irineu:

A rainha da floresta
Vós venha receber
Estes cânticos aqui na mata
Que eu venho oferecer

Vós mandou para mim
Ensinar os meus irmãos
Estamos todos reunidos
Com amor no coração

Eu apresento os meus trabalhos
Conforme eu aprendi
Estamos todos reunidos
Vós faça todos feliz. (SERRA, 2010, p. 73)

Além desse exemplo, há o hino dedicado a ela e cantado apenas no dia dos santos reis⁴², quando se encerram os trabalhos do calendário litúrgico daimista. É como se todo o esforço material e espiritual dedicado no cumprimento do calendário litúrgico fosse dedicado à matrona do Santo Daime.

Ó minha Virgem Mãe!
Ó virgem mãe de Deus!
Olhai para mim
Que sou um filho seu

Perdoai as minhas culpas
Pelo Vosso santo amor
Olhai para mim
Neste mundo pecador

Ó minha Virgem Mãe!
Botai-me a Vossa bênção
Olhai para mim
Neste mundo de ilusão

Ó minha Virgem Mãe!
É Vós quem me dá a luz
Me dai a salvação
Para sempre amém Jesus

Eu ofereço esses cânticos
Que agora se cantou
Ao Rei e à Rainha

⁴² Dia 6 de janeiro. Em celebração à visita dos três Reis Magos à Jesus Cristo à época de seu nascimento.

Sociologicamente, esse desenvolvimento da devoção mariana canônica no Santo Daime e o fortalecimento de elementos do catolicismo popular, é efeito de uma característica marcante do cenário religioso brasileiro: sua catolicidade sincrética, resultado da proeminência, forçada pela empreitada colonial, do cristianismo católico. Enquanto uma matriz, a catolicidade sincrética tanto desenha modos como as religiões se desenvolvem no país, sendo o catolicismo popular um exemplo, como também funda religiões “tipicamente brasileiras”, tais quais o Santo Daime e as demais religiões ayahuasqueiras.

Submetidas à força dessa matriz de “catolicidade sincrética”, as religiões primevas – católica, indígenas e africanas – e as que depois aportaram no país, para ter êxito, tinham de se compatibilizar ou funcionar como instâncias complementares dela (Carvalho, 1992, p. 134; Machado; Mariz, 1998, p. 5). A força inclusiva dessa “matriz religiosa brasileira”, que se mostrava na forma católica, exemplifica-se nos depoimentos das mais conhecidas ialorixás do candomblé se dizendo católicas; ou na chamada conversão do espiritismo cientificista francês de Kardec a uma “religião espírita” quando chega ao Brasil (Aubréc; Laplantine, 1990; Warren, 1984; Damazio, 1994); ou ainda no isolacionismo do chamado protestantismo histórico, exceção ao estilo “sincrético”, dessa forma reduzido ao papel de uma “contracultura” a essa matriz religiosa hegemônica (Mendonça, 1989). A força tendencial dessa modalidade intercomunicante de religiosidade, além de marcar as religiões tradicionais – católica, africana e indígena – com uma “porosidade” e “contaminação” umas em relação às outras (Sanchis, 1997; 1988), forjou em solo brasileiro religiões tipicamente brasileiras pela articulação de elementos retirados dessas mesmas religiões tradicionais, como a umbanda e, mais recentemente, o Santo Daime (CAMURÇA, 2009, p. 175)

Por essa matriz se desenvolve uma dimensão encantada do mundo habitada por entidades de religiosidades distintas, possibilitando “uma constante comunicação nossa com seus seres ‘sobrenaturais’: ‘almas’, ‘espíritos’, ‘santos’, ‘anjos’, ‘demônios’, ‘orixás’, ‘aparições da Virgem’, ‘posse do Espírito Santo’” (CAMURÇA, 2009, p. 175).

Isso explica como, na dimensão encantada do Santo Daime, seu “universo sagrado” ou “corte celestial”, coabitam entidades cristãs católicas – como Jesus Cristo – com caboclas – como o Curupira – e, a partir do CEFLURIS, também orixás, figuras e termos das religiões orientais. Não à toa, Ferreira (2008) chegou a dizer que a aparição mariana à Irineu serviu como um ponto de aglutinação das diversas matrizes religiosas que fundam o culto.

A proeminência do cristianismo no estabelecimento do Santo Daime é observável pela transformação dos hinos de Irineu no decorrer de seu hinário. Ele se funda com Lua Branca, um hino mariano, mas inicialmente fala de entidades indígenas. Com o passar dos anos, passa a

desenvolver-se predominantemente sobre figuras católicas (Assis, 2017).

Como exemplo, no hino 65 de “O Cruzeiro Universal” é apresentada a crença no surgimento de uma “doutrina da floresta”, nova, nunca antes vista, o que pode ser visto como referência à reelaboração do uso da bebida ayahuasca, de origem indígena, que se transforma em “daime” pela instrução da Virgem da Conceição.

Eu vou cantar, eu vou cantar
De joelhos em uma cruz
Vou louvar ao senhor Deus
Foi quem me deu esta luz

**Esta luz é da floresta
Que ninguém não conhecia
Quem veio me entregar
Foi a sempre virgem Maria**

Quando ela me entregou
Eu gravei no coração
Para replantar santas doutrinas
E ensinar os meus irmãos

Eu agora recebi
Este prêmio de valor
De São José, da Virgem Mãe
De Jesus Cristo Redentor

Tenho fé de vencer
E de ganhar com meus ensinios
Porque Deus é soberano
E ele é quem nos determina. (SERRA, 2010, p. 65)

Moreira e MacRae (2011) colocaram a aproximação do Santo Daime com o catolicismo enquanto estratégia de apaziguamento das perseguições religiosas sobre o culto, especialmente estigmatizado por sua liderança negra e pelo uso de uma bebida de origem indígena. Embora essa aproximação tenha de fato apoiado na legitimidade do culto, a considero também como efeito da catolicidade sincrética, reflexo da predominância do cristianismo no cenário religioso brasileiro (Camurça, 2009).

Essa proeminência do cristianismo molda uma porosidade no Daime que permitiu as absorções da devoção mariana católica supracitadas, como também sua faceta ecológica que se desenvolverá a partir do CEFLURIS.

3.3 Influências na fundação do culto que se desenharam originalmente através da devoção mariana

Uma primeira influência que deve ser considerada vem da trajetória militar de Raimundo Irineu Serra. Dela culminou a ideia dos filiados como soldados e soldadas da Rainha – responsáveis pela disseminação da mensagem mariana na Terra – assim como na construção de uma estrita hierarquia no culto e na organização dos rituais em “batalhões”. O Alto Santo foi chefiado por Raimundo Irineu Serra enquanto este esteve vivo e, em determinados momentos, alguns seguidores seus chegaram a receber “postos oficiais” que os colocavam em alta hierarquia, a ser respeitada pelos participantes (Moreira; MacRae, 2011).

Com o passar do tempo, essas “patentes” deixaram de existir, mas o posto de chefe permaneceu. Diz-se que Irineu permanece como único chefe do Santo Daime, mesmo após seu falecimento, porém as comunidades ainda possuem líderes na função de “comandantes”, cargo de alto respeito e, inclusive, foco de conflitos que culminaram em inúmeras dissensões, seja no Alto Santo, seja no CEFLURIS (Moreira; Macrae, 2011).

Apesar de, no caso do Santo Daime, todos os participantes terem acesso às experiências extáticas de modo comum, não dependendo da intermediação do comandante para tanto – como, por exemplo, entre um leigo e um clérigo no caso do catolicismo romano –, os comandantes são os responsáveis pelas diretrizes do grupo religioso e pelos discursos hegemônicos que circulam na comunidade. A crítica aos comandantes ou posicionamentos destoantes, por parte de filiados, costumam ser vistos com maus olhos e como “atos de rebeldia”.

Retomando os batalhões, essa é uma organização física dos rituais. Homens e mulheres ficam divididos em lados opostos do espaço ritual: batalhão das mulheres à esquerda e dos homens à direita do altar central. Esses dois batalhões ainda se dividem em outros menores que, no caso do Alto Santo e de grande parte de comunidades do CEFLURIS, ainda é feito de modo a abranger batalhões de casados e de casadas, de solteiros e de solteiras, de mulheres virgens e de homens virgens. O conceito de batalhão se encerra com o uso das roupas rituais: as fardas⁴³. Cada fardado

⁴³ As vestimentas rituais, as fardas, se assemelham aos trajes rituais do Baile de São Gonçalo, de origem maranhense (Labate; Pacheco, 2009), pista das absorções de influências da terra natal de Raimundo Irineu Serra na constituição do Santo Daime.

dedica seus rituais e sua vida cotidiana à dedicação à mensagem mariana e a uma batalha astral, que é “moral” contra os “maus fazejos” (Moreira; MacRae, 2011).

Nessa batalha, cotidianamente enfrentada pelos “soldados” e pelas “soldadas” da Rainha, a ideia de “cura” é central. Reflexo das ideias de progresso de origens kardecistas e esotéricas de tratamento do *self*, ela se baseia na ideia de um *continuum* de saúde e evolução espiritual (Rose, 2005; Groisman, 1991). O conceito se baseia na ideia de que a saúde é o encerramento de um momento de “sofrimento” ou “provação” para o início de outro período, de “firmeza” e de “fé”. É uma ordenação da vida (Couto, 2009).

Há uma relação entre “cura” e “devoção mariana” no Santo Daime. Acredita-se que, ao final de sua iniciação, na mata, Irineu pediu à Maria para que essa o transformasse em um grande curador. Como resposta ao pedido, a Rainha da Floresta concedeu tal poder à Irineu e ao sacramento ritual (Moreira; MacRae, 2011). Nos desenvolvimentos do CEFLURIS que abrangem o aspecto escológico, Maria e cura se relacionarão ainda com a proposta de renovação ambiental.

Cabe agora falar do material litúrgico do Santo Daime, os hinos, considerados como mais um “presente da Rainha” (Nascimento, 2005; Rehen, 2011; Assis, 2017). É possível considerar o surgimento e o desenvolvimento dos hinários a partir de três influências: o vegetalismo peruano, o espiritismo kardecista e a religiosidade maranhense.

Como na visão nativa os hinos não são compostos, mas sim recebidos de um “plano astral” como forma de conhecimento espiritual (Rehen, 2011), a pesquisadora Gonçalves (2017) os considera como um aspecto mediúnico do Santo Daime⁴⁴. Isso pois ao se atribuir a autoria dos hinos a entidades espirituais, inclusive à Maria, os “recebedores” de hinos se posicionam como “médiuns”. Porém, como segundo os daimistas, essas entidades também habitam a própria bebida ritual, é possível outra relação, essa com o conceito de icaro, do vegetalismo peruano.

Os icaros fazem parte do contato entre os vegetalistas e o mundo vegetal. Tanto é que para se tornar um praticante é necessário um período de iniciação – que inclusive se assemelha ao de Irineu – “marcad[o] por uma série de dietas, períodos que implicam em rígidas restrições alimentares e sexuais, além da ingestão de uma boa quantidade de plantas, algumas psicoativas e outras, não” (LABATE, p. 21, 2011). A ideia é que nesse processo o iniciante adquira, no próprio

⁴⁴ Em seu intento, no livro “Novas Religiões Mediúnicas” de conceituar o Santo Daime, junto às demais religiões ayahuasqueiras e ao Vale do Amanhecer, enquanto uma religião mediúnica.

corpo, a força das plantas que ingeriu, aprendendo a trabalhá-las através da descoberta de seus icaros, os cantos mágicos que representam a essência de seus poderes.

Os icaros são a voz das plantas-mestre e os hinos a voz da corte celestial daimista que habita o sacramento, onde, juntamente a outras entidades, está Maria. Os icaros, porém, são únicos de cada vegetalista e somente por ele cantado, enquanto os hinos daimistas são cantados em uníssono por todos os participantes do ritual do Santo Daime. No último caso, o canto gera uma corrente espiritual, capaz de fazer as forças das melodias atuarem⁴⁵.

Por fim, as influências maranhenses – da encantaria, dos bailes de São Gonçalo, do tambor de mina e das caixeiras do divino – se apresentam no formato melódico e na letra dos hinos, como bem exposto por (Pacheco; Labate, 2009). Apesar de, com a expansão geográfica do Santo Daime, novas musicalidades serem absorvidas, os ritmos dos hinos permanecem tendo como base quase estrita a mazurca, a marcha e a valsa, oriundas do baile de São Gonçalo.

3.4 Devoção mariana e ecologia: bases históricas

A matrona do Santo Daime tanto se apresenta como Virgem da Conceição, expressão mariana de grande popularidade, como também como a Rainha da Floresta. Assim, os adeptos creem que ela trouxe para o mundo “uma doutrina da floresta”. Tal discurso é emblemático tanto no Alto Santo como no CEFLURIS, mas destacado no último.

Enquanto as comunidades do Alto Santo permaneceram, em sua maior parte, na periferia da capital Rio Branco, o Céu do Mapiá⁴⁶ foi em direção ao interior da floresta⁴⁷, onde a busca pela “vida natural” tornou-se agenda política e religiosa. Seguindo os passos do Mapiá, outras comunidades do CEFLURIS, como o Céu do Gamarra, também instalaram suas sedes em meio à

⁴⁵ Segundo Moreira; MacRae (2011), Irineu também possuía cantos como os ícaros – solfejos –, os quais proibiu que fossem reproduzidos, afirmando que somente os hinos deveriam ser cantados pelos seus seguidores.

⁴⁶ Sede da maior comunidade do CEFLURIS.

⁴⁷ Também influenciou na mudança o incomodo que Sebastião sentia do projeto de modernização e urbanização da Amazônia, que transformou rapidamente a vida em Rio Branco (Goulart, 2004). Além disso, despontava a perseguição ao uso religioso do daime e da Cannabis sativa, essa última introduzida no CEFLURIS ainda nos anos 70. Como explorado por Goulart (2004), enquanto no princípio do Santo Daime, Irineu e seus seguidores foram perseguidos como “macumbeiros”, numa relação de racismo religioso, o CEFLURIS passou a ser perseguido no contexto de controle do uso substâncias psicoativas e pelo medo público da formação de seitas religiosas, nesse caso baseada no uso de uma “droga perigosa”. A crescente popularização do CEFLURIS, com a vinda de curiosos de outras regiões do país, bem como com a divulgação de livros e de reportagens sobre o culto, acendia o olhar sobre Sebastião Mota e seus seguidores.

natureza, buscando ainda desenvolver atividades econômicas e sociais conectadas à preservação ambiental (Assis, 2017).

Para o grupo o retorno à natureza é a concretização da Nova Jerusalém, profecia do líder Sebastião Mota de Melo. A Nova Jerusalém - que faz parte da escatologia do CEFLURIS, destacada nos hinos na afirmação da chegada do final dos tempos e do balanço - é interpretada como um novo momento, propiciado pelo Santo Daime no qual as pessoas viveriam juntas na natureza, em harmonia, formando uma “irmandade verdadeira” (Assis, 2017).

A valorização da natureza se aprofunda com a passagem do tempo, destacando-se ainda mais no período que se inicia com a liderança do ICEFLU por Alfredo Gregório⁴⁸ e de outros líderes nas diversas comunidades do CEFLURIS, como Suzana Pedalino no Céu do Gamarra. Esses novos líderes destacam, em suas mensagens e em seus hinários, uma ânsia pelo contato entre a humanidade e a natureza para a chegada de um novo tempo, marcado pela restauração ambiental.

O que é que eu vim fazer neste mundo
O que é que eu vim fazer aqui
Hoje é o Santo Daime o guia do plano divino
Caminhando junto a Ele este é o nosso destino

Redescobrimo a nossa missão
Que somos herdeiros da Virgem da Conceição
Plantando sobre a Terra um Reino Celestial
Onde reina a harmonia no plano espiritual

Este reino a Nova Jerusalém
Onde habita o Pai Eterno e nossa Rainha também
Num tempo de amor um novo céu ressurgirá
A abundância, a natureza toda se recobrará

E lembraremos de cada irmão
Que nos acompanha agora junto a esta missão. (PEDALINO, S., 2015, p. 67)

Assis (2017) fez inclusive uma relação entre esses desenvolvimentos históricos no Santo Daime e as mensagens promovidas pelos hinários, os dividindo em três momentos: canônico, profético e diaspórico.

No caso daimista, percebemos que nos hinários mais antigos e tradicionais é dada uma importância ímpar ao trabalho cotidiano, além de haver uma presença fundamental da santíssima trindade e dos santos católicos. Já em hinários mais recentes, é possível encontrar maiores referências a outros seres espirituais, como orixás e divindades do panteão indiano, bem como temas mais relacionados ao universo simbólico de pessoas

⁴⁸ Cujo hinário é considerado por alguns daimistas como um “manifesto ecológico” (Assis, 2017)

urbanas e da Nova Era. As fórmulas rítmicas usuais presentes nos hinos, contudo, permanecem praticamente inalteradas desde a época de Irineu Serra, a saber: a marcha (compasso 4/4), a valsa (3/4), e a mazurca (6/8).

Nesse sentido, os hinários não só constroem a doutrina daimista, como também funcionam como um ótimo espelho social da religião e suas fases. Para ficar somente em alguns exemplos, o hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu, corresponde ao que chamamos aqui de “fase canônica”. É nele que está marcada a linguagem musical e rítmica do Daime, sua ligação com o cristianismo e todos os aspectos definidores da música e ética daimista. Já o hinário O Justiceiro, do Padrinho Sebastião, corresponde à “fase profética” e à “fase experimentalista” da doutrina, assumindo um caráter messiânico e anunciando de forma escatológica o início de uma Nova Jerusalém, bem como a chegada da “Santa Maria”. Já os hinários do Padrinho Alfredo correspondem à “fase diaspórica”, dialogando com diferentes matrizes religiosas (p. ex. Umbanda, Nova Era) e utilizando de uma linguagem mais ecumênica e afinada com o discurso religioso New Age. Não à toa, um dos hinários do Padrinho Alfredo se chama “Nova Era”. Alguns daimistas inclusive consideram seu hinário O Cruzeiro como um “grande manifesto ecológico”.

Os hinários canônicos passam a ser inclusive reinterpretados através dessa lente. O 30º hino do líder do ICEFLU, Alfredo Gregório de Melo (marcha da bandeira), expressa bem a nascente união entre Maria e a natureza:

Como é lindo este chão nossa Pátria
A Floresta este jardim em flor
Como é belo se ver este brilho
Tão divino da luz do resplendor

Com firmeza me deu esta marcha
Vou seguindo e vou recebendo
Tudo, tudo enquanto se pede
De acordo se vai recebendo

Salve, salve ó Mãe do Universo!
E louvada seja Vossa festa
Para todos sentir esta força
Deste brilho da Rainha da Floresta

Nossa Mãe, Mãe de toda pureza
Mãe de Cristo, essência da flor
Agradeço, ó **Mãe Natureza!**
Com palavras do meu Beija-Flor

Quero sempre brilhar nesta paz
E amor desta linda bandeira
Nestas cores do Rei da Ciência
Que nos traz a doutrina verdadeira

Vamos todos marchar meus irmãos
Na doutrina de Juramidam
Peço que obedeçam o comando
Que se traz aqui neste salão. (MELO, A., p. 54)

Em contato com os novos adeptos do Santo Daime – o “povo do sul”⁴⁹ e os estrangeiros, que carregavam propostas da contracultura –, o culto se tornou um laboratório para a vida comunitária, em comunhão com a natureza e centrada no uso ritualístico do daime.

A valorização destes aspectos pelo “povo do sul” e estrangeiro também se baseia em uma lente romantizada sobre a região amazônica, seus povos e o ambiente natural. A peregrinação para o Mapiá é especialmente relevante para os membros de comunidades filiadas ao ICEFLU, que observam a viagem até a comunidade como algo necessário para sua experiência enquanto daimistas, pois lá seria possível o encontro com as bases comunitárias e espirituais da religião a qual fazem parte. A floresta amazônica e seus povos tornaram-se entidades a serem honradas, de forma muito semelhante ao que ocorreu com a Bahia e posteriormente com a Nigéria, na África, que se tornaram focos de peregrinação para os adeptos do Candomblé que são do Sudeste brasileiro (Prandi, 1991).

Essa visão romantizada do “caboclo amazônico”, que o compreende como mais próximo à vida natural e dotado de saber imemorial, é semelhante ao que o movimento psicodélico dos anos 60 teve sobre as religiões orientais e os xamanismos indígenas. Deve ser destacada essa questão pois ela arrisca na criação de estereótipos que observam os povos tradicionais como “parados no tempo” e fazem uma absorção “palatável” de sua cultura, na qual esses povos deixam de ser agentes de suas histórias. Como colocado por Foutiou (2016), sobre os xamanismos ayahuasqueiros:

O fascínio ocidental pelo xamanismo - incluindo as plantas e substâncias psicoativas e as transformações de consciência que eles produzem - está profundamente enraizado na tradição intelectual ocidental. O interesse ocidental pela ayahuasca é uma continuação desta longa história e pertence ao seu mais recente capítulo que tem sido chamado de “renascimento psicodélico” (Joy 1992; Cloud 2007; Kotler 2010), dominado pelos temas de cura, autotransformação e o uso sacramental de alucinógenos. Essa transformação do sujeito é facilitada pelo contato com o radicalmente Outro, o pré-moderno, o espiritual, o tradicional e o sagrado. (Tradução da autora; FOUTIOU, 2016, p. 153)⁵⁰

Tal interesse também pode culminar na absorção, por parte das comunidades daimistas da expansão, de discursos de gênero e práticas sexuais vistas como “mais naturais”, “saudáveis” e

⁴⁹ Nome dado, êmicamente, aos novos filiados do CEFLURIS que vinham de fora da Amazônia, especialmente das regiões Sul e Sudeste.

⁵⁰ Trecho original: “the western fascination with shamanism—including psychoactive plants and substances and the changes in consciousness that they produce—is deeply rooted in western intellectual tradition. The western interest in ayahuasca is a continuation of this long history and belongs to its latest chapter that has been called the “psychedelic renaissance” (Joy 1992; Cloud 2007; Kotler 2010), dominated by the themes of healing, self-transformation, and the sacramental use of hallucinogens. This transformation of the subject is facilitated by contact with the radically Other, the premodern, spiritual, traditional, and sacred.”

“elevadas”, pois fazem parte do contexto cultural de origem do Santo Daime. Tais discursos e práticas que envolvem, principalmente, normativas heterossexuais, baseadas em uma estrita divisão sexual do trabalho, culminam em parte dos discursos conservadores das comunidades religiosas da expansão. O trabalho etnográfico de Goulart (1996) destaca dois depoimentos que demonstram uma absorção do tipo:

O Daime me mostrou a importância dos papéis, do homem, da mulher, a importância do respeito... porque existem coisas no mundo que merecem respeito e estão totalmente desrespeitadas. A gente acaba desrespeitando a gente mesmo em nome de uma falsa liberdade, de uma modernidade... Você entra no desrespeito pelo seu próprio corpo, que é sagrado. Táí todas essas doenças que estão chegando, por um desrespeito do próprio ser humano [...] tem que ter limite para gente poder apresentar a nossa verdade, para gente aprender o que a gente veio fazer aqui, neste mundo. Eu sinto que a minha cura estava relacionada com isso, com essa descoberta, com o abandono de costumes, de toda uma vida descontrolada, sem limites, e sem sentido também. (GOULART, 1996, p. 196)

Você vê as mulheres daqui, os homens têm respeito por elas, porque elas se respeitam... Então, não é usar anágua ou vestido mais comprido por uma questão de falso moralismo. Não é uma coisa de repressão, mas é até espontâneo... é natural. É um outro mundo, onde as pessoas têm muito claro quais são seus papéis, porque elas conhecem sua natureza. Muito diferente da cidade, onde a gente nem sabe mais quem é homem e quem é mulher, tamanha a confusão... Aqui, não, aqui você recupera a simplicidade, a verdade [...] Antes eu não sabia o que fazer com essa energia sexual, era uma coisa totalmente descontrolada, agora já melhorou um pouco, eu me sinto muito mais equilibrada. Esse equilíbrio aumentou muito depois que eu vim para cá [...]. Vivendo mais perto da natureza você vive mais de acordo com a natureza, de acordo com as leis dela, e isso faz com que você fique mais centrado. (GOULART, 1996, p. 201)

3.5 Céu do Gamarra: Introduzindo o conceito de Era da Mãe

A pesquisa etnográfica realizada no Céu do Gamarra destacou sua particularidade cosmológica dentro do universo do Santo Daime. Uma apresentação original no campo ayahuasqueiro.

Desde que a comunidade deixou de fazer parte do ICEFLU, floresceram interpretações particulares sobre o encontro entre Irineu e Maria, a fundação do Santo Daime e a própria bebida sacramental. No Céu do Gamarra o daime é reconhecido como o vinho da Rainha da Floresta e afirma-se que ele apareceu pela primeira vez como um presente de Jesus a Maria, no milagre da transformação da água em vinho e que, milênios depois, ressurgiu na floresta amazônica como um presente de Maria à humanidade, através das mãos de Raimundo Irineu Serra.

O Daime é um Vinho do Cristianismo da Nova Era, pois traz em si o **conhecimento e a ciência da Rainha da Floresta, Nossa Senhora da Conceição**.

Jesus e Maria estavam em uma festa de casamento em Canaã e como numa certa hora acabou o vinho, Maria pediu que Seu filho fizesse algo. Jesus pediu que os anfitriões trouxessem até ele odres cheios de água que então transformou em Vinho, realizando seu primeiro milagre! Esse Vinho, porém, não era um vinho comum, era o Vinho santificado pelo Amor do Cristo. Esta simbologia fundamenta biblicamente nossa Doutrina: **o Vinho Santo da Virgem da Conceição, feito a pedido dela**. (Acervo pessoal da autora, destaques nossos)

Destaco “cristianismo da nova era” pois o conceito é importante para a definição, por parte do grupo, do tempo atual, iniciado no encontro de Irineu e Maria que culminou na fundação do Santo Daime. O cristianismo da nova era é o “tempo da Mãe” ou ainda a “era da Mãe” e acredita-se que nela, Maria é a expressão de Deus, numa atualização do dogma católico de Theotókos que a colocava como mãe de Deus, mas nunca como Deus.

A concepção de uma “nova era” relaciona o Céu do Gamarra sociologicamente com o contexto religioso mais amplo – brasileiro e global – de popularização do circuito neoesotérico, ou nova era, e suas visões de mundo. Essa relação é oriunda do processo de expansão do CEFLURIS para além da Amazônia e sua entrada no contexto dos grandes centros urbanos, com o intercâmbio com a contracultura, cuja face espiritualista é justamente a religiosidade nova era.

Fenômeno religioso moderno e complexo, o circuito neoesotérico, ou nova era, relaciona-se à busca de novas formas de compreensão da espiritualidade no contexto de questionamento do status quo religioso, confluindo diversas tradições, desde as artes divinatórias às vivências xamânicas (Magnani, 2000). O sentido original da expressão “nova era” vem da astrologia e da crença, por parte dos astrólogos, da sucessão de eras no decorrer do tempo histórico. Segundo eles, o século XXI deve ser palco da abertura da “era de aquário”, sucessão da “era de peixes”. A mudança de uma era a outra é interpretada como um “momento que sempre anuncia ou acarreta importantes modificações para a humanidade.” (MAGNANI, p. 9, 10, 2000).

Do mesmo modo, o Céu do Gamarra afirma a mudança de eras, com suas dificuldades transicionais. Reproduzindo a escatologia de Sebastião Mota, o paradigma do “apocalipse” ou do “final dos tempos” é interpretado como múltiplo e não como uno e definitivo, o que é uma absorção original de um conceito chave do cânone católico através da influência da nova era. Segundo o depoimento de Fabio Pedalino, o planeta Terra já passou por inúmeros finais dos tempos, e agora passa por um novo, na instauração da “era da Mãe”⁵¹:

⁵¹ Os estudos de religião nos apresentam as inúmeras formas como fenômenos extraordinários foram interpretados

O final dos tempos já aconteceu várias vezes e é o encerramento de um paradigma civilizatório para o início de um novo. Entramos recentemente na Terceira Era que é a da Mãe de Deus, e com isso devemos esperar graduais e sistemáticas mudanças planetárias. [Quem mais sofre com essas transformações são aqueles que] não entende[m] a natureza instável da materialidade. Quanto mais a pessoa está alheia a esta lei, mais exposta está às consequências das mudanças, podendo com isso sofrer. Devemos nos lembrar que o universo se encontra em constante movimento de expansão e de contração e que a Terra, parte deste cosmos, também está em movimento. (Arquivo de campo)⁵².

No Céu do Gamarra a mudança de eras se baseia numa teleologia bíblica. Acredita-se numa primeira era (“do Pai”, dos patriarcas Abraão e Moisés), numa segunda era (“do Filho”, de Jesus Cristo) e na terceira e atual era, “da Mãe” (Virgem da Conceição ou Rainha da Floresta). Segundo Fabio, sabe-se até qual era procederá a era da Mãe: a “era do Espírito Santo”. Para o líder, cada era trouxe uma mensagem para a humanidade:

Os Dez Mandamentos foram os ensinamentos do Tempo do Pai, deixados para um povo rudimentar que precisava de Leis Divinas simples para guiarem suas vidas em direção ao Criador. Os Dois Mandamentos de Jesus foram para um povo que conhecia a Lei, mas desconhecia o Amor, tanto que diz: “amai a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo”. O Hinário do Mestre Irineu é para nós [no Tempo da Mãe], que conhecemos o Amor, mas precisamos vivenciá-lo. (Acervo pessoal da autora)

A mensagem trazida por Maria através de Irineu e do Santo Daime é interpretada pela necessidade de se “vivenciar o amor”. No Céu do Gamarra, a partir especialmente dos hinários dos líderes, a vivência desse amor caminha em conjunto com a valorização de Maria, da natureza, do feminino e do aprimoramento no estudo da “ciência da Rainha da Floresta”, que objetiva o estudo do mundo espiritual.

O mundo espiritual seria um plano alcançado pelo uso da intuição e da ciência da Rainha da Floresta que seria, segundo Fabio, a ciência abstrata. Para Fabio o plano espiritual é um plano que existe sobreposto ao plano cotidiano, que é o plano material. Além disso, ele se organiza por uma “razão abstrata”, onde o tempo e o espaço, como conhecidos no mundo material, não existem. Segundo o líder, a partir da consagração do daime é possível adentrar e conhecer esse plano, pela expansão dos sentidos e pelo canto dos hinos. Pela ciência da Rainha da Floresta, o estudo do mundo espiritual é um objetivo da nova era.

como uma preparação da humanidade para o final dos tempos. Eles ainda demonstram como a preparação tem diversas conotações no decorrer da história. Olhar para o final dos tempos é observar os grandes medos de um contexto histórico e geográfico. No estudo de caso, a preparação para a era da Mãe propõe um resgate do feminino e da natureza, significativo sobre a sociedade urbana moderna e os dispositivos de controle da sexualidade, definindo desejos, práticas e a concepção de saúde.

⁵² Material elaborado com Fabio Pedalino, 2018.

A ciência abstrata se utiliza, originalmente, de conceitos da física quântica, como ondas, partículas, dimensões, antimatéria. Esse uso assemelha-se ao feito por outro grupo também localizado no sul de Minas Gerais, apresentado por Camurça (2018) nos termos de aparição de uma “Virgem cósmica e energética”⁵³. Concordando com o autor, pontuo que o uso de termos científicos elabora uma linguagem mais afeita aos adeptos, oriundos da camada média urbana e ligados ao contexto neoesotérico.

O hino dez do hinário “Abstrato” de Fabio Pedalino dá ideia do tom do uso de termos da física quântica, assim como de concepções sobre o plano material e o plano espiritual, tal qual a necessidade de adaptação à mudança de eras e à entrada nesse tempo mariano.

Quando Deus fez os universos
Começou pelo espiritual
Sobreposto ao mesmo espaço
Dividiu em várias dimensões

Em abstrato raciocinar
Saber vazios diferenciar

Por derradeiro fez a matéria
Primitiva densa na fusão
Entre o tudo e o nada
É só frequência em concentração
(...)
Bem felizes serão aqueles
Que puderem se adaptar
Aos elos da evolução
Aceitar, amar e louvar
(...)
Enquanto este caos perdurar
Somente Deus para estabilizar
Lentamente vai recomeçar
Novas partículas vão se agrupar

Mais um motivo para rezar
Estando o tempo a viajar
Ontem irei, amanhã que fui
Vestes de carne num sopro de luz (PEDALINO, F. 2014, 279-280)

No tempo da Mãe deve haver a proeminência da “intuição” sobre a “razão” e de aspectos “femininos” sobre “masculinos”, pois assim seria possível apreender a face feminina de Deus,

⁵³ O grupo analisado por Camurça é a comunidade religiosa fundada em 1987 por Trigueirinho, em Carmo da Cachoeira (MG). No início, suas atividades circundavam majoritariamente preocupações ecológicas, mas em 2008 o grupo sofreu de uma reorientação “católica” a partir da visita dos uruguaios “madre” Shimani e “frei” Elias, que se assumiam como videntes em contato constante com Nossa Senhora. Os dois disseram terem sido chamadas por ela a visitarem a comunidade do Trigueirinho, onde deveria ser estabelecida a sede da ordem.

compreendendo a expressão total de Maria na Terra. Essa expressão total, inclusive, abrange a restauração da natureza e da saúde das mulheres que, segundo as narrativas do campo, teriam sido oprimidas por regimes patriarcais milenares.

A intuição é compreendida como uma característica feminina, em oposição e complementariedade à razão, masculina. Sua proeminência na nova era é uma forma de honrar a Rainha da Floresta e também a fortalecer, o que gera efeitos positivos também sobre as mulheres e sobre a natureza pois, como veremos na seção seguinte, elas são expressões unidas de uma mesma essência: Deus Mãe.

As mulheres são consideradas como um “aparelho” privilegiado espiritualmente nesta era, por possuir os aspectos e as ferramentas de estudo desta nova era. A ligação delas com a natureza marca esse privilégio, o que torna esse discurso similar ao da wicca ou bruxaria moderna, religiosidade também apoiada no movimento nova era (Osório, 2004).

3.6 A face feminina de Deus: Maria, natureza e as mulheres

Segundo o depoimento de Fabio, o Tempo da Mãe funda um novo momento, no qual a humanidade tem a chance de reconhecer a “face feminina de Deus”.

(E)stamos na Terceira Era que é a da Mãe. Por isso Ela entregou ao Mestre Irineu a Doutrina. **Ela é a chave dessa Nova Era.** Com o Tempo da Mãe, temos a chance de **reconhecer a face feminina de Deus [...].** (Grifo nosso. Arquivo de campo)⁵⁴.

Como o Céu do Gamarra integra o CEFLURIS, grupo que historicamente dialoga com o universo da religiosidade nova era, o terreno para a absorção de um ideal que relaciona “Maria”, “feminino” e “natureza” como uma mesma essência, era fértil. Criação, berço, maternidade, manutenção da vida e fertilidade são pontos de relação entre a floresta, Maria e o feminino. Tanto que Fabio afirma que o Santo Daime nasceu na floresta amazônica

[p]orque a humanidade depende dela, que é a maior mantenedora da vida no mundo, grande centro de poder na Terra e berço do mais extenso manancial de vida. Nela estão lugares ainda intactos, feitos pelas mãos da própria Criação. Na Floresta, a natureza e o feminino se confundem numa mesma essência. (Arquivo de campo)⁵⁵.

⁵⁴ Material elaborado com Fabio Pedalino, 2018.

⁵⁵ Material elaborado com Fabio Pedalino, 2018.

O desenvolvimento de uma cosmologia que une e essencializa Maria, a natureza e o feminino não é estrita ao Santo Daime. Tanto essa fundamentação no Céu do Gamarra como outras em demais comunidades religiosas e não religiosas também se apresentam nos ambientalismo e nos ecologismos nos anos 70, com proeminência no “ecofeminismo”, movimento originado da “ecologia profunda”.

A ecologia profunda se baseia na afirmação de uma crescente degradação dos sistemas de sustentação da vida, interpretada como consequência de um modelo centrado no ser humano, que valorizou o meio natural estritamente em termos de utilidade humana. Os ecologistas profundos traçam essa situação trágica a partir do modelo antropocêntrico, centrado no ser humano. Segundo eles

o antropocentrismo [...] é [...] fundamentado na religião e filosofia ocidentais, as quais muitos ecologistas profundos acreditam que devem ser rejeitadas (ou uma profunda transformação ecológica de consciência dentro deles deve ocorrer) para que os humanos aprendam a viver sustentavelmente na Terra. Assim, muitos ecologistas profundos acreditam que somente “ressacralizando” nossas percepções do mundo natural é que podemos colocar os ecossistemas acima de interesses humanos estreitos e aprender a viver harmoniosamente com o mundo natural, evitando, assim, a catástrofe ecológica. É uma percepção comum dentro do movimento da ecologia profunda que as religiões das culturas indígenas, as religiões pagãs remanescentes do mundo e recentemente revitalizadas ou inventadas, e religiões originárias da Ásia (especialmente taoísmo, budismo e hinduísmo) fornecem fundamentos superiores para a ética ecológica e maior sabedoria ecológica, do que as religiões ocidentais. Teólogos como Matthew Fox e Thomas Berry, no entanto, mostraram que as religiões ocidentais, como o cristianismo, podem ser interpretadas de maneiras amplamente compatíveis com o movimento ecológico profundo. (Tradução da nossa; TAYLOR, 2010, p. 456)⁵⁶

Esses pressupostos basearam uma espiritualidade que busca a ressacralização da natureza e da percepção humana sobre ela. Dela emergiu uma espiritualidade própria da ecologia profunda, mas também influente em outras teologias. Essas teologias tanto podem se basear numa valorização (romântica) e na utilização (palatável) de religiosidades indígenas e orientais, tal qual ocorre no CEFLURIS, como na transformação teológica das grandes religiões ocidentais, como o

⁵⁶ Texto original: “Anthropocentrism (...) is viewed as grounded in Western religion and philosophy, which many deep ecologists believe must be rejected (or a deep ecological transformation of consciousness within them must occur) if humans are to learn to live sustainably on the Earth. Thus, many deep ecologists believe that only by “resacralizing” our perceptions of the natural world can we put ecosystems above narrow human interests and learn to live harmoniously with the natural world, thereby averting ecological catastrophe. It is a common perception within the deep ecology movement that the religions of indigenous cultures, the world’s remnant and newly revitalized or invented pagan religions, and religions originating in Asia (especially Daoism, Buddhism, and Hinduism) provide superior grounds for ecological ethics, and greater ecological wisdom, than do Occidental religions. Theologians such as Matthew Fox and Thomas Berry, however, have shown that Western religions such as Christianity may be interpreted in ways largely compatible with the deep ecology movement.”

cristianismo católico, que passaram a desenvolver narrativas de harmonia entre Deus, a humanidade e todos os seres, pela releitura dos textos bíblicos, especialmente o gênesis (Taylor, 2010).

Do movimento da ecologia profunda emergiu o ecofeminismo. Esse movimento fundou-se do êxodo de ativistas mulheres do movimento ambientalista. A saída delas vinha de sua crítica às lideranças masculinas, acusadas de as silenciarem nas práticas políticas do movimento (Taylor, 2010). A dissidência foi apoiada e catalisada pelo feminismo da segunda onda que, como colocado por Piscitelli (2002) e Adelman (2009), vinha crescendo em força e em impacto dentro dos movimentos sociais, pautando sobre o papel e a posição da mulher neles.

Seguindo essa demanda, o ecofeminismo tanto impulsionou o protagonismo político feminino, como gerou uma pauta original que relacionou o desastre ambiental à opressão patriarcal sobre as mulheres. Elas assim afirmaram “as diversas formas em que a opressão das mulheres está relacionada à exploração do planeta, reforçando-se mutuamente” (Tradução nossa, MALLORY, 2006, p. 36)⁵⁷. Foi assim que o ecofeminismo integrou, em sua agenda política, “natureza” e “feminino”, fomentando uma concepção espiritualista de necessidade de cuidado com a natureza para o cuidado das mulheres e de cuidado das mulheres para o cuidado da natureza.

Essa face do ecofeminismo refletiu na teologia canônica católica e nas religiosidades nova era. No caso da nova era, destaca-se a fundação do sagrado feminino que, a partir da retomada (romantizada) de práticas orientais, indígenas e europeias e do resgate da devoção a deidades femininas, busca a reconexão com a natureza e com uma essência do feminino como um culto. Nesse movimento, acredita-se necessário o fortalecimento das mulheres e da natureza para a superação da opressão patriarcal e a realização da restauração ambiental. Nessa religiosidade, o corpo – e especialmente o útero – é um canal natural e privilegiado de contato entre a mulher e a natureza (Cordovil, 2015).

Já no âmbito católico, destaco dois exemplos. Um deles se apresenta em algumas correntes da “teologia feminista” que, através da releitura bíblica, busca entender a relação entre Maria e a natureza e entre as mulheres e Deus, como também destacar personagens bíblicas femininas (Rohden, 2005). Outro exemplo vem de um estudo de caso nos Estados Unidos, observou a prática

⁵⁷ Texto original: “[...]revealing the myriad ways that the oppression of women and the exploitation of the earth are conjoined and mutually-reinforcing.”

das “freiras verdes” – *green nuns* – que, baseadas na ideia de uma relação intrínseca entre Maria, o feminino e a natureza, construíram uma comunidade ecológica (Dwivedi et al., 2007).

O desenvolvimento do Céu do Gamarra integra este contexto mais amplo. Na comunidade, o movimento aprofundou-se especialmente a partir de 2014, quando foram absorvidas práticas do sagrado feminino que culminaram na criação, por Carolina Pedalino, de retiros de mulheres e rituais de mulheres, com o daime, nos quais a parafernália e a cosmologia do sagrado feminino são absorvidas através do culto mariano.

Tal movimento foi facilitado pela compreensão, ainda anterior, do Santo Daime enquanto uma religião ecológica e de Maria enquanto uma expressão do feminino, que remonta desde pelo menos 1998, quando foi escrita a monografia sobre o Céu do Gamarra “Santo Daime: história e simbolismo religioso” (Ferreira, 1996). Nela está descrita uma narrativa teológica que relaciona o Santo Daime à ecologia e Maria à natureza. Um efeito de sua filiação ao CEFLURIS.

No capítulo seguinte, aprofundarei esses temas a partir da descrição de como foram introduzidas as práticas do sagrado feminino no Céu do Gamarra, através da devoção mariana.

4 A INTRODUÇÃO DO SAGRADO FEMININO NO CÉU DO GAMARRA

*“Mãe, divina Mãe, sois a Terra, a lua e o mar
Nos acolhe com todo amor, Mãe divina a ti dou louvor”*
(Carolina Pedalino, 2016)

Segundo um hino de Suzana Pedalino, Maria é quem ensina “ser mulher”:

**Maria Mãe de Jesus
Maria nossa Mãe acolhedora
Maria força viva aqui na Terra
Maria que me ensina a ser mulher**

Um rogativo eu vou fazer
A minha Mãe venho pedir seu carinho
Abrandai meu coração do sofrimento
Me dê a mão me segura em seu colinho

Tem piedade de seus filhos nesta terra
Peça a Jesus que nos dê o Vosso perdão
De nós nos faça instrumentos da verdade
Neste mundo que ainda vive de ilusão. (Grifo nosso. PEDALINO, S., 2015, p. 33,

Maria ensina a ser mulher por ser considerada o maior exemplo – e mais puro – da feminilidade. No Céu do Gamarra “ser mulher” abrange, em um primeiro momento, concepções cristãs católicas da devoção mariana que, tal como descrito pela bibliografia especializada (Rocha, 2015; Del Priore, 1997; Lemos, 2006; Prandi, 1975), se expandiu no Brasil pela empreitada cristianizadora e envolvem a maternidade sagrada, o âmbito doméstico da vida, o cuidado e o sofrimento (paciente). No CEFLURIS, abrangendo o ecologismo, abraçará originalmente temas e conceitos do sagrado feminino.

No presente capítulo apresento o evento da “Sagração da Primavera”, retiro de mulheres que acontece no Espaço Lua Branca desde 2015. Início a seção com a descrição do Espaço Lua Branca e sigo com a apresentação do evento, desenvolvendo os temas nele tratados até chegar na ideia de “cura do feminino”, central nesses rituais. Trabalho o conceito de cura do feminino também com o apoio dos depoimentos colhidos em campo. Por fim, aprofundo a narrativa sobre o Santo Daime enquanto uma "doutrina feminina" e "feminista", a partir da devoção mariana ecológica.

As descrições aqui elaboradas têm base nos diários de campo.

4.1 O “berço” do Sagrado Feminino no Céu do Gamarra: descrevendo o Espaço Lua Branca

O Espaço Lua Branca fica no lado oposto, no vale do Gamarra, à Igreja e à vila de moradores. Apesar de as construções datarem mais de dez anos, apenas a partir de 2014 o Espaço foi ativado, recebendo eventos promovidos por Carolina Pedalino e parceiros e parceiras de trabalho.

Figura 15 - O Espaço Lua Branca



Fonte: Acervo online do Espaço Lua Branca. Disponível em: <<https://www.espacoluabranca.com/fotos>>. Acesso em: nov. 2018.

No entorno do Espaço está o olival orgânico da família Pedalino. Entre as construções da Lua Branca, muitas amoreiras. Atrás, foi feito um trabalho de reflorestamento da mata nativa, que havia sido tomada por pastagens antes da chegada da família e dos filiados do Céu do Gamarra. Os visitantes do Espaço são recebidos em cinco chalés, construções hexagonais em pedra, compostos de quarto e banheiro. Os quartos são equipados com camas, guarda-roupa e lareira e o banheiro funciona com chuveiro a gás. Na varanda dos chalés, há uma varanda com espaço para se instalar redes de descanso.

A infraestrutura também conta com uma cozinha, um salão, um casarão, piscina e ofurô. A cozinha, pequena, sustenta a alimentação nos eventos. O salão, quase retangular, têm uma grande

lareira e é o espaço onde a maior parte dos eventos acontecem. Com tijolinhos a vista e decorados por quadros, é um espaço bonito e aconchegante. Suas janelas de vidro dão para além do vale, onde fica a ecovila, e para a piscina da Lua Branca, circular, de pedra e azulejos azuis, que recebe água das nascentes do entorno. O ofurô fica ao lado dela.

No casarão há dois banheiros sociais, um quartinho de serviços, uma sala aconchegante e um espaço circular no segundo andar. Anexo ao casarão, fica o salão de jantar, com mesas de jantar e, anexo a ela, um espaço para serem guardados utensílios de cozinha e pias, onde os participantes cuidam da higienização dos apetrechos utilizados nas refeições.

O Espaço Lua Branca tem, desde sua fundação, motivações artísticas, terapêuticas e ecológicas. Elas são exploradas na descrição da Lua Branca, disponível no site do Espaço:

O [Espaço] Lua Branca é um espaço destinado à criação, ao bem-estar, à partilha sensível, aos encontros geradores de ideias, à contemplação e celebração da vida. É um lugar de desenvolvimento artístico, cultural, social e turístico. **Nossa proposta é praticar um novo modo de vida, baseado no consumo consciente, na integração do ser com a natureza e na liberdade expressiva do corpo-mente-espírito.** Estamos no sul de Minas Gerais, em uma das regiões mais bonitas do Brasil, a Serra da Mantiqueira; um lugar com abundância de água e grande variedade de espécies em sua fauna e flora. Somos profissionais interdisciplinares que atuam nos campos artístico, socioambiental, cultural, terapêutico e pedagógico. **Buscamos uma visão holística de nossas práticas desenvolvendo modos criativos e íntegros de se relacionar com o outro e com o meio ambiente.** Convidamos pessoas interessadas em nossas propostas para conhecer este lugar transformador e também colaborar com novas ideias. Somos um espaço novo, aberto à possibilidades e parcerias com aqueles que valorizam os encontros na natureza, a saúde, o autoconhecimento, a sensibilidade e a imaginação. **Na Lua Branca somos convidados a vivenciar um outro tempo; desenvolver a escuta, o espírito criativo; praticar o sustentável, o humano, o comunitário, expandir a percepção do corpo expressivo e liberto.** (Grifo nosso. PEDALINO, C., 2018).

Na concepção do Espaço, os conceitos de espiritualidade e natureza estão conectados como integrais para o desenvolvimento humano. Eles se ligam aos ideais de sustentabilidade, comunidade, criatividade e expansão da expressão corporal. O nome Lua Branca, abrange esses propósitos numa relação com a devoção à Rainha da Floresta⁵⁸. Como colocado no depoimento de Carolina, sobre seu sonho para o Espaço:

[E]u sonho que [a Lua Branca] seja um espaço que esteja sendo alimentado o tempo todo, onde exista um movimento intenso, [onde] toda semana tenha gente chegando e gente saindo [...] e que a partir dessa vinda das pessoas [...] a gente possa ser um centro de referência de arte e de terapias - terapia no sentido [de] desenvolvimento pessoal [...],

⁵⁸ Como já exposto, o primeiro hino do Santo Daime, de nome Lua Branca, foi “recebido” pelo fundador Raimundo Irineu Serra em um encontro com a própria Virgem da Conceição. Nos núcleos do Alto Santo e do CEFLURIS, a lua branca é um símbolo mariano e feminino.

relacionado aos nossos traumas –e possa também manter esse trabalho com as mulheres, **que acho que nasceu ali, naquele berço da mãe**,[...] unindo essas coisas, artístico e terapêutico e fazendo para as mulheres, pra dançar... O sonho “max” que eu tenho agora é de fazer essa sala, [com] um chão legal pra gente poder realmente se liberar, ficar tranquilo, poder dançar, poder receber, [e] também que outras pessoas possam utilizar o espaço, que venham pessoas de fora, gente da ioga... Então esse é meu sonho pra lá. (Grifo nosso. Carolina Pedalino⁵⁹).

Carolina se refere ao Espaço Lua Branca como um “berço da mãe”. Seu nome e esta concepção vêm em referência à Rainha da Floresta e ao espaço natural, exotérico e esotérico que circunda o local. A cerca de 10 minutos de trilha da sede do Espaço, fica uma cachoeira de mesmo nome, redescoberta por Carolina atrás de um mato já alto por volta de 2014. Lá ela disse ter sentido a presença de uma força feminina poderosa, a qual é também sentida e consagrada pelas demais mulheres do Céu do Gamarra.

Os sonhos – ou vontades – de Carolina estão relacionados ao propósito nova era de comunhão com a natureza que, como visto no capítulo anterior, culminam no Céu do Gamarra na concepção de que se vive em uma era mariana, o tempo da Mãe. E não apenas esses valores integram a fundação do Espaço Lua Branca, como eles também se desenvolveram na ambição ecológica dos filiados da igreja, que relacionam suas práticas profissionais à agricultura orgânica e a terapias alternativas (desde o reiki até a fitoterapia).

Esses propósitos fundaram o evento Sagração da Primavera, que acontece anualmente, recebendo tanto filiações do Céu do Gamarra como outras mulheres, todas interessadas no aprofundamento do contato com a natureza e com o feminino “dentro delas”. Desde 2015, foram realizados 4 eventos desse tipo, sempre em período próximo do início da primavera. Deles, 3 envolveram um ritual de mulheres com a consagração do daime.

⁵⁹ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

Figura 16 - Cachoeira Lua Branca



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: <
<https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/>>. Acesso em: out. 2018.

Figura 17 - Flyer de divulgação da Sagração da Primavera em 2018

21 a 23
de Setembro
de 2018

ESPAÇO
LUA
BRANCA

*Sagração da
Primavera*

Foto: Héliana Cooper

Encontro do Sagrado Feminino do Céu do Gamarra
com Carol Pedalino e Suzana Pedalino

no Espaço Lua Branca / Ecovila Gamarra – Baependi – Sul de Minas
Infos: espacoluabranca@gmail.com / +55 35 99959 5421

Jornada espiritual • Danças e ritos
Banhos e ervas • Círculos e bênçãos
Estudo fino sobre honrar nossa ancestralidade,
acolher nossa verdade e curar através do amor.

Fonte: Acervo online do Espaço Lua Branca. Disponível em:<
<https://www.espacoluabranca.com/fotos>>. Acesso em: nov. 2018.

4.2 A Sagração da Primavera

Em 2018 tive a oportunidade de participar, com minha mãe, do evento da Sagração da Primavera que aconteceu entre os dias 21 e 23 de setembro, exatamente na entrada da estação no hemisfério sul.

Participaram do evento 18 mulheres, vindas das cidades paulistas São Paulo, São Carlos e Jaú; das mineiras São Lourenço, Varginha e Aiuruoca; além da capital carioca, Rio de Janeiro. Oito delas eram fardadas do Céu do Gamarra, enquanto as outras não, embora já tivessem participado de outros eventos na Lua Branca ou em rituais na igreja do Céu do Gamarra. O convite para a participação no evento veio por uma mensagem de correio eletrônico, a qual reproduzo na íntegra no Anexo B e aqui o seguinte trecho:

Querida irmã!

Talvez você já saiba, mas quero compartilhar de perto, com muita alegria, a graça recebida de poder ser mãe! Estou gerando um serzinho em meu ventre e o momento é de pura magia! Foram muitos aprendizados desde o ano passado até chegar aqui, e agora, estou muito feliz de convidá-la para mais um Sagrado feminino no Espaço Lua Branca. Este ano o encontro acontecerá bem no equinócio de primavera no hemisfério sul.

O tom do evento de 2018, inspirado pela gestação de Carolina, abrangeu os significados de “ser mãe” e “ser filha” e relacionou-se com a cosmologia mariana do Céu do Gamarra e o movimento global do sagrado feminino.

4.2.1 O sagrado feminino e sua absorção no Céu do Gamarra

Como já apontado, o sagrado feminino é um movimento hoje global, que eclodiu da religiosidade nova era. Se baseia nos ideais do reconexão da mulher com seu corpo, “utilizando-o como veículo de ligação com sua espiritualidade” (CORDOVIL, 2005, p. 432) e com a natureza, o que é visto como necessário para o encontro, a cura e o resgate do feminino, que considera ferido pelo patriarcalismo. Com influência dos ecologismos, em especial do ecofeminismo, abrange o ideal que relaciona o feminino à natureza através da ideia de Pachamama, a mãe terra, entendida no Céu do Gamarra como mais uma expressão, mais um nome da Rainha da Floresta.

O movimento foi absorvido no Gamarra através da devoção mariana. Desse modo, nas sagrações da primavera, é apreendido o ideal de resgate e cura do feminino através do contato com a Virgem da Conceição, com a natureza e com o corpo da mulher. Assim, rituais que envolvem o corpo – especialmente o útero –, o contato com o ambiente natural e a devoção à Rainha da Floresta são realizados.

Como exposto no capítulo anterior, o Céu do Gamarra pauta a chegada de uma nova era com a fundação do Santo Daime, a era da Mãe. Essa concepção integra a sagração da primavera como principal facilitadora da cura e do resgate do feminino. Foi através dessa brecha que a ideia do fim da era patriarcal veio a ser absorvida pelo Céu do Gamarra. Sobre a escatologia do sagrado feminino, como exposto por Cordovil (2015):

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. Na atualidade, o movimento feminista e algumas espiritualidades dele advindas procuram resgatar a sacralidade do feminino a partir de práticas onde o simbolismo da mulher e do sangue menstrual adquirem centralidade. (CORDOVIL, p. 432, 2015)

O sagrado feminino considera que a sociedade humana se fundou numa organização matriarcal e devota a deidades femininas, especialmente ligadas à fertilidade, mas que essa organização foi suprimida por sociedades patriarcais posteriores, que subjugaram as mulheres e suas deidades. Segundo a narrativa, por milênios o feminino tem sido oprimido e é função do sagrado o resgatar (Cordovil, 2015).

Retiros e rodas de mulheres, baseados numa proposta de reconexão com o feminino, com a natureza – e o caso do Gamarra também com a Mãe -, são uma ferramenta necessária para a efetivação desse processo restaurativo⁶⁰. O evento da sagração da primavera traz esses elementos e integra rodas de partilha, banhos de cachoeira, piscina e ofurô, rodas na fogueira, dança, massagens, carinho e bênção do útero. Particularmente, integra o momento ritual com o daime, não chamado de trabalho, mas sim de encontro, o que proporcionaria um espaço de libertação,

⁶⁰ Rodas ou círculos, de mulheres ou de partilha, são um espaço considerado seguro e no qual as participantes compartilham experiências subjetivas como mulheres. Os retiros e as rodas de mulheres, originaram-se no movimento do sagrado feminino e têm se expandido desde os anos 1980. Eles se tornaram populares no Brasil especialmente a partir dos anos 2000. No seu centro está a ideia de construção conjunta de um espaço seguro para mulheres e seus rituais, no qual devem “trabalhar” “feridas causadas pelo machismo” (Cordovil, 2015; Dwivedi; Reid, 2007; Tornquist, 2002; Sorj, 1992.).

acolhimento e cuidado.

4.2.2 O evento de 2018

O evento começou na noite de 21 de setembro, uma sexta-feira, com uma roda de partilha entre as mulheres. Vestidas de saia para o “encontro com o sagrado feminino”, sentaram-se em roda a frente de um altar no ambiente principal do Espaço – o salão –, que foi iluminado por velas. Nesse momento cada uma das participantes trouxe para a roda o que as motivou a participar do evento. Após a partilha e a cantoria de alguns hinos, nos reunimos para o jantar. Após a refeição as participantes tiveram a liberdade de escolherem se aconchegar frente à fogueira, no ôfuro, ou em seus quartos.

Figura 18 - Altar



Fonte: Mari Ribeiro fotografia.

No amanhecer do segundo dia o desjejum foi feito com um “suco vivo” ou “suco da luz do sol”, bebida feita de folhas verdes, raízes, maçã e girassóis germinados. A alimentação é considerada um aspecto importante do contato com o corpo e o cuidado com ela é relevante no decorrer dos dias. Por isso são sempre feitas refeições balanceadas, naturais e vegetarianas, com pouca ingestão de açúcar.

Após o desjejum nos reunimos no salão principal onde fizemos uma atividade de despertar do corpo, abrangendo caminhadas pelo espaço, massagens e o contato entre os corpos. O carinho

e o contato são valorizados como uma característica e também uma necessidade feminina, em oposição a uma postura mais agressiva e isolada do conceito nativo de masculinidade.

Figura 19 - Instruções sobre o trabalho com o corpo



Fonte: Mari Ribeiro fotografia.

Após essa atividade, as mulheres se retiraram para seus chalés para se preparar para o ritual com o daime, que aconteceu no salão do Espaço. Vestidas de roupas claras e de saias, se reuniram em torno de um altar decorado com imagens das mães e avós das participantes, flores e velas. As fotografias indicavam a necessidade de um contato com a ancestralidade feminina de cada participante, elemento interpretado como importante para a cura e o resgate do feminino.

Figura 20 - Altar do ritual e mulheres em volta



Fonte: Mari Ribeiro fotografia.

Os rituais oficiais do Santo Daime⁶¹, chamados de trabalhos, são embebidos de uma aura de responsabilidade e de esforço material e espiritual, caso exacerbado nos trabalhos de hinário, quando são cantados hinários longos – como *O Cruzeiro*, do Mestre Irineu, de 129 hinos – com os participantes bailando noite a dentro. Os encontros de mulheres, no entanto, visam um outro aspecto do contato com o daime, que é o de reconexão com o corpo, de autocuidado e da alegria, e por isso passaram a serem chamados de “encontros de mulheres”, no lugar de “trabalhos de mulheres”.

O depoimento de Carolina Pedalino, sobre a necessidade de se fazer mais encontros de mulheres e outros rituais alternativos, e não apenas os longos trabalhos rituais, explora a questão da alegria e do autocuidado, que considera especialmente importante para as mulheres:

Eu sonho que a gente faça trabalhos alternativos na mata, na praia [...]. [E]u fico pensando de juntar o pessoal, de ir pro Rio de Janeiro pra praia, ir todo mundo [e] fazer na beira do mar, na praia [para] que a gente possa curtir bastante [...]. [E]u vou falar um ponto que talvez te interesse, eu acho que [...] nossa geração é uma geração bem mais cabeça fresca que a dos nossos pais [...] a gente não sofre tanto, sabe? Outro dia vi até um artigo sobre isso. Os [nossos] pais tiveram que trabalhar muito pra manter [a vida] e a gente recebeu muitas coisas desses pais e fomos um pouco mimados até certo ponto [...], ficamos mais tranquilos [...]. E as vezes eu vejo que dentro da doutrina a gente tá vindo num processo de cada vez mais tirar esse peso. Existe esse peso, claro, se estamos encarnados, se estamos no planeta terra, existe uma densidade e pesa [...] [e] é importante a gente passar por esses lugares. **Só que eu sinto que eu venho de uma missão, e eu vejo que as crianças mais ainda, [...], de trazer alegria pro movimento do rezar.** Então esse rezar que vem um pouco do catolicismo, que tem essa coisa do sofrimento, da dor, **acho que agora a gente tá transmutando pra coisa mais alegre...** Meu pai já veio trazendo isso pra doutrina, eu acho, a música dele traz ele um pouco isso. **Então por isso eu imagino a gente fazer esses trabalhos diferentes, alternativos, onde a gente possa se liberar, possa cuidar do nosso corpo... onde a gente possa ter prazer... Eu gosto também do lugar do daime, dos trabalhos oficiais, longos, esse trabalho do corpo, de ficar muito cansado, de exaustão, que a gente chama, isso é muito lindo e a gente atinge graus [...] através disso. Mas aí falta essa parte e a parte que cuida e massageia, sabe? Aí é nesse lugar que as vezes quero trazer essa leveza e essa alegria. Tenho um sonho de mais leveza e alegria, dentro da doutrina, diria não só dentro dessa igreja, mas da doutrina.** (Grifo nosso. Carolina Pedalino⁶²).

Era a terceira vez que minha mãe participava de um ritual do Santo Daime e, por conta dos fortes efeitos do sacramento e do trabalho espiritual, me dediquei a cuidar dela, que passou pelas incomodas experiências de purga, vomitando bastante, e também por profundas alterações sensoriais. O trabalho se desenvolveu com o cantar de hinos selecionados por Carolina e Suzana, abrangendo seus hinários e outros hinos de mulheres daimistas. Houve muito choro, risos e também

⁶¹ Concentrações, missas e trabalhos de hinário.

⁶² Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

dança, havendo um espaço aberto para o acolhimento de emoções e catarses, diferente do que ocorre nos trabalhos oficiais na igreja, que restringem movimentos e emoções através das rígidas regras litúrgicas, características do culto.

Ao final do ritual e em celebração aos nossos ancestrais, cantamos o hino *Nosso Lar* do hinário *Abstrato* de Fabio Pedalino. O contato com a ancestralidade e a reverência foi assim novamente tocado.

Mamãe e Papai
Vovó e vovô
Bisa, bisavô
Agradeço o que eu sou!
Família é bom
Herdamos o tom
Estando no som
É o mantra do dom

Nosso Criador
Mãe de Deus dou louvor
No ensino transpor
Usando o amor
Me lembrarei
Por todos orei
E revelei
E conhecereis

O sabor do sal
O Poder real
O Cristo Universal
Num mundo sem mal
No substrato entender
O verdadeiro ser
E com Ele aprender
No espírito viver. (PEDALINO, F. 2014, 291-292)

Após o ritual as participantes tiveram um dia tranquilo. Algumas mulheres foram até a cachoeira Lua Branca. Outras entraram na piscina e outras ainda aproveitaram a tarde para descansar. À noite, algumas de nós se reuniram na fogueira para mais uma roda de partilha e a prática de meditações coletivas.

O dia seguinte amanheceu com um desjejum de água com limão, considerado desintoxicante. Nos reunimos novamente no salão para a benção do útero, que é uma prática fundada por Miranda Gray e que tem um calendário global que abrange equinócios e solstícios nos hemisférios norte e sul. Nele, as mulheres fazem uma meditação de conexão com a terra a partir do órgão, entendido como expressão de Pachamama em cada mulher, sinônimo de fertilidade.

Ao final, cada mulher tirou uma carta do oráculo das deusas para tomarem instruções para si. Esse oráculo é composto por cartas de deidades de diversas tradições religiosas, e cada uma representa um arquétipo, com uma mensagem a ser absorvida e trabalhada por aquelas que buscam conhecimento por meio delas.

Após esse momento, foi feita uma atividade de danças circulares.

Figura 21 - Cartas do oráculo das deusas



Fonte: Mari Ribeiro fotografia.

Então almoçamos e nos despedimos com uma foto.

Durante o evento, o conceito de cura apareceu com considerável centralidade. Como já citado, o contato com a natureza e com o corpo feminino visa a restauração das deidades mulheres e do feminino na Terra, indo em direção tanto do resgate de uma era matriarcal, como da superação da opressão patriarcal milenar. Realizar essa empreitada é realizar a cura do feminino.

4.3 O conceito de um feminino feliz e saudável

A escatologia da era mariana, apesar de particular ao Céu do Gamarra, reflete uma observação do próprio fundador do CEFLURIS Sebastião Mota, que também fala de um movimento de libertação da mulher em relação a uma história marcada pela opressão e da relação delas com Maria. Segundo o depoimento colhido em Alverga (1998), o líder comenta que:

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, 1998, p. 171)

A centralidade mariana é crucial para o debate, pois Maria abrange em si todos os aspectos do feminino sagrado e é um modelo para as mulheres terrenas. No Céu do Gamarra, a introdução do sagrado feminino até abraçou deidades femininas diversas, oriundas de diferentes religiosidades, assim como arquétipos bíblicos tais quais Maria Madalena e Santa Ana. Porém, Maria continuou como quintessência do feminino e do “ser mulher”, o exemplo mais puro da feminilidade. Aproximar-se dela é essencial para se alcançar a tal cura do feminino.

Qualidades marianas recorrentemente destacadas como intrinsecamente femininas e que fazem parte do direcionamento terapêutico, são a maternidade, o sofrimento com paciência, a força, a expressão da natureza, a vida doméstica e o cuidado. Segundo Lemos (2006), a devoção mariana no cânone católico romano já colocava Maria como exemplo máximo do feminino e a saúde espiritual das mulheres em relação a uma vida baseada nas qualidades supracitadas⁶³.

Essas qualidades foram destacadas em alguns depoimentos colhidos em campo:

Como que eu descobri a [Virgem Maria] [...]? [P]rimeiro foi pelos hinos, [que falam] muito de Nossa Senhora. Cheguei a falar “Nossa! Eu não conheço Nossa Senhora!”. Comecei a ver a importância dela e a começar a entender os hinos, entender e sentir o amor de Nossa Senhora, aquele **amparo**, de você saber que tem a Nossa Senhora pela gente. [O]s hinos falam muito de Nossa Senhora, foi quando eu comecei a abrir o olho [...]. [E] de consagra[ndo] o daime consegui sentir Nossa Senhora, o amor verdadeiro, como é essência de como é o amor. [E]u tenho ela como meu exemplo na minha vida. **Exemplo da mulher que ela foi, da força feminina** dela, de tudo o que ela aguentou, dela como companheira de José, e principalmente dela como fé, de aceitar sem, né? De chegar um anjo e falar e ela aceitar...

[...] Que todo mundo tem aquilo... Tinha, porque hoje em dia não tem mais, de mulher como frágil, e Maria foi totalmente oposto naquela época já. [A] força desde aguentar sozinha a parada até antes de José assumir Jesus como filho [...] de seguir com Jesus [...] e ver o filho dela ser crucificado. Ela tinha uma força muito grande. (Grifo nosso. Caroline⁶⁴).

A Virgem da Conceição é a força sutil, como o hino da madrinha, que pra mim é o que mais explica, **Maria mãe de Jesus, Maria nossa mãe acolhedora, Maria fosse viva aqui na terra, Maria que me ensina a ser mulher**. É isso. Porque, é a Maria, **Jesus teve toda**

⁶³ Tanto o é que a teologia valorizou a imagem de Maria ao mesmo tempo que abafou a devoção de divindades pagãs femininas não subservientes. Na cristianização da Europa e, posteriormente, das Américas, Maria tomou os templos de deidades femininas, no intento da Santa Sé em transformar as práticas e crenças religiosas dos povos cristianizados, que deveriam então se voltar a uma única figura sagrada do feminino. Por isso, inclusive, é intento do sagrado feminino retomar a crença a essas deidades, como modo de superar a subserviência feminina, criticada por essa religiosidade (Domezi, 2017).

⁶⁴ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

trajetória, sofreu muito, mas a mãe, ela sofre junto ou até mais, por ver tudo isso, e, eu canceriana, né, esse lado maternal forte, me faz me identificar muito com a mãe que sofre, quando ver o filho chorar, quando ver as coisas não darem certo. Esse lado maternal, de mãe, que cuida, que apoia, é um, que mais me deixa próxima. (Grifo nosso. Fabiola⁶⁵).

Além do **cuidado**, do **carinho** que são características bem intrínsecas do feminino, dentro da doutrina o feminino tem um papel de **guia** muito forte, que é da Virgem da Conceição. E quem é a guia da doutrina é a Virgem da Conceição. Então ela guia, então é o feminino que nos guia, então ela aponta [...]. É um caminho de **beleza**, de **sensibilidade**, de **aprofundamento espiritual** incrível [...]. Eu acho que nesta doutrina, como a gente tem a guia máxima a virgem da conceição, é o lugar em que a gente consegue vivenciar o feminino de uma maneira muito profunda [...]. **[A Virgem] é toda a representação feminina na terra. Ela é a mãe natureza...** a gente pode chamar ela de mãe terra. E ela tem algumas variações, que é a Virgem da Conceição, a Nossa Senhora Aparecida.... que são algumas, digamos assim, facções espirituais, da própria grandeza espiritual, que é essa parte feminina de Deus, eu acho que é, na minha perspectiva é o reflexo, é uma parte de Deus. (Grifo nosso. Maria Flor⁶⁶).

É comum que as adeptas apontem os momentos especiais, quando consagrando o daime, que tomaram conta da presença de Maria, as auxiliando no ser mulher. Nesse sentido, quando é Maria quem ensina ser mulher, o resultado é terapêutico e caminha com a transformação das adeptas em direção ao conceito mais puro, essencial e original de feminino, que é único e particular.

Então nessa doutrina foi que eu passei a ter intimidade com Maria e passou a ser como é Deus, como é Cristo. E eu tinha muitas limitações... Eu não me sentia feminina, com relacionamento eu não me sentia à vontade... Sempre tinha um pouco de baixo autoestima com relação ao meu feminino e eu não tinha vaidade, vontade de me cuidar. Nunca levei jeito pra ser mulher, pra falar a verdade, e sempre ali naquela timidez, naquela baixa autoestima. E a doutrina, né? Foi quem curou isso, porque a partir do momento que eu passei a ter essa conexão com Maria, com as mulheres, com a madrinha e tudo isso... Toda essa essência do feminino, foi onde aprendi a ser mulher. Como diz o hino da madrinha **'Maria que me ensina a ser mulher'**. Então realmente foi a doutrina que me ensinou a ser mulher. E também tem até aquela frase da Simone 'A gente não nasce mulher, torna-se' e **foi a doutrina que me ajudou a me tornar mulher.** E eu aprendi consagrando a essência da rainha da floresta, aprendendo com as mulheres... Que eu não tive mulheres na minha vida que me ensinavam coisas, me ensinavam a cuidar das coisas, da casa, de si... Então isso tudo eu aprendi com a irmandade. (Grifo nosso. Patrícia)⁶⁷.

Sobre o caráter terapêutico desse encontro, é relevante considerar o apontamento de CSORDAS (2012, p. 128) de que “dentro dos limites impostos pela sua própria configuração, as culturas podem criar e definir os próprios problemas para os quais eles desenvolvem soluções terapêuticas”⁶⁸. No estudo de caso o problema está no afastamento das mulheres em relação à Maria

⁶⁵ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

⁶⁶ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

⁶⁷ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

⁶⁸ Tradução da autora do seguinte trecho: “within the limits posed by their own configuration, cultures can create and define the very problems to which they then develop therapeutic solutions”

e no abafamento de sua força divina, cujos efeitos se desdobram na degradação ambiental e na submissão das mulheres, já que natureza e mulher são expressões materiais de Maria. A solução terapêutica se apresenta na reconexão com Ela e com seus aspectos “mulher” e “natureza”.

O âmbito terapêutico do Santo Daime e desse movimento de cura do feminino é tão relevante, que nas narrativas de conversão das adeptas, é comum a rememoração da conversão ao culto enquanto um movimento de cura. Afinal, tornar-se soldada da Rainha é tornar-se ativista das qualidades e vontades Dela.

Então, toda essa tristeza, ela me consumiu. Eu fiquei muito doente. Quase morri, literalmente assim. Eu emagreci muito [...].E então o dia do meu fardamento, ele pra mim [...] marca esse meu renascimento em que eu finalmente consegui me curar tanto fisicamente quanto emocionalmente. Finalmente eu me sentia viva, não sentia que estava morrendo, que eu fiquei um ano com a sensação que eu estava morrendo fisicamente assim de tanta dor física que eu sentia e febre e passando mal, como emocionalmente assim. Eu sentia uma alegria muito grande depois de mais de um ano muito triste. (Alice⁶⁹).

[Minha trajetória no Daime e como mulher antes e depois da doutrina] tem tudo a ver, porque na verdade tudo o que eu vim buscar eu entendi que tinha a ver com meu lado feminino, todas as minhas limitações, **meus problemas na vida comigo mesma, resumia no feminino**. Coisas de família, com mulheres, coisas do meu ser mesmo como mulher em relação a tudo, a trabalho, a companheiro. Então eu tinha que curar realmente essa parte. Nada além disso. Então quando eu cheguei na doutrina, antes eu não tinha uma relação com Maria, era estranho. Quando eu pensava em Maria, eu não sei nem explicar o que eu sentia, não era uma coisa ruim, mas [eu] não tinha uma intimidade com ela. E eu me sentia triste por isso, não sei dizer, mas eu não me sentia bem com relação a isso. E aí quando eu conheci a doutrina, comecei a ter essa relação com ela, eu comecei a ter intimidade com ela, a conhecer realmente quem ela era e realmente, como o passar do tempo, **ela se tornou como Deus pra mim**. Acho que também por viver numa sociedade tão homem, acho que tem um pouco dessa cultura onde é só Deus que existe, só o masculino. (Grifo nosso. Patrícia)⁷⁰.

Eu com certeza evolui muito minha representação do feminino na doutrina, primeiro porque eu cheguei na doutrina menina e agora sou uma mulher, então muito do que eu sei hoje, dos meus valores e das minhas representações do feminino, do sagrado feminino pra mim, não tem como estar separado do daime, uma vez que o daime é minha vida, então tá junto comigo, eu tô evoluindo com ele, tô aprendendo com ele. (Joana)⁷¹

Esse movimento é catalisado pelo caráter psicoativo do sacramento daimista. Ele facilita a criação das imagens e do ato performativo para a transformação terapêutica no sentido proposto por Csordas (1996). O autor estudou os rituais de cura do movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), no qual através da guiança dos curadores, os pacientes elaboravam imagens que iam no cerne de seus traumas. Mulheres que haviam sofrido de aborto, por exemplo, diziam

⁶⁹ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

⁷⁰ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

⁷¹ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

encontrar a Virgem Maria e a ela pedirem desculpas pelo ato, recuperando-se assim da experiência traumática. Depoimentos de homens alcólatras seguiam o mesmo padrão, também com encontros marianos e crísticos.

Segundo CSORDAS (2012, p. 128): “cada imagem ou sequência de imagens é um ato performativo que coloca em jogo uma retórica particular de transformação terapêutica, em que o que é transformado é a orientação e o envolvimento do paciente no mundo”⁷². Realmente, segundo os dados de campo, há uma reorientação da vida em direção à uma experiência subjetiva mariana, que inclusive colocará um passado “distante de Maria”, marcado pela doença e pelas “crenças do mundo” em oposição a uma conversão que as aproxima de Maria, marcando a cura ou o início de um processo de cura.

Essa reorientação é narrada quando as interlocutoras pontuam como, quando nos rituais, conseguiram atingir a visão de Maria. Também aparece quando o sofrimento e o trauma são revistos como causas do machismo patriarcal e a esperança, a partir da devoção mariana, surge. Nesses depoimentos o perdão (a Maria e a si mesmas) pelo distanciamento em relação à verdade sagrada, é crucial.

As imagens são fortalecidas pela entoação dos hinos, que desenham o conhecimento coletivo sobre quem é Maria e o que é ser mulher. Como material litúrgico, guiam as mirações durante os rituais. É crido, êmicamente, que sua entoação em uníssono pelos participantes é capaz de abrir portais para a verdade universal daquelas mensagens. São portais melódicos da experiência extática.

Dentre tantos hinos e hinários entoados no Céu do Gamarra e, especificamente na sagração da primavera, há um em específico que tem particular relevância nos encontros de mulheres. Seu nome é “Amor Incondicional” e foi recebido por Carolina Pedalino. A relação com a Lua Branca é uma síntese particularmente rica do que significa o Espaço Lua Branca, a cachoeira e os desenvolvimentos dos encontros de mulheres e da sagração da primavera. Nele os aspectos marianos mais relevantes para a experiência do “ser mulher” – mas também de se estar com A mulher, Maria – são expressos.

Mãe, divina Mãe
Sois a Terra, a Lua e o mar

⁷²Tradução da autora do trecho: “each image or sequence of images is a performative act that puts into play a particular rhetoric of therapeutic transformation, where what is transformed is the patient’s orientation and engagement in the world.” (CSORDAS, 1996)

Nos acolhe com todo amor
Mãe divina a ti dou louvor

No teu seio nos dá o alimento
Nosso fruto espiritual
Terra **amor incondicional**
Chão sagrado, luz material

Lua branca, força feminina
És o berço, ó mãe natural!
Reluz ouro, altar no firmamento
És Rainha, Mãe universal!

No Teu barco quero navegar
E nas ondas me purificar
Tantos cantos, sereias do mar
Filhos Teus te chamam de Yemanjá

E bendita entre todas mulheres
Gerou luz do Teu ventre Jesus
Ó Maria, Mãe da humanidade!
És a terra, a lua e o mar. (PEDALINO, 2016, p. 31)

Fortalece-se assim uma especificidade da saúde da mulher. É dela, em união com a concepção da era da Mãe, que emerge o ideal hegemônico de um “bom feminismo” e a descrição do Santo Daime enquanto uma doutrina feminina e feminista.

4.3.1 O Santo Daime enquanto uma doutrina feminina e feminista

Como o Santo Daime foi fundado por Maria e ela é a quintessência do feminino, o Céu do Gamarra considera o culto como uma doutrina feminina e feminista. Nesse sentido, hegemonicamente, considera-se impossível que o Santo Daime possa abranger machismos ou discursos hierárquicos de gênero, pois sua matrona é Maria. Considera-se que se algo como isso acontecesse, seria por questões culturais e humanas.

Esse feminismo destacado em campo é um feminismo particular. Inclusive chamado pelos interlocutores como um “bom feminismo” ou ainda um “feminismo do bem”. Partindo da consideração – de origem cosmológica – de que homens e mulheres são essencialmente diferentes, o Santo Daime, como uma doutrina feminista, surge para restabelecer o equilíbrio entre homens e mulheres a partir da valorização das mulheres, de Maria, da natureza e dos aspectos e elementos femininos (a vida doméstica, o cuidado, a maternidade, o sofrimento paciente, a intuição, a introspecção, o útero, a geração, etc. etc.).

Nesse sentido, a busca da igualdade entre homens e mulheres ou de direitos ou existências fora dessa concepção binária do mundo é observada como “machismo”, “feminismo radical”⁷³, e até “expressão do patriarcalismo”. Entre os líderes do Céu do Gamarra e a maior parte dos filiados e das filiadas, há a crença de que o feminismo histórico, nascido nos anos 70 e que buscou igualdade de direitos, é um movimento agressivo e contraproducente. Essa questão marca a diferenciação entre o feminismo do bem, que é aceito, e o feminismo radical ou extremado, que seria do mundo e problemático. Os depoimentos das líderes Suzana e Carolina e da filiada Samira, são exemplares desse discurso:

Eu acho que tem movimentos feministas [de] vários tipos, eu acho que cada um reivindica o que necessita, né? Então tem uns mais suaves que pensam de tal forma e talvez olhem mais do lado do homem, que acolham essa ignorância e sofrimento deles, porque eles estão passando também por um sofrimento. Outros já são mais radicais, porque talvez tenha uma ferida muito grande que pode até vir de outras encarnações, sei lá, e aí tem essa coisa radicalista, e que daí não importa se é homem ou se é mulher, a violência interna é do ser humano. Acho que todo movimento é válido, tudo quanto é movimento é movimento, contanto que não tenha violência, não tenha no sentido que não prejudique o outro. Às vezes a pessoa tem aquela violência dentro dela, e ela consegue transmutar em arte por exemplo, aí ok, contato que não atinja o outro, não traga guerra, acho que todo movimento é válido. (Carolina Pedalino)⁷⁴.

[E]u sou uma feminista que vê uma história do feminismo de uma maneira um pouco diferente. [E]u quero ser, encontrar [...] afirmar o meu lugar e mostrar e afirmar minha filha, e mostrar para as minhas filhas que a hora é delas, mas sem propriamente criar um atrito, sem criar uma punição. Da melhor maneira possível, [que] é a gente ir andando junto sem que eles se sintam humilhados e diminuídos, como uma coisa natural que tá acontecendo, verdadeira, honesta e que foge das nossas mãos. Tem um poder superior guiando isso [...]. Então que a gente não precisa entrar em atrito. (Suzana Pedalino)⁷⁵.

Eu sinto que ser mulher também faz parte de você lutar diariamente com estruturas... Não é só você queimar sutiã, ser feminista, é você lidar com estruturas arraigadas da sociedade, então acho que isso a doutrina também nos traz. Então pra mudar o mundo, embora a gente não consiga mudar o mundo, mas a gente pode mudar a si próprio, faz parte de ser mulher você estar muito atento e ligado a essas questões. (Samira)⁷⁶.

Deste modo o feminismo da igualdade, distanciando o ativista ou a ativista do essencial, o adocece, causando uma ferida que faz emergir a atitude vista como violenta: o machismo, o feminismo radical e o patriarcalismo. Há uma similaridade nesse discurso com o das teólogas feministas católicas no Rio de Janeiro. Para elas:

⁷³ Não confundir com a corrente feminista radical (radfem) que, curiosamente (e também ironicamente), tem uma concepção de mundo bastante próxima das que são propostas pelo Céu do Gamarra e no sagrado feminino.

⁷⁴ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

⁷⁵ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

⁷⁶ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

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. Nesse caso, pretendem se distinguir das teólogas protestantes, aquelas que assumiriam mais as posturas feministas ‘radicais’. (ROHDEN, 2005, p. 27)

No Céu do Gamarra conflitos emergem, pois há ainda filiadas que se alinham a conceitos do feminismo histórico, e suas visões costumam ser ativamente marginalizadas. O depoimento de Alice, sobre as dificuldades por ela enfrentadas quando passou a fazer parte da comunidade, é exemplar:

Eu já militava há anos no movimento estudantil e no movimento feminista, fazia debate de gênero há mil anos, aí de repente, [chego aqui e] as mulheres vão pra cozinha e os homens vão catar lenha [...]. Eu senti muito, por que de repente eu não podia mais fazer o que eu gostaria de fazer, eu tinha que fazer o que estava prescrito. Então: “se você tem peito e vagina, você é defendida como mulher, e se você é definida como mulher, essa é a listinha de coisas que você tem, você só pode escolher dentre essas opções essas [outras] opções não estão disponíveis para você”. Eu senti um misto de raiva e frustração e tristeza [...]. Cansada de o povo me chamar de louca porque eu gosto de pegar no pesado [...]. Essa foi uma das coisas mais desafiadoras pra mim na comunidade, quer dizer, não sei se tem mais, né, puta vida, isso foi muito, mas que tem a ver daquela história de eu poder viver a minha autenticidade também, de eu poder [dizer que] é assim que eu sou e não quero parecer ser nada. (Alice)⁷⁷.

Conflitos do tipo emergem, no cotidiano da comunidade, da simples tentativa de um estilo de vida fora desta construção binária. Pois o ruído neste sistema é observado como o risco de masculinização da mulher (ou feminização do homem). Como, êmicamente, o patriarcado não é a simples pressão sobre a existência das mulheres, mas a supressão do ser mulher, aqueles e aquelas que causam ruídos são considerados como fortalecedores do patriarcado. A mulher masculina e o homem feminino estão adoecidos e adoecem o mundo, carregam em si um caráter degenerativo. Deste modo o Céu do Gamarra pôde absorver uma ânsia contemporânea sobre o debate de gênero a partir da concepção do tempo da Mãe, mantendo discursos conservadores.

Neste desafio de ser ao mesmo tempo pesquisadora e filiada da comunidade, participei de alguns debates. Pontuando questões simples como a divisão sexual do trabalho, pediram-me para que eu buscasse encontrar a paz com meu feminino e a cura dele. Em um momento especialmente marcante, quando novamente pontuava a questão da divisão de trabalho, o líder Fabio me pediu para parar com o assunto e me chamou de infeliz, pontuando que não havia tempo para esse tipo

⁷⁷ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

de questão. À sua volta, pessoas acordavam com sua fala em silêncio. Nos meses finais de minha pesquisa de campo, em 2018, eu busquei ativamente o silêncio e a esquivia dessas questões e a pressão foi insuportável.

Mas algumas interações curiosas também aconteceram durante a pesquisa. Reconhecendo meu posicionamento, algumas mulheres me interceptaram para desabafos. Vinham falar sobre como estavam cansadas com o serviço doméstico e que estavam tentando serem feministas em suas casas. Comentavam sobre a dificuldade com relação ao ciclo menstrual – sacralizado no sagrado feminino –, com o qual não estavam sendo capazes de estabelecer um relacionamento de carinho. Algumas ainda vinham falar mal dos homens comigo, numa atitude considerada por elas feminista ou para desabafarem o fato (e as dores) de serem “masculinas demais”. Aparentemente, o discurso não estava sendo desafiador apenas para mim.

São as mulheres daimistas que mais sofrem interditos sobre suas ações. A doutrina é de Maria, da Mãe, e justamente por isso as mulheres não podem fazer tudo: apenas o que se relaciona ao universo mariano. A doutrina é feminina e historicamente sua presença como líderes de comunidades daimistas é baixíssima. A doutrina é feminina e elas estão alheias ao conhecimento do feitio do daime. A doutrina é feminina e o debate sobre elas comandando rituais, servindo o sacramento, e entoando “vivas” é ainda conflituoso entre as comunidades daimistas, pelo menos as do CEFLURIS⁷⁸.

Ao que parece, justamente por se utilizar do conceito de “doutrina feminina” que as mulheres são interditadas. O que é feminino, discursivamente, não gera ruídos. E não porque o feminino foi oprimido e negligenciado pelo patriarcado, mas porque o feminino é uma forma de se congelar uma construção de mundo binária, é a aceitação de uma determinada ordem das coisas. Quanto mais se valoriza o feminino, mais se fortalece a ordem.

Butler (2003) já havia apontado a problemática da construção do gênero (feminino e masculino) sobre o corpo sexuado e também da categoria mulher. Por mais que a categoria mulher tenha sido essencial para o início do debate sobre a questão feminina e a luta política nos anos 1970, justamente a partir de sua essencialização (a partir do corpo) e da construção do conceito de patriarcado que se efetivaram engessamentos, tais quais os que foram observados durante o estudo de caso no Céu do Gamarra.

⁷⁸ Digo isso pelo acompanhamento que fiz do grupo virtual (do Facebook) Santo Daime, que reúne filiados de diversas comunidades do CEFLURIS. Esses temas costumam causar grande comoção.

Esse discurso vai além do Santo Daime, do campo ayahuasqueiro e mesmo do campo religioso. Em seu trabalho sobre a recepção do pornô feminista por mulheres da camada média, escolarizada e urbana – semelhante ao núcleo demográfico do CEFLURIS –, Carolina (2015) apontou uma concepção hegemônica entre as interlocutoras de que o termo feminista carrega uma carga negativa. De modo similar ao que acontece no Santo Daime, as interlocutoras separam “feminismo” – entendido como radical, de dominação da mulher sobre o homem - de “feminino” – bem quisto, relacionado aos atributos naturais das mulheres. A autora concluiu uma relação entre “mulheres modernas” e discursos tradicionais⁷⁹.

No Brasil, palco de um reavivamento conservador – com seu ápice nos resultados das eleições presidenciais de 2018 –, esse tipo de conceito deve ser debatido. Um discurso ligado ao feminino ou ao feminismo do bem, não se diferencia das controversas propostas da ministra da novíssima pasta “Mulher, Família e Direitos Humanos” e sua própria ideia de nova era, na qual meninas vestem rosa e meninos vestem azul. Também não se diferencia da perseguição do que foi chamado de “ideologia de gênero”.

⁷⁹ Como colocado pela autora: “Em outro momento Bruna aponta: “quando joga a palavra feminista na maioria da população que não sabe das coisas, sempre vai achar que... O que que é feminismo, né? É queimar sutiã, assim... Aquelas atitudes mais extremistas, né? E no filme não teve isso, você vê que as mulheres são mulheres normais”, ou seja, com as características vistas no filme: “femininas”, que “gostam de se produzir”, que “se depilam”, que são “mães”, entre outros ideais do que seria uma mulher real. Tentando explicar que aquela não era a visão dela, mas sim das massas, Bruna acaba por reforçar alguns estereótipos do que é ser mulher feminista, como aquela que queima seu sutiã, novamente a mulher que nega sua feminilidade e sua docilidade.” (RIBEIRO, 2015, p. 94-95)

5 MULHERES À ESQUERDA, HOMENS À DIREITA

*“Com o jagube e a rainha na fomalha
Com o sol e a lua a brilhar
São as forças masculina e feminina
O Santo Daime, ele vai se apresentar”*
Suzana Rabello Pedalino

Nesta seção, com base nos diários de campo, descrevo minha experiência de observação participante no feitio do Céu do Gamarra no ano de 2018⁸⁰. A partir dessa apresentação, descrevo outras práticas da liturgia daimista e do cotidiano da comunidade religiosa, definidas a partir da diferenciação entre homens e mulheres.

5.1 “Com o jagube e a rainha na fomalha, com o sol e a lua a brilhar”

Segundo o depoimento de Fabio:

[O feitio é] o ritual de elaboração do nosso Vinho Santo. Isso inclui o corte de jagube pelos homens, a colheita de folhas pelas mulheres, o cozimento, a apuração, a decantação e a fermentação. Usualmente, o processo completo para o Daime atingir a excelência é de cerca de três anos. (Arquivo de campo)⁸¹.

O feitio é um momento de grande expectativa no calendário litúrgico do Céu do Gamarra e integra a celebração da semana santa. No ano de 2018 ele teve início em 10 de março, com o começo da colheita das folhas pelas mulheres, e fim no 3º dia de abril, primeira terça-feira após o domingo de páscoa. Ao todo foram colhidos 150 quilos de folha chacrona, 1500 quilos de cipó jagube e produzidos 250 litros de daime, o suficiente para sustentar o Céu do Gamarra, seus pontos filiados e centros neo-ayahuasqueiros parceiros por um ano.

O feitio demanda a participação de todos os filiados da comunidade. Durante este processo, aqueles que moram nas cidades no entorno da ecovila, pegam a estrada de terra durante o final de

⁸⁰ Naquele ano, tive a oportunidade de participar do evento desde seu princípio, com a colheita das folhas, até o dia quando todo o daime produzido foi envazado, já depois do domingo de páscoa.

⁸¹ Material elaborado com Fabio Pedalino, 2018.

semana ou em dias de folga, para trabalharem na colheita de folhas ou na casa de feitio, num regime de escala. Os moradores trabalham durante a semana. Para apoiar a estrutura, são feitas reuniões de logística, garantindo bom funcionamento da fornalha, da colheita e da cozinha geral.

O período é embebido de uma aura de sacralidade e responsabilidade, tanto pelo fato de estar sendo produzido o sacramento da comunidade, como também por culminar na Semana Santa. Considerando o Santo Daime uma doutrina cristã, a paixão e ressuscitação de Cristo é celebrada pelos filiados da comunidade em rituais, jejuns e meditação.

Pela narrativa do Céu do Gamarra, o daime é o presente da Rainha da Floresta, cuja origem se encontra nas bodas de Canaã, quando Maria pediu a Jesus que este transformasse água em vinho. Apoiando-se nessa história, como também nas particularidades do feitio no Gamarra, o grupo diferencia sua posição em relação às outras religiões ayahuasqueiras – em especial a UDV –, do uso tradicional indígena e dos centros neo-ayahuasqueiros:

[União do Vegetal e Santo Daime s]ão diferentes desde o feitio da bebida até o fundamento doutrinário. Isso se reflete principalmente no formato ritualístico e nos objetivos espirituais a serem alcançados. (Arquivo de campo)⁸².

A Barquinha foi fundada por Daniel Pereira de Matos, antigo seguidor e amigo do Mestre Irineu, que recebeu esta missão. Como o nome já diz, a Barquinha é como uma marinha espiritual. (Arquivo de campo)⁸³.

Ayahuasca é um dentre muitos nomes para a infusão de cipó e de folha (outros são caapi, yagé, nixipae...), utilizada por povos indígenas desde tempos imemoriais para rituais culturalmente específicos e é um chá concentrado. O material e os critérios de elaboração da ayahuasca não são os mesmos que os do Daime. O Daime é um Vinho do Cristianismo da Nova Era, pois traz em si o conhecimento e a ciência da Rainha da Floresta, Nossa Senhora da Conceição. (Arquivo de campo)⁸⁴.

É uma narrativa que busca construir a legitimação do grupo no campo ayahuasqueiro. Tanto o é que por vezes, o líder Fabio considerou o Santo Daime, em relação a algumas outras religiosidades ayahuasqueiras, como único modo legítimo de uso da bebida, ocasionalmente considerando que alguns grupos buscam no sacramento um barato ou o efeito de uma droga, afirmando a necessidade de uma doutrina para sua utilização.

Através desses discursos de legitimação, baseados em conceitos de usos corretos e incorretos da bebida ritual, também decorre o conceito de como deve ser realizado o feitio. Esse

⁸² Material elaborado com Fabio Pedalino, 2018.

⁸³ Material elaborado com Fabio Pedalino, 2018.

⁸⁴ Material elaborado com Fabio Pedalino, 2018.

discurso supera a simples definição de etapas de colheita das plantas que integram a bebida e seu cozimento, abrangendo uma série de regras que define, por exemplo, a luação correta para a colheita do cipó. A divisão sexual do trabalho na produção do daime também é considerada como necessária para seu sucesso. Como colocado no hino de Suzana sobre o feitio:

Com o **Jagube** e a **Rainha** na fomalha
Com o **sol** e a lua a **brilhar**
São as forças **masculinas** e **femininas**
O Santo Daime Ele vai se apresentar

Este feitio feito com tanto carinho
Cada um firmado no seu lugar
É o que Jesus espera de todo filho
É tendo amor que nós vamos alcançar

É tão bonito o nascer desta união
Vamos firmar todos em um só coração
Tendo amor e amizade verdadeiras
Vamos dar prova que somos todos irmãos

De uma estrela tão brilhante lá no céu
E na montanha se acendeu como um farol
Viva todos que estão nesta batalha
Viva agora é o “Império do Sol”! (Grifo nosso, SUZANA, P., 2014, p. 38)

O verso “cada um firmado no seu lugar” pode justamente se referir à divisão genderificada que marca tanto o ritual de produção da bebida, como seu significado esotérico, da alquimia entre o feminino e o masculino que, no hino do filiado Anderson, é apresentado também como um casamento:

As plantas sagradas
Do Reino dos Céus
O Rei, o Jagube
E a Rainha Eterna

Este casamento
Esperado por Deus
Este juramento
De sermos fiéis

A esta alquimia
Dos arcanjos de Deus
Esta Santa bebida
Com o Mestre no meio

É mais uma vez
É o nosso Mestre
É meu Rei Jesus Cristo
E a Corte Celeste

Este juramento
Esta Nova Aliança
Este novo tempo
Esta nova esperança

Esta é a Arca
Da Nova Aliança
Estendo aos meus filhos
Esta tenda como herança. (MIGNAC, 2014, p. 42-43)

Estes hinos são expressivos sobre a simbologia que envolve a produção da bebida no que tange às divisões essencialistas de gênero. Como proposto por GEERTZ (2012, p. 71), os símbolos sagrados, dramatizados nos rituais e na organização da vida cotidiana “de certa forma resumem, para aqueles a quem esses símbolos ressoam, o que é reconhecido como a realidade do mundo, a qualidade da vida emocional que suporta, e o modo como alguém deve se comportar enquanto vivo” (tradução da autora)⁸⁵.

A realidade do mundo no Céu do Gamarra baseia-se nessas duas essências, masculino e feminino, e repercute em comportamentos correspondentes à essa concepção, por homens e por mulheres. A própria concepção da criação do universo também considera esse par de oposição, pois acredita-se que ele nasceu da união de duas partículas: feminina (Deus Mãe) e masculina (Deus Pai).

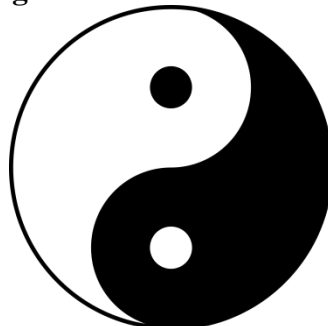
No Céu do Gamarra, absorvendo o conceito taoísta de Ying e Yang, as essências masculina e feminina são vistas como a base de tudo o que existe. Segundo Garcia (2017):

A dualidade básica na visão de mundo chinesa (...), é a noção de yin e yang, o princípio de opostos entrelaçados que permeia todos os aspectos do sistema médico e metafísico chinês. O conceito encontra suas raízes em uma visão metódica das dualidades dos fenômenos naturais, como o dia-noite, o calor-frio, o paraíso-terra e a umidade-seca. A teoria do yin e yang sustenta que todos os fenômenos no universo são formados pela união de elementos opostos, que se encontram ao mesmo tempo em um estado de contradição e interdependência; sua interação é a base da mudança e do desenvolvimento de todas as coisas (Tradução da autora, GARCIA, 2017, p. 318)⁸⁶.

⁸⁵ Trecho original: “are felt somehow to sum up, for those for whom they are resonant, what is known about the way the world is, the quality of the emotional life it supports, and the way one ought to behave while in it”

⁸⁶ Trecho original: “The basic duality of the Chinese world view (...), is the notion of yin and yang, the principle of opposites intertwined which permeate every aspect of the Chinese medical and metaphysical system. The concept finds its roots in a meticulous vision of the dualities of natural phenomena such as day-night, heat-cold, heaven-earth, and wet-dry. The theory of yin and yang holds that all phenomena in the universe are formed by the union of opposing elements, which find themselves at once in a state of contradiction and interdependence; their interaction is the basis of the change and development of all things.”

Figura 22 - Símbolo do Tao



Fonte: Dados de pesquisa.

Absorvendo este conceito, acredita-se que no mundo há inúmeras expressões e aspectos materiais e imateriais dessas essências yin/feminino e yang/masculino, e elas devem se manter em equilíbrio. Esses símbolos são emulados nos rituais e na divisão de tarefas por gênero e na vida cotidiana da comunidade e o feitio é um ritual interessante para observar como isso ocorre.

A partir daqui, descreverei as diversas fases do feitio.

5.1.1 A colheita do cipó e das folhas

A primeira muda de jagube foi plantada no vale em 1989 e delas foram retiradas outras, que sustentaram a composição do jagubal, onde ficam os cipós domesticados que alimentam os feitios. Nele estão plantadas duas espécies de jagube: o tucunacá e o caupuri.

Segundo as referências deixadas por Raimundo Irineu Serra sobre o feitio, a espécie de jagube que deve ser usada para a produção do daime é o tucunacá. Porém, na região sul mineira, onde está o Vale do Gamarra, mais fria que a região amazônica de origem do cipó, o caupuri teve maior adaptabilidade e por isso tornou-se o cipó mais utilizado no feitio. O tucunacá, porém, não foi deixado de lado e compõe a bebida no Céu do Gamarra como uma forma de a comunidade não se afastar completamente dos preceitos deixados pelo fundador.

[O] Mestre Irineu definiu o cipó ourinho e a folha da qualidade amarela como as plantas base da bebida. No Céu do Gamarra usamos também o Cipó Caupuri, melhor adaptado para o clima da região, mais frio que o Amazônico. (Arquivo de campo)⁸⁷.

⁸⁷ Material elaborado com Fabio Pedalino, 2018.

O cipó é colhido pelos homens na lua nova anterior ao domingo de páscoa, seguindo os preceitos de Irineu. No ano de 2018, isso aconteceu no dia 17 de março. Funcionários contratados da ecovila, que não são daimistas, também trabalharam na colheita. Depois de colhido, o cipó é levado para a casa de feitiço, onde é limpo com água e armazenado ao lado de uma máquina moedora, num espaço específico para ele no local.

Na plantação, o jagube domesticado é preso às árvores mais altas do jagubal com cordas. O cipó é uma planta que endurece, tornando-se um cipó amadeirado, somente quando encontra um tronco de árvore para se sustentar, o que pode levar muitos anos, num processo chamado tigmotropismo.

Já as plantações de chacrona ficam em dois reinados: o Palmital e o Peroba, localizados em clareiras no meio da mata, sombreados. As primeiras mudas chegaram em 1990.

Figura 23 - As primeiras mudas de rainha ou chacrona do Céu do Gamarra



Fonte: Arquivo de campo.

A colheita das folhas se inicia antes da colheita do jagube, pois o trabalho é mais demorado e é necessária uma boa quantidade de folhas para a fornalha começar a funcionar. Em 2018, a colheita teve princípio no dia 10 de março, seguindo pelos finais de semana seguintes e por alguns dias na semana.

No dia anterior à colheita, as mulheres combinam um horário (entre sete e oito da manhã), um ponto de encontro e o reinado onde ela será feita. Juntas atravessam a trilha que separa a

comunidade das plantações (cerca de 20 minutos até o Peroba e 40 até o Palmital). Para a colheita levam água, lanche e acessórios como chapéus e casacos para se protegerem do sol, aventais de colheita, com bolsões que servem para guardarem as folhas colhidas, e aparelhos de som para tocarem hinários enquanto colhem. Durante a colheita usam saias, pois as mulheres devem se vestir assim quando consagram a bebida ritual.

Quando chegam ao reinado descansam da trilha por alguns minutos e então formam uma fila para consagrar o daime, servido por uma das mulheres fardadas do grupo. Depois da consagração, colocam-se umas do lado da outras e de frente ao reinado para fazerem as orações de abertura da colheita: um pai-nosso, uma ave-maria e a chave de harmonia. Encerrada as orações, dividem-se entre as árvores – chamadas de rainhas – para colherem as folhas.

As folhas são colhidas com os dedos na forma de pinças. As rainhas com folhas grandes são as favoritas, pois nela o trabalho de colheita parece “render mais”. A cada três horas de colheita consagra-se novamente o daime e é comum que haja uma pausa de uma hora por volta do meio dia, quando as mulheres descansam e lancham.

Figura 24 - Autora colhendo folhas



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: <
<https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/>>. Acesso em: out. 2018.

Outra coisa feita durante a colheita é a retirada das sementes e das folhas secas da rainha, para que ela produza mais e maiores folhas no próximo feito. A chacrona é um arbusto da família do café e, como ele, possui pequenas frutinhas vermelhas, as sementes.

Assim como nos rituais que acontecem no templo, purgas são comuns. Durante os primeiros dias de colheita, experienciei vômitos e sensações extáticas intensas, tanto boas quanto ruins. No Santo Daime as purgas são chamadas de limpeza e significam o que a palavra quer dizer: uma limpeza do corpo físico e espiritual proporcionada pelo daime. Já peia é um sofrimento físico e ritual relacionado a uma ideia de aprendizado moral ou de cura (Okamoto, 2004)

Figura 25 - O reinado e colhedoras



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: <
<https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/>>. Acesso em: out. 2018.

A colheita de folhas se desdobrou por quatro semanas, com a participação tanto de filiadas como de visitantes de outros núcleos daimistas ou centros neo-ayahuasqueiros. Ao final de cada dia de colheita, com uma balança eletrônica, pesávamos as grandes sacas de folhas colhidas e entregávamos os números para Fabio e Suzana que, em diálogo com o feitor do daime, diziam-nos quanto mais devíamos colher.

Êmicamente, a chacrona representa o lado feminino e o jagube o lado masculino do daime. Acredita-se que as folhas trazem a luz da miração e o jagube a força da bebida. As mirações são as visões extáticas proporcionadas pela bebida ritual e a força seus efeitos espirituais. Quando uma bebida traz muitas mirações, diz-se então que ela foi feita com bastante folha e empenho das mulheres. Carol Pedalino tem um hino, recebido no domingo de ramos de 2017, durante uma colheita, que fala sobre esse aspecto das folhas de chacrona:

Vim aqui, vim cumprir minha missão
Vim aqui, **sou a luz da miração**

Sou a folha e trago um ser divino
Sou Rainha, o lado feminino

Eu te dou com coragem e esperança
Me entrego com amor e confiança
Eu não sou só do reino vegetal
Faço parte da corte celestial

Para ver é preciso escutar
Perceber é saber silenciar
Estudar e limpar o pensamento
Trabalhar e lapidar o sentimento

**Minha filha receba este presente
Para com suas irmãs aqui cantar**

Para mim não tem ninguém diferente

Falo e brilho em todo ser vivente. (Grifo nosso, PEDALINO, C., 2016, p. 40)

Figura 26 - Folhas de rainha ou chacrona.



Fonte: Fotografia da autora.

Considera-se que na união correta das duas essências – feminino e masculino, folha e cipó - estaria a perfeição da bebida ritual e seu poder de sacramento. Como colocado por Groisman (1991, p. 100):

O Daime é ao mesmo tempo substância física e espiritual, um ser da floresta produzido pela união física e simbólica da luz da *rainha* e da força do *jagube* fundidos pela força do social, dos elementos da natureza - a água, o fogo, o ar e a terra - e do espiritual. Assim sua produção e existência lhe atribuem um caráter transcendente, sintético, paradigmático, metafórico das relações entre o humano, o natural e o transcendente. O Daime é uma bebida sagrada, e, ao mesmo tempo, é um ser da floresta contido na substância. Seu poder de revelar, conduzir, curar e proteger os seres humanos o diviniza, o faz elo, veículo, mensagem, transcendência. É através dele que se descobre, se revela, desabrocha e emerge o divino.

O jagube é relacionado às forças naturais do fogo, pois gosta de locais ensolarados, e do ar, porque se liga aos galhos altos das árvores. A rainha é relacionada à água, por gostar de água e sombra, e à terra, pois se liga à ideia de mãe terra. Assim cipó, fogo e ar se relacionam ao conceito de masculino e folha, água e terra ao feminino.

5.1.1.1 Adendo sobre a Santa Maria

Diferentemente de outras comunidades do CEFLURIS, especialmente àquelas que integram o ICEFLU, o Céu do Gamarra não mais se utiliza ritualmente da Santa Maria – *Cannabis sativa* – fazendo com que a concepção de forças feminina e masculina se restrinja a bebida. Quando Sebastião Mota de Melo instituiu o uso de Santa Maria, transformou cosmologicamente sua comunidade integrando a planta a novas revelações sobre o encontro mariano de Irineu e a relação com a Virgem da Conceição, como descrito por Assis (2017), concebendo a Santa Maria como uma força feminina em oposição ao daime, masculino:

Com o passar do tempo, Sebastião teve novas revelações, que de algum modo recuperam um “tecido de epifanias” que remetem à fundação do Daime junto ao Mestre Irineu e seu contato com Nossa Senhora da Conceição, o que pode ser justificado também na medida em que era uma “nova revelação” que mexia nas estruturas da doutrina. Fato é que 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. Essa maneira de enxergar as substâncias psicoativas se relaciona a cosmologias indígenas e xamânicas, espelhando também a divisão por gênero do salão e das funções rituais no Daime. 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, 2017, p. 107)

5.1.2 O funcionamento da fornalha

Além de colherem o jagube, os homens também são responsáveis pela produção da bebida na casa de feitio. Raríssimas foram as exceções de mulheres que trabalharam na casa de feitio e elas costumaram acontecer após a celebração do domingo de Páscoa. A estrita divisão de tarefas abrange a concepção da essencialidade dos gêneros.

Como, enquanto mulher, não pude participar do cozimento do sacramento, a descrição do funcionamento da fornalha que faço aqui vem de três fontes: a conversa com dois fardados da comunidade; a visita supervisionada que fiz até a casa de feítio, quando os homens que lá trabalhavam me explicaram o funcionamento de tudo; e uma participação que tive envasando daime na fornalha, no final de um feítio em 2017.

O trabalho na fornalha começa com uma faxina feita por filiados e pelos trabalhadores contratados da ecovila. Neste momento inicial são também checados todos os materiais necessários para o andamento do feítio, como os panelões, baldes de plástico, ferramentas, funis, peneira, garrafas para o engarrafamento do daime, lenha para alimentar a fornalha, caixas d'água vazias (para guardar cozimentos e daime) e uma cheia de água pura. Então é feita uma chamada para saber quem serão os homens participantes do feítio e qual a disponibilidade deles, para assim se montar uma escala de trabalho.

Quem toma conta desses passos são Fabio e o feitor⁸⁸ Paulo, que mora na ecovila. A fornalha é acesa apenas quando todo o material está organizado no espaço.

Figura 27 - Casa de feítio em funcionamento, vista do alto



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: < <https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/> >. Acesso em: out. 2018.

As panelas são montadas de uma forma específica: uma camada de cipó picado no fundo; uma de folhas limpas; outra mais cipó; mais folhas e uma camada final de cipó. A panela é

⁸⁸ Feitor é o nome, no Santo Daime, dado àquele responsável por gerenciar a produção da bebida.

preenchida com 20 a 25 litros de água e é colocada num dos bocais de fogo, que são dez. Quando a água reduz, completa-se com mais cinco litros de água, até que tenham sido colocados, ao todo, 45 litros em cada panela.

Quando a bebida reduz pela última vez, o feitor bate na panela com um grande bastão de madeira três vezes, o que é a chamada para os homens encarregados de levantarem as panelas, a colocarem num mecanismo próprio para despejar o líquido em um balde e depois em uma das caixas d'água. Com mais água, a panela volta para o fogo e o processo é repetido até 4 vezes com o mesmo material, ou seja, as mesmas folhas e cipós.

O líquido que foi para a caixa d'água é chamado de cozimento e ele voltará para o fogo com material novo. Então retira-se o material e o líquido torna às panelas para atingir maiores graus de concentração – num evento chamado apuro –, quando então torna-se sacramento. Na casa de feitorio trabalham sempre no mínimo 6 pessoas: o feitor, 3 paneleiros e 2 foguistas, sendo que o foguista é o responsável pela manutenção do fogo segundo as instruções do feitor.

Figura 28 - Fornalha acesa e daime em feitorio



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: < <https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/> >. Acesso em: out. 2018.

Duas novidades foram introduzidas no feitio do Céu do Gamarra em relação aos feitios do Alto Santo e do ICEFLU. Uma delas foi a eliminação do ritual de bateção, quando homens picam o jagube com enormes e pesados martelos. O ritual foi substituído pelo uso de uma moedora mecânica, o que é visto com maus olhos por algumas comunidades daimistas que entendem a bateção como um processo tão essencial ao sucesso do feitio quanto a divisão genderificada.

Outra mudança é a utilização de iscas de vinho na bebida, facilitando sua fermentação e o armazenamento, aprofundando a relação entre o sacramento e o mistério do vinho das bodas de Canaã. Apesar das transformações, outras atualizações, como o intercâmbio entre os trabalhos masculinos e femininos, são vistas como impossíveis, o que reitera a proeminência do discurso de gênero no grupo.

Quando o daime fica pronto, ele é envasado – num processo chamado êmicamente de enlitramento – em garrações de cinco litros, anteriormente esterilizados e limpos com areia, água pura e cozimento. Apesar de este ser um serviço considerado masculino, no ano de 2017 eu tive a oportunidade de fazê-lo na segunda-feira seguinte ao domingo de páscoa quando, por falta de pessoas, o feitor encontrava-se sozinho para a tarefa.

Ao final, o daime é armazenado em um quarto escuro, anexo à igreja, onde fica assentando e fermentando. O processo, que pode durar até três anos, elimina os riscos de o daime estragar e a necessidade de mantê-lo armazenado em locais refrigerados. Quando sobra cozimento na fomalha, os filiados podem levar o líquido para casa e usá-lo para tomar banho, o que é interpretado como um tipo de descarrego. Em 2017 eu tive a oportunidade de tomar um banho de cozimento.

Como as mulheres no reinado, os homens sentem-se como em um retiro durante o trabalho na fomalha e consideram que se aproximam das forças masculinas do Santo Daime. Isso é intensificado a partir da quarta-feira da Semana Santa, quando a fomalha passa a funcionar intermitentemente, com a divisão de um turno de trabalho diurno e outro noturno.

Durante a Semana Santa o feitio toma um ar mais sério, tanto pelo significado da paixão de Cristo, como pelo funcionamento intermitente da fomalha. Considera-se que quando a fomalha está acesa, a comunidade está em trabalho, o que reitera, dentre outras coisas, a necessidade de distanciamento entre homens e mulheres.

5.1.3 As mulheres na cozinha e na recepção de visitantes

Além da colheita de folhas, as mulheres também são responsáveis pela recepção de visitantes, pela manutenção do funcionamento da cozinha geral e da alimentação dos participantes durante o feito.

Os preparativos na cozinha começam uma semana antes da Semana Santa com uma faxina extensa e a organização do espaço, que recebe os mantimentos para a preparação das refeições e os utensílios de cozinha que estejam em falta. Ainda, é feito um cronograma de trabalho no qual as mulheres se dividem entre as tarefas na cozinha e as demandas de colheita de folhas.

As mulheres se dividem em equipes para as diversas refeições entre a Quinta-feira Santa e o Domingo de Páscoa, sendo elas: a alimentação das crianças e dos adolescentes; a preparação de pinhão e mandioca sem sal para os participantes que restringem a alimentação em respeito às datas litúrgicas e ao feito; a sopa noturna, após os rituais da quinta-feira santa e do sábado de aleluia; e o almoço celebrativo do Domingo de Páscoa. As refeições são todas vegetarianas, e o trabalho de preparo é intenso e também cansativo.

A cozinha é aberta pela manhã, após a oração do terço da imaculada Conceição. Nesse período uma equipe trabalha para fazer as refeições das crianças e dos adolescentes no feito, enquanto outra prepara a mandioca e o pinhão insossos, além da sopa que será servida de noite. À noite, uma outra equipe serve a sopa. Após cada turno, a cozinha é limpa e organizada para receber as pessoas e o turno de trabalho do dia seguinte. No Domingo de Páscoa há apenas dois turnos na cozinha: um para a preparação do almoço e outra para limpeza e fechamento da cozinha.

Já a recepção de visitantes é feita tanto instalando as pessoas que chegam no albergue ou na pousada do Espaço Lua Branca, como recebendo o valor da contribuição do feito, que cobre hospedagem e alimentação. Os homens vão para a fomalha, onde recebem as indicações de onde e como devem trabalhar, enquanto as mulheres vão para a cozinha, onde assinam seus nomes nos turnos de trabalho que ocorrerão ali ou na colheita e no cuidado das rainhas.

As mulheres que jejuam ou restringem sua alimentação durante o feito e estão trabalhando na cozinha, consagram o daime a cada três horas. Na cozinha é comum que, além de conversas sobre o andamento do feito, elas estudem hinários, já que entre elas estão as responsáveis por iniciarem o canto dos hinos durante os rituais. Elas são chamadas de puxadoras.

Na Sexta-feira Santa não é servida sopa, apenas o alimento das crianças, a mandioca e o pinhão insossos das mulheres, já que para os homens eles são cozidos na fomalha mesmo. A Sexta-

feira Santa, data da Paixão de Cristo, é o momento de maior resguardo durante a semana e há, inclusive, participantes que realizam jejuns de silêncio.

5.1.4. Os rituais da semana santa no feitio

Do dia 10 de março até o Domingo de Páscoa, em 1º de abril, foi feito todos os dias na comunidade o terço da Imaculada Conceição, uma oração em que preces específicas para a Imaculada Conceição são feitas nas contas do rosário.

Após o credo e a prece por intenções, nas contas grandes, que representam no rosário comum, os pai-nossos, é feita a seguinte ladainha:

Ó Virgem da Conceição! Vós sois minha consolação. Consolai minha alma e meu triste coração. Dai-me nesta vida a graça e na outra a salvação. Ó Virgem da Conceição! Vós dissestes que valeríeis quem por Vosso nome chamasse 150 vezes por dia. Valei-me, pois! Que chegou a ocasião. (Arquivo de campo).

Nas contas menores, que representariam as ave-marias, então se roga “Virgem da Conceição valei-me! Virgem da Conceição socorrei-me! Virgem da Conceição consolai-me”.

Até a chegada da Semana Santa, as orações foram feitas todos os dias às 18h. Durante a Semana Santa, porém, com o trabalho intensificado na colheita de folhas e na cozinha, a oração passou para às 7h da manhã. Antes dos dias dos rituais da Semana Santa, homens também participaram dessa oração, feita principalmente pelas mulheres. Consagrava-se uma pequena dose de daime antes de cada oração e, portanto, como estive na comunidade desde o início do feitio até seu encerramento, junto com as outras moradoras, consagrei a bebida ritual por 23 dias seguidos, período mais longo que tive essa experiência na vida. Lembro-me, inclusive, de me sentir “encharcada de daime” no sábado de aleluia, último dia em que subi ao reinado para colher.

Figura 29 – Momento do terço da Imaculada Conceição



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: < <https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/> >. Acesso em: out. 2018.

Outro evento que se iniciou durante a semana santa foi a prática de meditações meia hora antes do terço. Por vezes alguém guiava a meditação, por outras as pessoas apenas chegavam e ficavam em meditação no jardim da igreja ou dentro dela.

Quatro trabalhos aconteceram durante a Semana Santa para homens e mulheres: foi cantado o hinário de João Pedro “O Menino Jesus” na Quinta-feira Santa; o hinário “O Mensageiro” de Maria Marques na Sexta-feira Santa; o hinário “Amor Divino” da madrinha Sônia Cavinatti, no Sábado de Aleluia, e a oração de Páscoa no domingo de manhã, cantando uma seleção de hinos de Fabio e Suzana Pedalino. No Sábado de Aleluia ainda houve um ritual apenas para as mulheres – ou encontro de mulheres –, no qual foi cantada uma seleção de hinos de Carol Pedalino e Suzana Pedalino.

Os trabalhos de quinta, sexta e sábado aconteceram na fornalha, num espaço ao lado da casa de feitiço.

Figura 30. Ritual da quinta-feira



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: < <https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/> >. Acesso em: out. 2018.

Como, diferentemente da Sexta-feira, a Quinta-feira Santa não é um feriado nacional, este é o trabalho que recebe menor número de visitantes, pois muitos ainda estão em seus empregos na cidade neste dia. Nesse trabalho, os participantes vestem-se com as roupas do uniforme de feito – como na figura acima –, composta por uma camiseta verde com a estrela de Salomão e a cruz de caravaca em branco na parte da frente, e a palavra feito em amarelo nas costas. Homens usam calças pretas ou azul marinho, enquanto mulheres usam saias azuis que podem não ser as plissadas da farda azul. O ritual começa às 18h e é relativamente curto, pois o hinário é pequeno em comparação aos outros cantados nessa semana.

O ritual da Sexta-feira Santa é, provavelmente, um dos mais sóbrios no calendário litúrgico do Gamarra, pois rememora a Paixão de Cristo. Nele os participantes fardados vestem a roupa litúrgica oficial, a farda, e ficam mais contidos em suas emoções, com pouco espaço para risos e conversas.

Figura 31 - Fila para tomar daime no ritual da Sexta-feira Santa



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: < <https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/> >. Acesso em: out. 2018.

É recomendado que os participantes cheguem às 14h30min, para o início pontualmente às 15h, horário da Paixão de Jesus Cristo, com a oração do terço. O hinário cantado é da seguidora de Raimundo Irineu Serra, Maria Marques, que compõem com Germano Guilherme, Antônio Gomes e João Pereira os hinários dos mortos. É tradição, desde os tempos de Irineu, que na Sexta-feira Santa seja cantado o hinário de uma mulher (Moreira; MacRae, 2011).

Raimundo Irineu Serra tem um hino para a Sexta-feira Santa, de onde se tira o preceito da dieta daimista da abstenção por três dias antes e três dias após o ritual, o que é mais profundamente guardado no caso da Sexta-feira da Paixão. Ele sempre é cantado nessa data ao final do ritual:

Sou filho, sou filho,
Sou filho do Poder
A minha Mãe me trouxe aqui
Quem quiser venha aprender

Vou seguindo, vou seguindo
Os passos que Deus me dá
A minha memória divina
Eu tenho que apresentar

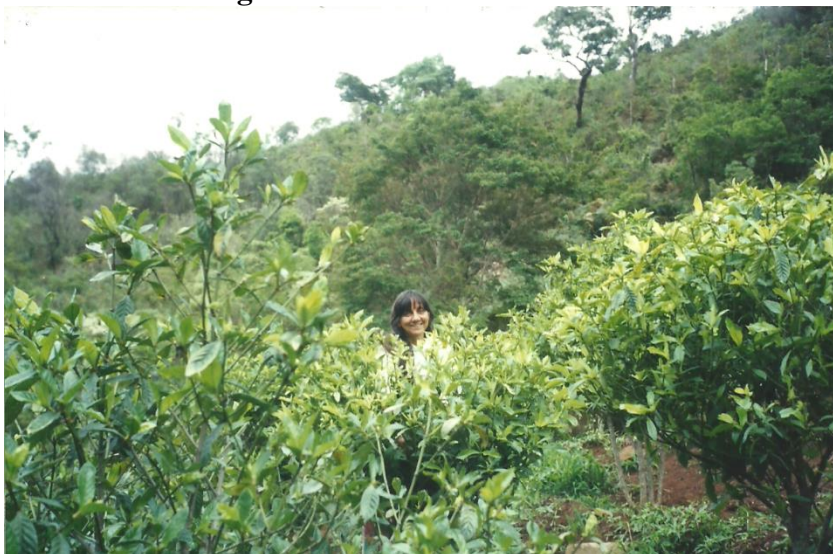
A minha Mãe que me ensina
Me diz tudo que eu quiser
Sou filho desta verdade
E meu Pai é São José

A Sexta-feira Santa
Guardemos com obediência
Três antes e três depois
Para afastar toda doença. (SERRA, 2010, p. 123)

O Sábado de Aleluia, compreendido como o período em que Jesus esteve no reino dos mortos fazendo o julgamento de todos aqueles que haviam falecido, desde Eva e Adão, também é guardado no Céu do Gamarra. Por vezes esse hinário é feito na igreja, mas em 2018 ele aconteceu na fonalha, para que os homens que não deixaram de trabalhar nesse local, também sentissem a força do ritual.

Por muitos anos foi cantado nesta data o hinário “A Arca de Noé”, da irmã de Rita Gregório de Melo, madrinha Tetê. Porém desde 2017 foi estabelecido como hinário do Sábado de Aleluia “Amor Divino”, da madrinha Sônia Cavinatti. Sônia, falecida em 2014, foi uma fardada que viveu no Céu do Gamarra junto com seu filho e família por muitos anos, criando laços especiais com filiados e filiadas da comunidade. No ano de 2018, o Sábado de Aleluia foi exatamente em sua data de aniversário.

Figura 32 - Sônia Cavinatti no reinado



Fonte: Acervo de campo.

Fardados e fardadas, principalmente aqueles que conheceram Sônia, rememoram com profundo carinho sua atenção para com os feitiços e especialmente as colheitas. Mesmo aqueles que não chegaram a conhecê-la, dizem sentir sua força e amor divinos durante a Semana Santa, em particular no Sábado de Aleluia.

No Domingo de Páscoa, pela manhã, data e horário das costumeiras orações semanais na comunidade, foi celebrada uma oração de Páscoa, quando foram cantados hinos de Suzana

Pedalino e Fabio Pedalino. As orações, ainda que tendo a consagração do daime, são rituais mais curtos e relativamente, na maior parte das vezes, menos intensos.

Houve também, na manhã do Sábado de Aleluia, um trabalho de mulheres. Nesse dia, as mulheres se encontraram no Espaço Lua Branca às 8h30min da manhã e foram juntas para uma clareira próxima à Cachoeira Lua Branca, considerada um espaço de força feminina. Como visto no capítulo anterior, os rituais de mulheres não são chamados de trabalhos, mas de encontros, visando um espaço para as mulheres cuidarem de si e de suas companheiras, sem o peso da responsabilidade de um trabalho ritual oficial.

Figura 33 - Ritual de mulheres na manhã do sábado de aleluia



Fonte: Acervo virtual do Céu do Gamarra. Disponível em: < <https://www.facebook.com/groups/ceudogamarra/> >. Acesso em: out. 2018.

5.1.5 A celebração do Domingo de Páscoa

A celebração do Domingo de Páscoa marca que o feitio está chegando ao fim. O dia de Páscoa é especialmente divertido para as crianças que recebem de suas famílias ovos de chocolate. É comum uma verdadeira caça ao chocolate por toda a comunidade, com o riso festivo das crianças marcando o evento. O almoço encerra a restrição alimentar e o jejum de muitos, sendo, portanto, um momento bastante aguardado.

5.3 A divisão sexual do trabalho no feitio

O feitio é a epítome da divisão genderificada que caracteriza o Santo Daime. Durante o feitio, homens e mulheres ficam distanciados na comunidade, fazendo trabalhos distintos entre si. Como visto, a separação se inicia na colheita das folhas pelas mulheres, já que a rainha representa o lado feminino, e dos cipós jagube pelos homens, representando o masculino, o que se aprofunda com a divisão de tarefas, com os homens trabalhando na fomalha **provendo** a comunidade da bebida ritual e as mulheres da cozinha, **cuidando** dos participantes. A divisão é sacralizada, como um mandamento do próprio mestre Irineu, que não deve ser mudado. Como exposto no depoimento de Suzana, seria

...tudo ordem do mestre, tudo recebido por ele pela Rainha da Floresta [...]. [E]le disse que era desse jeito, eram os homens que mexiam com o jagube e [as mulheres com] a rainha. Foi ele que deu o nome ao jagube e a rainha, e foi ele que determinou. [E]u não tenho estudo muito profundo a respeito disso, mas eu acredito que muita coisa ele pegou também das tribos indígenas, ele tomava daime nas tribos então acho que muita coisa ele trouxe do conhecimento dele lá com os pajés. (Suzana Pedalino)⁸⁹.

É uma divisão de tarefas que remete ao que a literatura francesa das relações sociais de sexo definiu como “divisão sexual do trabalho”. Este conceito observa que aos homens cabe o papel de provedor e os serviços de maior prestígio, enquanto às mulheres o de cuidado doméstico e das crianças (Hirata; Kergoat, 2007). Embora se preze na comunidade pela ideia de que ambos os trabalhos possuem valor, a sabedoria sobre o processo de feitio da bebida ritual é restrita aos homens, a quem as mulheres, durante o feitio, servem como suporte.

Disso decorre a dificuldade da emancipação de comunidades femininas no campo ayahuasqueiro, uma vez que essa divisão supera o campo daimista e abrange grande número de tradições ayahuasqueiras (indígenas, mestiças e não indígenas). Também acarreta no fortalecimento do discurso sobre gênero no grupo, com reflexos no cotidiano da comunidade, no qual as mulheres continuam sendo as principais responsáveis pelos serviços de cuidados do espaço ritual, doméstico e das crianças.

Segundo o depoimento de Maria Flor, é necessário um trabalho extenso das mulheres em suas funções femininas para que o daime não seja masculinizado, já que cabe aos homens o trabalho central, de cozimento do sacramento:

⁸⁹ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

[Os homens] fazem quase o feitiço todo, ele tem um predomínio masculino muito forte. Então as mulheres ficam só colhendo a folha e entregando pra eles. E o resto da vivência, da comida e outras tarefas. Mas quem faz todo o processo, [corta] a lenha, todo o processo do feitiço, que é um processo bem complicado, bem trabalhoso, é um processo todo masculino. E aí essa é uma questão muito importante: as mulheres [...] têm que estar muito firmadas nas suas tarefas, pra que a gente consiga um Daime também feminino, porque tem muita função masculina, e se a gente não tá bem firmada nas nossas questões femininas e trabalhar com bastante força, o Daime vai ficar sem nada feminino, vai ficar só masculino. Mas assim, os homens ficam bastante com as tarefas que exigem mais força, todo o trabalho de lenha, por exemplo, fica sempre com os homens... buscar lenha, cortar lenha pra fogueira, pro fogão a lenha, é função dos homens, arrumar a infraestrutura é uma coisa que eles fazem... telhado, encanamento que quebra[...]. (Maria Flor)⁹⁰.

A questão da capacidade de força bruta, caracterizada como masculina, permeia a divisão de tarefas e de qualidades masculinas e femininas, apresentando-se no depoimento de outras fardadas:

Eu acho que a diferença é mais assim, que eu falo pro [meu marido] [...]: “Isso é trabalho de homem”. Tudo que é braçal pra mim, eu falo [...] é de vocês, não é nosso. Acho que o nosso trabalho é mais o cuidado, é mais o zelo das coisas[...]. A gente fica com a parte, do almoço, não sei o que, e o puxado mesmo fica com os homens [...]. Acho que o homem [...], acho que muitas coisas exigem muito mais da gente, assim, fisicamente, e o homem dá conta muito mais fácil [...]. Com trabalho mecânico, isso aí é... já é da natureza do homem, de arrumar as coisas, né... tudo já passa por aí. (Caroline)⁹¹.

[E]u acho que a mulher pode fazer tudo que o homem faz e o homem pode fazer tudo que a mulher faz, igualmente. [Mas] deve ter alguns que não ficam muito legal, por exemplo: homem tem muito mais força física que a mulher, então as vezes tem alguma coisa que pra mulher não é tão legal fazer... (Patrícia)⁹².

Em conversas informais durante o campo, essa questão foi muitas vezes reafirmada com as interlocutoras. Quando questionadas sobre o porquê de as mulheres ficarem mais restritas aos serviços ligados ao universo doméstico e os homens aos trabalhos de força bruta, foi lembrado o trabalho masculino no feitiço e suas capacidades físicas dadas como naturais.

Muitas adeptas colocam uma curiosidade de participarem e conhecerem os feitiços, mas com exceção de Marcia e de Alice, elas concordam que esse sonho não é possível, por essa ser uma tarefa estritamente masculina, como colocado no depoimento de Maitê:

[T]em trabalho que a gente não dá conta, por exemplo fonalha. A gente não dá conta de... Apesar que meu sonho é de um dia trabalhar na fonalha. Um dia até sonhei [...]. Aí uma noite eu sonhei que eu fui trabalhar na fonalha a noite! Turno da noite. Só que não, né?

⁹⁰ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

⁹¹ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

⁹² Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

Morro de vontade, de fazer bateção... deve ser uma alquimia... uma experiência maravilhosa. Mas eu acho que não. (Maitê)⁹³.

Em sua tese, Assis (2017), que fez pesquisa de campo no Céu do Mapiá, descreveu em um trecho que trabalha gênero, um pedido considerado como inusitado da veterana e respeitada daimista Regina Pereira, a D. Regina:

Em contraposição ao patriarcado reinante na vila, a figura de maior destaque é a já citada Regina Pereira. Hoje viúva, Dona Regina conviveu vários anos com seu marido sem manter relações sexuais, devido ao compromisso assumido com a doutrina, de ser uma das mulheres “consagradas” à vida religiosa pelo Padrinho Sebastião. Responsável pela zeladoria de hinários importantes como o de Sebastião Mota, D. Regina mora hoje na casa onde morava o Padrinho, localizada no centro da vila Céu do Mapiá. Sua residência é um local de recepção dos visitantes, e ela é também uma das responsáveis pela cozinha geral e pela organização/limpeza/arrumação da igreja, além de ser uma das cantoras veteranas da ICEFLU. Tem dois hinários, “O Segredo” e “O Segredo II”, cujos nomes vêm de um hino homônimo da Nova Jerusalém ofertado a ela pelo Padrinho Sebastião.

Regina se destaca também por ser uma ardente protetora das mulheres no meio daimista e militante de seus direitos. Com espírito questionador, Dona Regina por diversas vezes já indagou sobre a necessidade de manutenção de algumas convenções, como é o caso dos “vivas” dados durante os trabalhos, que tradicionalmente são respondidos apenas pelos homens. Por mais de uma vez a observei questionando isso publicamente, dizendo que “em lugar nenhum está escrito que somente os homens é que podem responder aos vivos”. Também já presenciei “Dona Rê” não só responder, mas também dar vivas no salão ritual. **Durante uma reunião de feitio com o Padrinho Alfredo, pude observar Regina fazendo um pedido inusitado ao comandante, por ocasião de seus 40 anos de farda: aprender a fazer daime, isto é, tornar-se feitora, o que provocou a risada de alguns homens presentes, prontamente respondidas por Regina em tom desafiador: “Me diga o que é que vocês têm que eu não tenho?” A resposta de Alfredo foi que, se ela conseguisse montar uma equipe de mulheres para a realização do feitio, poderia aprender.**

Questionamentos semelhantes têm sido feitos ao líder por outras mulheres da doutrina, como é o caso da mineira Noêmia, que nos relatou, no início de 2017, que também teve o pedido para aprender a preparar o daime aceito recentemente pelo Padrinho Alfredo. Curioso notar, contudo, que esses posicionamentos “emancipatórios” não são vistos com bons olhos por uma parcela das mulheres daimistas, que atribuem às formas rituais pré-estabelecidas a condição de sacralidade. Para elas, “não tem nada a ver” mulher fazer daime, e “no Santo Daime mulher não dá viva. Ponto final”. Encontramos na pesquisa de campo até uma narrativa que interpreta esses tabus como “privilégio” feminino (“Eu não quero ficar batendo marreta e carregando panela. Que bom que tem homem pra fazer isso pra gente”). (ASSIS, 2017, p. 302)

Apesar de isso não ter sido registrado em sua tese, em uma conversa pessoal Assis comentou que D. Regina não aprendeu a fazer o daime, pois ela não conseguiu reunir o número de mulheres pedido por Alfredo. Há, realmente, uma ideia disseminada de que é um privilégio feminino não ter a obrigação de fazer o daime, como os homens teriam, abstendo-se de um serviço cansativo e bruto. A descrição de Assis é relevante para a presente tese porque mostra um ponto de conexão e

⁹³ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

similaridade entre o Céu do Gamarra e o ICEFLU, no que tange a essa questão, que posso concluir então como integral ao CEFLURIS.

Vale considerar que, na fomalha, os homens são escolhidos para os serviços a partir de suas capacidades físicas e mentais. Os homens mais altos e fortes, são escolhidos para o trabalho de corte de lenha e de levantamento das painéis. O feitor, que cuida de observar as painéis e da logística do grupo e do cozimento, tem baixa estatura, é bastante magro e tem melhores habilidades matemáticas que físicas.

Outros aspectos da casa de feitiço, que são o cansaço decorrente das longas horas de serviço e a fuligem da fomalha, são vistos como um serviço deveras cansativo e desafiador para as mulheres, de natureza interpretada como mais delicada. Os homens, porém, também sofrem com o trabalho, mas a masculinidade é entendida como capaz de suportar essas dificuldades, principalmente porque ela é provedora. Assim como no depoimento colhido por Assis (2017), algumas mulheres no Gamarra consideram como um presente não serem obrigadas a estar envolvidas em um ambiente tão inóspito à natureza feminina.

Os fardados ainda consideram que o espaço da fomalha é organizado de modo masculino e que a presença das mulheres transformaria o espaço, o que é visto como negativo. Para a integração das mulheres no feitiço vejo que não é possível uma entrada a partir desses padrões genderificados – que as colocaria como em um desafio para verem se “aguentam a barra”, como muitas vezes já foi colocado em conversas informais –, mas apenas numa perspectiva em que haja dissolução desses padrões.

Alice, que é um ponto fora da curva em muitas questões apresentadas na tese, falou sobre sua participação levantando painéis de daime no feitiço de 2016, momento visto por ela como importantíssimo em sua trajetória religiosa e também como uma reafirmação de quem acredita ser, como pessoa e como mulher forte:

[Estava c]ansada de o povo me chamar de louca porque eu gosto de pegar no pesado [...]. Como na minha família isso era muito forte, eu tenho uma tendência a me rebelar [...]. Então essa foi uma das coisas mais desafiadoras pra mim na comunidade [...]. A minha grande conquista foi, depois de dez anos de Gamarra, finalmente, na semana santa, ir pra fomalha escorrer painél de daime e carregar panelão. Fiquei super feliz porque desde o primeiro feitiço que eu participei da Gamarra eu queria, eu queria fazer, eu queria saber como é que é. **Porque o que se falava é que não, que é um trabalho muito pesado, por isso que é dos homens. Mas daí [quando eu participei] eu fiquei feliz porque eu senti que tá tendo flexibilização também, né.** O padrinho olhou pra mim e falou “tá bom, você quer ajudar na fomalha, vamos lá, a gente tá precisando”, porque foi nos dias finais e já tinha acabado a semana santa. Eu fiquei feliz da vida porque eu fui carregar panelão com

o João e escorrer daime e ajudar a fazer as coisas pra terminar o feitio, o que era o meu sonho de daimista, poder ajudar na fonalha também. **Porque a minha vida inteira de doutrina foi falado pra mim que eu não podia fazer porque eu era mulher. Diziam que é porque é trabalho pesado, mas eu dou conta**, e aí depois de muitos anos mostrando para as pessoas que eu gosto de carregar peso, e que eu gosto de ser forte, é algo que faz parte da minha identidade, de uma mulher forte, e eu gosto disso, eu gosto, e aí vi que me deixaram pela primeira vez. (Alice)⁹⁴.

No ano de 2017, o fardado Rodrigo, que é cozinheiro profissional, foi escalado pelas mulheres para trabalhar na cozinha em um dos dias do feitio, porém Fabio pessoalmente o retirou da escala, dizendo não ser possível um homem trabalhar na cozinha. Assim como Alice tem dificuldade para se encaixar no conceito de feminilidade, hegemônico e sacro na comunidade, Rodrigo tem dificuldades para encaixar-se no conceito de masculinidade, tendo muitas vezes exposto seu embaraço para performar uma atitude masculina e bruta.

Do mesmo modo que as mulheres devem emular delicadeza, sutileza e o papel de cuidadoras, os homens devem emular força, brutalidade e o papel de provedores.

5.4 Tarefas de homens e tarefas de mulheres durante os rituais

Não apenas durante os feítios homens e mulheres permanecem distantes. A própria organização dos rituais daimistas se baseia nessa divisão: mulheres ficam à esquerda do altar central e homens à direita. A própria estrutura física da igreja – descrita no capítulo 2 – serve à separação dos corpos. Segundo Fabio, a divisão é necessária “[p]ara diferenciar essas duas naturezas e para que elas se sintam mais à vontade para manifestarem sua espiritualidade.” (Arquivo de campo)⁹⁵.

A liturgia também abrange tarefas masculinas e femininas. A partir da pesquisa pude perceber que essa divisão não é hegemônica entre todas as comunidades daimistas (Alto Santo e CEFLURIS), havendo variações particulares. No caso do Céu do Gamarra as divisões são preferências rituais e, portanto, acontece de homens por vezes fazerem tarefas femininas e mulheres as masculinas.

Considerando que idealmente os rituais são iniciados e encerrados por um casal (um homem e uma mulher), o comando do ritual é dividido de modo que a mulher puxa⁹⁶ as orações de abertura

⁹⁴ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

⁹⁵ Material elaborado com Fabio Pedalino, 2018.

⁹⁶ Puxar significa que a mulher iniciará a oração e será seguida pelos participantes, em uníssono.

e encerramento, enquanto cabe ao homem falar as palavras que encerram o culto⁹⁷. Durante o ritual será da mulher o papel de puxar os hinos, ou seja, iniciar o canto deles, sendo ela seguida pelos demais participantes. Na maior parte das vezes os instrumentistas são homens, pois as mulheres se dedicam mais ao canto que ao aspecto instrumental da música.

Como o Santo Daime é considerado uma doutrina cantada, os papéis de puxadora e de instrumentista são valorizados na comunidade. No Céu do Gamarra é incontestável a superioridade técnica das mulheres no canto, e elas acabam por serem as responsáveis por sustentarem o trabalho espiritual com ele. Suzana é rigorosa para que suas afilhadas mantenham o estudo do canto e dos hinários, o que tem efeitos visíveis durante os rituais.

Suzana diz que foi a proeminência das mulheres no canto que fez com que suas madrinhas, no Mapiá, crescessem em importância. Também diz que foi isso que fez com que ela se tornasse uma líder efetivamente, e não uma “figura decorativa” dentro do Céu do Gamarra. Segundo ela, ela sentiu no início de sua história como madrinha uma necessidade de afirmar uma tarefa de valor para as mulheres, para que elas não se tornassem decorativas, e com isso abraçou o canto.

Esse tema aponta uma nuance para o que foi descrito até agora. As filiadas e as líderes do Céu do Gamarra também participaram ativamente para realizar transformações, dentro do culto, para que os inúmeros interditos sobre elas fossem diminuídos ou abrandados. Como colocado no depoimento de Suzana:

Eu posso dizer que eu vi ali no comecinho [...] muito machismo. Realmente o tratamento com as mulheres era bem diferenciado, a gente era colocada um pouquinho pra baixo, no dia a dia. Agora, dentro da igreja não, porque as mulheres tomam conta, é mais forte que eles, entendeu? Dentro do salão não acontece isso porque ali é a verdade. E a gente tem hora que brilha mais, ou são eles, enfim, é como tem que ser, na vida, como deveria ser sempre. Mas do lado de fora, socialmente, na sociedade, era bem complicado. E eu vi isso dentro da minha casa. Se eu não firmasse pé, eu acho que eu era só uma figura decorativa. Se eu não tivesse firmado meu pé lá dentro da igreja e pego um trabalho pra mim, a história do canto e não sei o quê, e ter dado prova... (Suzana Pedalino)⁹⁸.

Continuando a descrição da divisão de tarefas, homens e mulheres podem ser fiscais, ou seja, pessoas que cuidam do bem-estar especialmente dos novatos. Como o número de pessoas que

⁹⁷ Essas palavras são para a finalização material e espiritual do ritual que se encerra. O comandante diz: “Em nome de Deus Pai, da Virgem Soberana Mãe, Jesus Cristo Redentor, Patriarca São Jose, todos os seres divinos da corte celestial e em nome do Mestre Império Juramidam, dou por encerrado esse trabalho de (aqui ele insere o nome do trabalho realizado na data).

⁹⁸ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

frequenta o Gamarra não é grande, esse não é um posto oficial, como ocorre em outras comunidades do CEFLURIS. Os homens cuidam dos homens e as mulheres das mulheres.

Homens costumam ser os responsáveis por servirem o sacramento, para os homens e para as mulheres. Costuma também ser um homem quem cuida da limpeza dos copos dentro do quartinho do daime. No Gamarra há dois servidores de daime “oficiais”, fardados mais antigos. Mas quando esses não estão presentes outros podem servir e com cada vez maior frequência mulheres têm feito esse trabalho, assim como o de cuidar da limpeza dos copinhos.

Por fim deve-se citar os vivas, tema curiosamente polêmico no CEFLURIS. Ao final de determinados momentos dos rituais festivos de hinário, um puxador de vivas entoava nomes⁹⁹ e é respondido por um grito uníssono “viva”, de todos os participantes do ritual – homens e mulheres. No caso do ICEFLU somente os homens podem dar o viva e, por mais que isso pareça ser uma questão pequena, o tema é de grande comoção na comunidade. As mulheres do Céu do Gamarra entoam “vivas” por conta de uma percepção e pedido da líder Suzana.

No depoimento da líder vemos tanto seu movimento para que mulheres servissem o sacramento nos rituais, como também para que elas entoassem os vivas:

É, eu acho que eu fui a primeira mulher a servir daime na doutrina [...]. Eu achei que eu devia, [...] que eu podia perfeitamente. Eu senti isso num trabalho, que eu tava apta, que eu podia sim, e que eu tinha que enfrentar aquilo, que eu não tava enfrentando só o Fábio, tava enfrentando a doutrina inteira, né. [...] Tive um pouco de receio, de medo, se as autoridades lá pra cima soubessem, né que eu tava servindo daime. Eu acho que eu fui a primeira mulher a dar um viva. [...] A verdade é que as mulheres davam o viva, e aí por questões de preguiça, as mulheres começaram a não dar o viva, fazendo uns viva chocho dentro da igreja, e aí um... isso é o que eu soube, não sei se é verdade, é o que eu fiquei sabendo [sobre] quando se parou [de] dar o viva, que o padrinho Alfredo se chateou e disse “De hoje em diante ninguém dá mais viva”, não sei se foi o padrinho Sebastião [...] não me lembro, “De hoje em diante as mulheres não dão mais viva”, mas era porque as mulheres não davam viva com vontade, “Então se vocês não querem dar, parem de dar”. [...] Então uma vez, eu cantando [...] fazendo um trabalho com o hinário do padrinho Sebastião, aí eu presto muita atenção cada frase que eu canto, tudo que eu tô cantando, pra ver se eu tô apta a cantar aquilo mesmo, se eu não tô, se eu posso cantar aquilo, se eu não posso, aí eu cantei “Dou viva porque eu posso dar” aí eu falei “Ah, como é que eu vou cantar esse hino então, as mulheres não podem cantar esse hino...” Então tem que ter um dizer aí que esse hino só os homens cantam, então como é que eu vou cantar “Dou viva porque eu posso dar”? Ou eu canto esse hino ou eu dou viva, ou eu não canto mais. Aí eu falei “Fábio, se eu canto esse hino ‘Dou viva porque eu posso dar’ eu acho que eu, as nossas mulheres, se eu conversar com elas, que elas vão dar um viva digno, né, então vamos dar viva. O Fábio falou “Você tem certeza?” eu falei “Tenho”, aí voltamos a dar vivas aqui, muito antes de outras igrejas voltarem a dar viva, porque eu sei que muitas igrejas voltaram a dar viva. [...] E eu acho que se o mestre tivesse vivo hoje ele ia achar a

⁹⁹ As frases obrigatórias são: Viva o Divino Pai Eterno! Viva a Rainha da Floresta! Viva Jesus Cristo Redentor! Viva o Patriarca São José! Viva todos os Seres Divinos! Viva Nosso Mestre Império! Viva Toda a Irmandade!

coisa mais normal do mundo uma mulher servir daime... e inclusive porque depois como é que não vai uma mulher servir daime se começar a aparecer igrejas comandadas e tendo como presidente mulher, né. (Depoimento de Suzana Pedalino)¹⁰⁰.

Por vezes, inclusive, aconteceu de ela ou outras mulheres puxarem os vivos.

Além do depoimento de Suzana é necessário ir no destaque da posição de Peregrina Gomes, viúva de Raimundo Irineu Serra e atual presidente e líder do Alto Santo. Ela é uma das principais líderes do Santo Daime e um nome respeitado religiosamente e politicamente. Para participar de um ritual no Alto Santo, é necessário ter a aprovação dela.

5.5 As madrinhas e as comandantes do Santo Daime

Embora, como colocado no capítulo 4, êmicamente o conceito de machismo esteja relacionado ao de patriarcado e, portanto, se vale da ideia de uma transformação planetária a partir de um “bom feminismo”, isso não significa que não tenham havido embates, entre as mulheres daimistas e os estritos interditos sobre elas, para que algumas coisas se transformassem e se tornassem mais receptivas à experiência religiosa delas. Acontece que essas novas posições tiveram que ser “feminizadas”, transformadas em tarefas das mulheres ou também de direito delas.

Suzana rememorou em seu depoimento o apoio que recebeu de Sebastião Mota na sua trajetória como líder, apoio que viu acontecer também com Noêmia, a primeira mulher a liderar uma comunidade do Santo Daime na história do culto, e que passou, por conta disso, por diversas humilhações.

Suzana prossegue em seu relato sobre a valorização das madrinhas e mulheres do Mapiá, com quem diz ter aprendido espiritualmente e também sobre resistência, para a valorização de sua voz, a qual sentiu ter sido em muitos momentos apagada pelo fato de ser mulher. Segundo ela, o reconhecimento de sua voz foi resultado de um esforço pessoal e da insistência, tanto no âmbito familiar, na relação com seu marido e líder do Gamarra, como entre as comunidades daimistas como um todo.

Ela reflete que isso perpassou a trajetória de tantas outras madrinhas que, por anos, foram valorizadas somente enquanto cuidadoras e doadoras, numa ideia subserviente e silenciosa. Tanto

¹⁰⁰ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

que diz sentir que muitos respeitam a madrinha Rita, matrona do ICEFLU, apenas como mãe, pois assim seria mais fácil respeitar uma mulher, num campo machista.

Sobre a liderança feminina nas comunidades daimistas, através da leitura dos textos de Cavnar (2011; 2014), Goulart (1996), Chaves (2003), Abreu (1984), Groisman (1991) e MacRae (1992), é possível observar que havia no ICEFLU, origem do CEFLURIS, uma divisão hierárquica e valorativa entre homens e mulheres, pendendo para a desvalorização delas¹⁰¹, então afastadas da liderança espiritual a partir da proibição, por um longo período efetiva, de que comandassem sessões espirituais e servissem a bebida ritual.

Além disso, era compulsória a obrigatoriedade do uso de cabelos longos e de saias e blusas de mangas compridas, herança da trajetória protestante da líder Rita Gregório, e que exprimia uma ideia de que o corpo feminino deveria ser coberto. Também havia tabus sobre a sexualidade feminina através da supervalorização da virgindade das mulheres e da castidade, que teve seu ápice na formação, por Sebastião Mota, de uma equipe de cura no Céu do Mapiá, composta por casais castos e por mulheres virgens, considerados mais próximos da pureza necessária para a realização dos rituais.

Como colocado por Assis (2017):

Com relação às posições de poder, a grande maioria dos comandantes de igreja do Santo Daime hoje são homens. Há exceções importantes, como a Madrinha Peregrina no Alto Santo, mas, em geral, a direção sempre está a cargo de uma figura masculina. O comando dos homens muitas vezes se dá a partir de uma perspectiva de casal, onde o homem é o comandante da ala masculina e a mulher é a comandante do batalhão feminino [...]. Mesmo nas igrejas comandadas por um casal, nota-se que às mulheres em geral é reservado somente o comando do batalhão feminino. Isso porque o modelo litúrgico do Daime é centralizador e personalista. Existe sempre um comandante geral dos trabalhos. E esse comandante geral dos trabalhos, via de regra, é o homem. Esse é o caso, por exemplo, da Colônia Cinco Mil e do Céu do Mar. Embora sejam dirigidas por um casal, e a ala feminina conte com ninguém menos que uma filha do Padrinho Sebastião (Maria das Neves na Cinco Mil e Nonata no Céu do Mar), fato que é um dos grandes responsáveis pela legitimidade atribuídas ao comando da igreja em questão, o dirigente geral dos trabalhos é o homem (Maurílio Reis e Paulo Roberto, respectivamente).

Algumas exceções notáveis são o caso da maior igreja daimista da Europa, Céu da Santa Maria, fundada e dirigida por uma mulher, Geraldine Fijneman, que faleceu em 2016 deixando como sucessora outra mulher, Liesbeth Van Dorsen, e a Santa Maria da Estrela Brilhante, centro fundado e comandado desde sua fundação por Noêmia, grupo este que, embora muito pequeno e de caráter familiar, já existe por quase 30 anos sob a mesma direção feminina. Há também o grupo daimista de Lumiar, da Baixinha, recém-falecida,

¹⁰¹ Sobre a visita dos líderes Fabio e Suzana ao Mapiá ao final dos anos 80, em período próximo à pesquisa de campo de Goulart, foi relatado por ambos o constrangimento gerado pelo tratamento rude para com Suzana, interpretado como resultado do fato de esta ser mulher. Diz-se que Sebastião Mota muito insistiu contra a violência doméstica que muitas de suas seguidoras sofriam, dado a um contexto regional violento e misógino.

que era a figura carismática mais destacada e matriarca de seu grupo. O Céu do Montreal, no Canadá, também foi fundado e comandado por uma mulher, Jessica Rochester. Nesse caso, como no de Noêmia e outros, há relatos de dificuldades e preconceitos vividos por essas comandantes em relação à irmandade daimista e à tradição masculinista da direção dos trabalhos. Há relatos de que Jessica Rochester, por exemplo, foi acusada de transgredir a direção doutrinária e encarada com hostilidade por sua postura “idiossincrática” à frente de sua igreja, o que certamente se relaciona com sua identidade de gênero. Esse ethos que coloca os homens na posição de comando é compartilhado por todo o espectro ayahuasqueiro de modo geral, desde os usos indígenas da ayahuasca até as redes neoxamânicas contemporâneas.

Um ponto novo citado por Assis foi a mediunidade, que no caso de líderes como Baixinha e daimistas consagradas como Maria Alice, Clara Iura e Isabel Barsé (todas oriundas da expansão do Santo Daime), foi central para essas mulheres tornarem-se respeitadas pela irmandade daimista de modo geral. Como apontado por Assis, no ICEFLU, o trabalho com a mediunidade é uma função compartilhada por mulheres sendo, no caso do Céu do Mapiá, eminentemente feminino. O trabalho mediúnicamente está especialmente ligado à conexão entre o Daime e a Umbanda.

Suzana que, antes do Santo Daime, havia passado pela Umbanda, tem conexão com os trabalhos mediúnicos de incorporação. Porém, conforme Fabio foi em busca do desenvolvimento autônomo do Céu do Gamarra em relação ao campo ayahuasqueiro e, em especial, do ICEFLU, ele cortou os trabalhos mediúnicos e de incorporação do Santo Daime, pensando a religiosidade mediúnica na doutrina como uma mistura, uma impureza para o grupo. Além do fim das práticas de incorporação e dos rituais mediúnicos, destacam-se o encerramento do uso ritual de Santa Maria e a diminuição da proeminência de hinos de líderes do ICEFLU na comunidade.

Desde o início dos rituais de mulheres, em 2014, porém, as práticas mediúnicas voltaram a acontecer. Mas Suzana escolheu por manter essa questão a parte de Fabio, por considerar assunto das mulheres do Céu do Gamarra e de suas necessidades espirituais. Esse movimento destaca, novamente, a relação entre a mediunidade e a incorporação com o universo de práticas religiosas das mulheres.

É interessante considerar que, no Brasil, as religiões de matriz africana profundamente marcadas pela mediunidade, têm como líderes, majoritariamente, mulheres e também homens homossexuais. Nunes Pereira (1979) e Sergio Ferreti (2009) inclusive demonstraram que todas as lideranças do Tambor de Mina, presente em São Luís (MA), eram mulheres, “não sendo permitido aos homens submeter-se ao processo iniciático que torna o adepto preparado para receber as divindades em estado de transe” (CORDOVIL, 2016, p. 122).

Na década de 1930, a antropóloga norte-americana Ruth Landes realizou pesquisa de campo em Salvador e com base nesta pesquisa publicou um polêmico artigo onde afirma a existência de um matriarcado nos terreiros de candomblé nagô em Salvador, por serem em grande parte liderados por mulheres, que possuem total autonomia na administração dos templos (Landes, 1940). A autora também observou o surgimento de uma outra vertente de culto, os candomblés de caboclos, onde os homens podiam entrar em transe com as divindades e assumir a liderança dos cultos. Esses homens sacerdotes possuíam comportamentos homossexuais. Para a autora, a religião foi o espaço encontrado por esses homens onde sua orientação sexual poderia ser bem aceita. (CORDOVIL, 2016, p. 122)

Nesse sentido é possível observar um ponto de resistência feminina, no Santo Daime, pela existência e a liberdade de sua prática religiosa, mesmo que restrita pelos limites da moldura do essencialismo binário de gênero. As vemos na valorização do canto, no trabalho mediúnico e ainda nos momentos rituais entre as mulheres – como a colheita e os rituais ou encontros de mulheres.

Nos depoimentos, muitas das interlocutoras contaram como o Santo Daime e a entrada na comunidade religiosa as apoiou em questões de autoestima e na superação de relacionamentos abusivos, processos catalisados pelas experiências extáticas e imagéticas causadas pelo sacramento e pelos rituais. Eles fortalecem um sentimento de união e apoio mútuo, importante para a superação de traumas. E os depoimentos de Suzana também carregam uma consciência sobre a inferiorização das mulheres e estratégias para a visibilidade delas. Por isso que acabam se submetendo a um contexto com tantos interditos sobre mulheres, pelos pontos de abertura.

Algumas interlocutoras, que frequentam a comunidade há mais anos, também observaram transformações na comunidade que tornaram a voz das participantes mulheres mais visíveis. Joana, por exemplo, citou o impacto que teve os anos que Alice trabalhou como tesoureira da comunidade, trazendo à tona uma participação feminina sobre um assunto que ela sentia que antes elas possuíam menos voz sobre.

Essas questões não são estritas ao universo do Santo Daime. Elas foram observadas, por exemplo, entre mulheres pentecostais e católicas (Bandini; Moraes Silva, 2012; Machado, 2005; Rosado-Nunes, 2008). Acredito que um próximo passo seria possível apenas com a reflexão sobre os discursos cosmológicos, tornando possível a existência de homens e mulheres além da genealogia essencialista do gênero e de seus efeitos.

6 CASAMENTO E MATERNIDADE

*“Deus, origem da dualidade
Que se une para procriação”*

(Fabio Pedalino, 2014)

Neste capítulo de encerramento fecho algumas reflexões levantadas pela tese observando a centralidade do casamento e da maternidade no Céu do Gamarra, que traz consigo a valorização da família nuclear, heterossexual e reprodutiva. Isso torna necessário pontuar os limites e os modos da prática religiosa homoafetiva, transexual e não binária.

6.1 A relação entre mulher e maternidade

No Céu do Gamarra as daimistas responsabilizam-se (e são responsabilizadas) pelo doméstico. Cuidam da família, dos serviços domésticos e da educação das crianças, trabalhos interpretados como predisposições naturais delas. São aspectos da Mãe e das mães. A realização da feminilidade está então ligada à prática da maternidade e, conseqüentemente, da vida doméstica. A geração é tão destacada, que há uma brecha para que ela seja realizada – por aquelas que não podem ser mães – mesmo que simbolicamente¹⁰².

Poucas são as mulheres do Céu do Gamarra que não são mães. Mais especificamente, apenas cinco das vinte e duas fardadas ativas da comunidade. Patrícia, que não é mãe, apontou em seu depoimento o sonho da maternidade para sua realização pessoal. Já Samira, colocou como é necessária essa experiencia para que, efetivamente, se seja mulher:

[A]cho que não é uma regra mulher ser mãe. Ela pode se casar, adotar um filho, como não ter nada [...]. [S]ó que ao mesmo tempo eu acho lindo. Pra minha vida é isso: um relacionamento, família e filhos. Se eu não tiver realmente vai ficar faltando alguma coisa e vou ter que voltar outra vida pra ter. Eu não vou me sentir completa. Então pra mim Patrícia isso é maravilhoso, eu não vejo outro caminho que não seja ser mãe, pra mim... Ser mulher é ser mãe [...]. Na doutrina eu penso muito nisso, porque a família, as bases da doutrina... Eu vejo que é uma coisa linda, uma coisa até de sonhador... imaginando meus filhos crescendo ali no meio, né? Tornando-se daimistas... E eu cuidando dos meus filhos... (Depoimento de Patrícia)¹⁰³.

¹⁰² Nesse sentido as mulheres devem buscar a atividade criativa seja na gestação, seja na criação de projetos profissionais ou pessoais.

¹⁰³ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

Olha Camis, embora eu saiba que tem muitas mulheres que optam por não terem filhos, o que acho muito legal também essa coisa do livre arbítrio, de cada um fazer suas escolhas, eu acho que **a gente é mulher pra ser mãe**. Eu acredito muito nisso. A natureza já é assim. Acho que ser mãe faz muito bem pra mulher, pra gente entender esse lado do sagrado feminino. Acho que a maternidade fez muito bem pra mim. Acho que eu era uma pessoa muito insegura, muito... e agora eu me sinto, acho que depois que você é mãe, te dá uma força interna de você nunca desistir, que tem aquelas pessoas que dependem inteiramente de você para existirem, então acho que dá uma coisa do altruísmo que eu acho muito bonita, que acho legal, que me fortaleceu como pessoa, como mulher. (Depoimento de Samira)¹⁰⁴.

A maternidade abre, segundo os depoimentos e a pesquisa de campo, o contato com o significado mais profundo da maternidade sagrada de Maria: o amor incondicional. Ele fala da dedicação e do sacrifício da mulher à vida do outro, a partir do filho. Através dele, ela suporta as dificuldades e dores da maternidade (desde a gestação, o parto e o puerpério, à própria tarefa de criação dos filhos) e da vida como mulher. Também é a partir dele que elas aprendem a sofrer pacientemente.

Na pesquisa de Chaves (2003), realizada nos anos 2000 no Céu do Mar, a autora observou que o conceito de sofrimento abrangia, inclusive, a necessidade de aceitação da traição – dita enquanto algo do caráter incontrolável do instinto masculino e que deveria ser perdoado – e da submissão às vontades e decisões do cônjuge. A noção de provação se estabelecia nos casamentos através da ideia de aceitação do sofrimento feminino para a paz e a harmonização do lar. Tais dinâmicas vinham, justamente, de uma interpretação sobre o significado da essência virginal, materna, humilde e doadora de Maria que, nesses casos, longe do acalento, aprofundava violências e abuso.

O conceito do sofrimento mariano tem suas origens além do Santo Daime. Especialmente focado no sofrimento de Maria na paixão de seu filho Jesus Cristo, ele se desenvolve como um modelo para a feminilidade (Lemos, 2006). Ele é um tema caro aos hinários daimistas, junto à ideia de provação. Sofrer com paciência como Maria sofreu ao ver seu filho crucificado, e ainda sofre vendo seus filhos em um mundo pecador, é uma guia moral na prática daimista.

Considerando a maternidade uma predisposição natural das mulheres elas acabam se tornando agentes preferencias nos cuidados humanos e domésticos da comunidade mesmo antes do casamento e da maternidade. São elas que tomam a frente no cuidado do espaço religioso – no

¹⁰⁴ Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

sentido da decoração e das faxinas, aos homens cabendo os serviços de infraestrutura –, da alimentação, das festividades e da educação das crianças.

A divisão do trabalho durante o feito, descrito no capítulo 5, é uma exacerbação desse discurso. Embora a efetividade do serviço doméstico demande aprendizado e dedicação, considera-se que mulheres são mais capazes de apreendê-los do que os homens. Aos homens haveria uma facilidade natural para a provisão e o trabalho bruto, por isso eles se dedicariam aos cuidados de infraestrutura e ao cozimento do sacramento.

Nesta via há, no Céu do Gamarra, tanto interlocutoras que apoiam uma efetiva participação da mulher no âmbito profissional, como aquelas que valorizam sua participação na vida doméstica, tanto visando sua realização como donas de casa, como trabalhando menos que os cônjuges, considerados como provedores primários do núcleo familiar. Apresentou-se como hegemônico o discurso que a mulher provedora se masculiniza.

Não à toa, nas bases da configuração comunitária, estão as famílias nucleares heterossexuais. Mas seu valor e centralidade vai além do reflexo da devoção mariana e está também relacionada a elementos históricos da própria formação e expansão do culto, ainda no século XX.

Nos períodos iniciais do Santo Daime, tanto no Alto Santo, como no ICEFLU, a vida comunitária e a valorização do compadrio propiciaram uniões maritais apoiando um contexto no qual as condições materiais eram restritas. A importância da criação dos laços familiares, para a sobrevivência cabocla, colocou a família no centro do culto. Como mostrado no capítulo 3, Irineu inclusive celebrava casamentos. Padrinhos e madrinhas da expansão continuam realizando este sacramento.

Naquele período a responsabilidade social da mulher, no casamento, era do cuidado dos familiares e da casa¹⁰⁵. Segundo Torres; Rodrigues (2010) e Quaresma (2015), nas comunidades rurais amazônicas havia rígida restrição das mulheres ao universo do privado, no espaço doméstico. Posições públicas e de liderança eram estritamente masculinas, submetendo-se a eles mulheres e crianças:

Esse “esquema de autoridade doméstica”, que submete mulheres e crianças à autoridade masculina, especialmente na figura do pai, é reproduzido nas gerações sem questionamento, pois, segundo Heredia (1979), é visto como “uma espécie de modelo

¹⁰⁵ Na biografia de Irineu (Moreira; MacRae, 2011), os autores apontam como o líder Raimundo Irineu Serra, quando separado, buscou uma nova esposa para que esta cuidasse dele – de sua alimentação, casa e de suas roupas – e, por fim, casou-se com Peregrina Gomes.

natural” de organização familiar na sociedade, que assim perpetua a divisão sexual do trabalho no mundo rural. As mulheres não se reconhecem nem são reconhecidas como trabalhadoras, pois essa divisão invisibiliza o trabalho feminino nas atividades produtivas, sempre considerado como uma “ajuda” ao trabalho do homem na roça, além de não reconhecer o trabalho doméstico, que permite a reprodução da força de trabalho familiar, principal característica da agricultura familiar camponesa. (QUARESMA, 2015, p. 36)

No contexto do CEFLURIS, com a chegada do povo do Sul e a expansão do grupo para além da Amazônia e do Brasil, tais configurações se disseminaram como parte da doutrina daimista, entrando em conflito com o contexto urbano e industrializado, já marcado pela participação da mulher no mercado de trabalho. A partir das etnografias escritas sobre esse movimento, é possível observar que essas configurações foram, a princípio, absorvidas integralmente, sem atualizações, a partir de uma aura romantizada que via essa organização como mais natural e verdadeira, pois era assim que as comunidades que fundaram o Santo Daime se organizavam (Goulart, 1996¹⁰⁶; Chaves, 2003).

No trabalho de Chaves (2003), a autora coloca que, em um momento inicial, a organização social e as ideias da comunidade carioca, que foi seu estudo de caso, dialogavam com o debate da emancipação feminina, porém, após o retorno de seu comandante de uma longa estadia no Céu do Mapiá, foram inseridos modos ritualísticos e de organização social que espremiavam as devotas ao universo doméstico.

Observando os impactos da entrada da mulher no mercado de trabalho¹⁰⁷ na comunidade religiosa, ela encontrou interlocutoras que acreditavam na necessidade de deixarem a vida pública para os cuidados domésticos, mas que, entretanto, não podiam realizar esse movimento, fazendo-o de modo a entenderem suas profissões como um auxílio e buscando trabalharem menos horas que os cônjuges nos empregos formais¹⁰⁸.

Assim como no caso das comunidades rurais amazônicas, no qual a participação feminina no roçado era vista enquanto ajuda, a carreira profissional e a trajetória espiritual das devotas do Céu do Mar não era vista como vocação, mas como um auxílio à economia doméstica. A casa e os filhos continuavam como sua única responsabilidade e a divisão de tarefas com o marido também enquanto auxílio.

¹⁰⁶ Ver citações na página 76.

¹⁰⁷ Catalisada tanto pela abertura das oportunidades de emprego e de vocação como pela estrutura econômica que dificultava cada vez mais o arranjo em que homens proviam e mulheres cuidavam.

¹⁰⁸ Havia também mulheres que trabalhavam e sustentavam seus maridos que viviam unicamente para a comunidade religiosa.

Essa divisão entre **mulheres cuidadoras** e **homens provedores**, impactou na organização das comunidades religiosas pelo país e pelo mundo, ainda marcadas pela liderança masculina. Embora, como colocado por Assis (2017), muitas igrejas sejam comandadas por casais, cabe aos homens a posição diretiva mais alta. Inclusive o Céu do Mar e a Colônia Cinco Mil têm, nas mais altas posições, os maridos das filhas dos líderes Sebastião Mota e Rita Gregório, o que é significativo sobre o local das mulheres no campo daimista. Porém, desde Moreira (1992), observa-se um crescimento quantitativo de lideranças femininas.

6.2 Diversidade no campo ayahuasqueiro

Segundo a visita a fóruns virtuais do Santo Daime e o contato com outros pesquisadores do campo ayahuasqueiro, descobri que são poucos os espaços ocupados por homossexuais, transexuais e pessoas não binárias no âmbito da religião. Fora do contexto do Santo Daime, mas ainda relacionado ao universo das religiões ayahuasqueiras, foi inclusive publicado um documento oficial por mestres da União do Vegetal que conceberam a homossexualidade enquanto uma “prática indesejável”, contra “as leis do criador”:

O Centro Espírita Beneficente da União do Vegetal, como instituição religiosa, expressa suas opiniões [...] por meio deste documento, que reflete as opiniões da Junta Geral deste Centro. Como acreditamos em uma doutrina cristã de reencarnação, acreditamos na existência de um ser supremo que chamamos de Deus, Jesus, Luz Suprema, Amor, Justiça e Consciência Universal. Como temos fé na existência incontestável de Deus, nunca podemos concordar com a prática da homossexualidade, uma vez que ela vai contra a origem natural da existência humana; isto é, a relação entre homem e mulher que dá origem à geração. Discordamos do casamento de pessoas do mesmo sexo porque não queremos e não temos o direito de provocar a extinção da espécie humana que pertence somente a Deus. No entanto, queremos deixar claro que não temos poder para subjugar as pessoas que usam o livre-arbítrio como quiserem e, além disso, há pessoas de quem gostamos, e até mesmo membros da família, que fazem uso dessa prática indesejável; nem mesmo por causa disso podemos dizer que esta prática é correta, pois vai contra o trabalho do Criador. No entanto, essas pessoas podem se unir à União Vegetal enquanto trabalhamos para transformar um comportamento indesejável em nossa busca pela perfeição. Tampouco somos favoráveis a desculpas por tal comportamento, pois, sem dúvida, isso pode influenciar o caráter e o comportamento de nossa juventude.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Texto completo: “The Union of the Vegetable Beneficent Spiritist Center, as a religious institution, hereby expresses its views on the above subjects through this document, which reflects the opinions of the General Board of this Center. As we believe in a Christian doctrine of Reincarnation, we believe in the existence of a supreme being we call God, Jesus, Supreme Light, Love, Justice, and Universal Conscience. As we have faith in the incontestable existence of God, we can never agree with the practice of homosexuality as it goes against the natural origin of human existence; this is, the relationship between man and woman which gives origin to generation. We disagree with the marriage of persons of the same sex because we do not want and do not have the right to bring about the extinction of

Focado no do campo ayahuasqueiro, o trabalho – e experiência pessoal – de Cavnar (2014) traz a tona o debate sobre os espaços para a prática religiosa de pessoas homoafetivas, transexuais e não binárias. A autora descreveu sua experiência como filiada de uma igreja daimista em São Francisco, ligada ao ICEFLU, e em sua estadia na sede do grupo, o Céu do Mapiá, onde era hegemônico o discurso da homossexualidade enquanto uma degeneração. Como lésbica e como daimista, ela enfrentou uma crise que somente resolveu com a valorização subjetiva das experiências extáticas pessoais, em detrimento daquelas que colocavam sua sexualidade enquanto tabu.

Cheguei ao entendimento da importância da intenção, finalmente, e que a ayahuasca pode ser um portal para a Verdade, caso se saiba o que se está procurando. Eu aprecio a capacidade de discernimento que tenho durante os trabalhos, a purificação que sinto ao final de um longo ritual e o brilho positivo que me deixa ver as coisas sob uma luz nova, e também desfruto da camaradagem dos meus companheiros daimistas. Eu testemunhei o poder da ayahuasca contra o vício e em fornecer cura psicológica aos buscadores, e experimentei esses fenômenos em minha própria vida. Também me beneficieei da inspiração artística das belas visões que recebo durante os trabalhos. Muitos dos meus desenhos e pinturas são diretamente inspirados em minhas experiências com o Daime. Várias das idéias encontradas na doutrina cristã, expressas em máximas como “Ame seu irmão como a si mesmo” e “o reino dos céus está dentro de nós”, são dignas. Continua a ser gratificante para mim cantar sobre a beleza da floresta e do cosmos, e para louvar a luz que é a minha verdadeira natureza, e o meu apreço permanece para aqueles líderes que dirigem a igreja com responsabilidade e o cuidado que eles tomam para preservar a espaço do ritual para que todos que comparecerem possam ter a chance de beber a ayahuasca e entender sua verdadeira natureza. (CAVNAR, 2014, p. 14)¹¹⁰

the human species which belongs only to God. However, we wish to make it clear that we do not have power to subjugate people who use their free will as they wish, and in addition, there are people who we like, and even family members, who make use of this undesirable practice; not even because of this can we say that this practice is correct as it goes against the work of the Creator. However, such people may join the Vegetal Union as we work in order to transform undesirable behaviour in our quest for perfection. Neither are we favourable to excuses for such behaviour, as without doubt, this may influence the character and behaviour of our youth.”

(Link: <http://forums.ayahuasca.com/viewtopic.php?f=46&t=24013> Acesso em fevereiro de 2019)

¹¹⁰ Tradução de: “I came to understand the importance of intention at last, and that ayahuasca can be a portal to the Truth, if one knows what one is looking for. I appreciate the capacity for insight I have during the works, the purification I feel at the end of a long ritual, and the positive afterglow that lets me see things in a fresh light, and I enjoy the camaraderie of my fellow Daimistas. I have witnessed ayahuasca’s power to fight addiction and provide psychological healing to seekers, and have experienced these phenomena in my own life. I have also benefitted by receiving artistic inspiration from the beautiful visions I perceive during work. Many of my drawings and paintings are directly inspired by my experiences with the Daime. Several of the ideas found in the Christian doctrine, expressed in maxims such as “Love your brother as yourself” and “the kingdom of heaven lies within,” are worthy of. It continues to be gratifying for me to sing about the beauty of the forest and the cosmos, and to praise the light that is my true nature, and my appreciation remains for those leaders who direct the church responsibly and the care they take to preserve the space of the ritual so that all who attend can have the chance to drink ayahuasca and understand their own true nature.” (CAVNAR, 2014, p. 14)

A experiência extática individual, que inclusive alimentava seu *self* e seu desejo, foi o que a manteve no culto. Tal movimento não foi único a ela e foi observado entre gays, lésbicas e transgêneros, interlocutores da sua pesquisa de mestrado (Cavnar, 2011). Mirações com figuras cristãs ou do Santo Daime (como Irineu e Sebastião Mota), solidificavam o *self* dessas pessoas enquanto LGBTQ+, ainda que em um contexto religioso homofóbico e transfóbico.

Existe algo de inexplicável no sacramento do Santo Daime, que vai além do que uma tese científica é capaz de expor ou analisar. Ele abre essas brechas para experiências e vidas divergentes dos ideais hegemônicos da comunidade religiosa. Das brechas brotam *insights* complexos e intensos, que muitas vezes desembocam num sentimento de completude e revelação. Mas como os discursos sobre o sexo e o gênero transpassam o campo religioso e têm suas garras justamente sobre uns, e não sobre outros, a experiência daqueles mais às margens, **nas comunidades na qual homoafetividade e a diversidade de gênero é tabu**, acaba restrita a uma clandestinidade, ao segredo.

Sobre isso, deve-se apontar que o trabalho de mestrado de Cavnar é escrito a partir da Califórnia, mais especificamente da cidade de São Francisco, reconhecida mundialmente como um epicentro da cultura e diversidade LGBTQ+¹¹¹. Embora seus interlocutores estejam num campo religioso conservador, eles vivem, fora dele, em um contexto social e histórico aberto à diversidade.

As comunidades religiosas dos Estados Unidos – como pude observar em campo – são mais abertas à diversidade de gênero e sexualidade. Observo que tanto pelo impacto dos movimentos sociais da segunda onda, como pela menor influência do catolicismo no país, se comparado ao Brasil. No segundo semestre de 2017 realizei um Estágio Sanduíche na Universidade da Flórida. Neste período, além de entrar em contato com a bibliografia estrangeira sobre o campo ayahuasqueiro, através do departamento de religião da universidade, fiz imersão de campo na *Church of the Holy Light of the Queen* da região Oeste dos EUA, na qual participei de um retiro espiritual de quatro dias.

O que mais se destacou em minha observação na CHLQ foi o fato da alta profissionalização das mulheres e sua independência econômica, não tendo eu encontrado nenhuma participante que fosse apenas do lar, como é mais comum tanto no caso do Céu do Gamarra como nas descrições de outras comunidades brasileiras amazônicas e não amazônicas.

¹¹¹ Também importante para outros movimentos sociais da segunda onda como o feminista e como o negro.

Também se destacou o fato de uma divisão sexual do trabalho estar mais diluída no grupo. Tanto homens como mulheres trabalhavam em infraestrutura, cuidados do espaço ritual e de confraternização e produção das refeições. A única exceção observada foi em um momento marcado por uma chuva forte durante o ritual do terceiro dia, em que apenas homens se levantaram para abaixarem os toldos da tenda, para evitar que os participantes se molhassem, não observei outras profundas separações envolvendo gênero.

Durante o retiro, conversei com os participantes sobre minha pesquisa, sobre a qual os eles se interessaram bastante. Citavam a existência de um machismo mais expressivo nas comunidades entendidas como “tradicionalistas do daimé” – incluindo o ICEFLU, uma das mais antigas – e de interdições sobre sexualidades não divergentes. Criticaram essa divisão citando o fato de haver uma madrinha americana que se concebe como gênero fluído e os impactos que isso gerou sobre a comunidade. Porém, isso é um discurso do grupo que tomei em uma observação curta da comunidade, bem mais curta que minha imersão de meses no Céu do Gamarra onde, ainda, eu já participava de rituais desde 2011.

Ao contrário do Brasil, proeminentemente católico, a América do Norte Anglófona é de maioria protestante, abrangendo o protestantismo histórico e o pentecostalismo. Isso transforma o contexto religioso do país que ainda, como uma salada de frutas cultural enriquecida pela imigração internacional, abarca devotos das grandes religiões mundiais e outras religiosidades menores, dos cinco continentes. Com isso, não há a proeminência da devoção mariana no país, como no caso do Brasil, e da figura de Maria como exemplo excepcional de mulher de forma tão arraigada.

6.2.1 Diversidade no Céu do Gamarra

No Céu do Gamarra a sagrada família é vista como a base moral para a vida cristã do daimista. Ela baseia cosmologicamente a valorização da família nuclear. Considera-se que através do matrimônio, feminino e masculino encontram equilíbrio. Sobre isso, os hinos dos líderes do Gamarra, que tem como temática o casamento, são relevantes:

Deus, silencioso Deus
Silenciosa voz
De todos corações

**Deus, domina todos sentimentos
E equilibra**

O homem e a mulher

**Deus, origem da dualidade
Que se une
Para procriação**

Deus, sinto prazer, sinto sofrer
Para amar
A quem me deste amar

**Sou teu Deus sagrado no teu casamento
Por Meu querer
Uno por Meu amor.** (Grifo nosso, PEDALINO, P., 2014, p. 113)

Este sacramento
Que levo em meu coração
**Do homem e a mulher
Unidos em uma só direção**

Quem me ensinou
Foi o amor de José e Maria
Lealdade sublime do amor
Na tristeza e na alegria

A verdade no casamento
Se consagra com todo primor
Pois Deus abençoa assim
Nos dando seu eterno amor

Dos filhos que Deus nos dá
Vamos fazendo a corrente
Da família unida no amor
De Jesus Cristo e São João. (Grifo nosso, PEDALINO, S., 2014, p. 8)

Retomando, a partir do casamento, o tema da divisão ritual em batalhões apresentada no capítulo anterior, é possível observar o impacto desse discurso sobre a sexualidade. Homens à direita e mulheres à esquerda divididos em batalhões menores: de homens e mulheres casados e de homens e mulheres solteiras. Embora no Alto Santo e no Céu do Mapiá haja ainda um batalhão das virgens, isso não ocorre no Céu do Gamarra. Como apontado por Suzana:

[A história do batalhão das virgens] veio do Alto Santo, da maneira como o mestre [Irineu] concebeu. Diz a história que tudo ele recebia dessa senhora [Virgem da Conceição], que ensinou pra ele a doutrina [...]. E eu acho que ele sentiu que a[s virgens] trabalhavam numa energia diferente da nossa [...]. Eu concordo plenamente, eu acho que existe sim uma energia diferente das virgens, uma diferença das moças, uma diferença das casadas. [A] gente tá num campo energético diferente [...]. A moça que já vive com, com um rapaz como se fosse casada, aí é como se fosse uma casada. Aquele contato diário com o homem, dormir na cama, aquela energia diária nos traz uma energia diferente, que uma moça não tem [...]. E a virgem tem outra energia totalmente. Ela ainda não conheceu a kundalíne [...], não tem a kundalíne girando em sua totalidade [...]. Ela não trabalha com a terra, ela

não trabalha com a carne ainda, ela ainda tá no meio do caminho ainda, né. (Suzana Pedalino)¹¹².

Na pesquisa de Chaves (2003), ela observou discursos que falam sobre uma contaminação da iniciação sexual feminina e de uma necessidade de manter moças virgens afastadas de mulheres não casadas e não virgens, sob o peso de as primeiras adoecerem. Tal não ocorre no Céu do Gamarra, apesar de se conceber diferenciações energéticas.

Observo que divisão dos batalhões está relacionada à valorização da distinção entre homens e mulheres e do casamento (heterossexual), que destaca o casamento heterossexual como prática hegemônica e visada. Para se tornar Mãe é necessário a união. Nela, a mulher alcançará o espaço dedicado a ela, dos cuidados e o homem a posição da provisão e da força.

Essa normativa tem seus impactos sobre a homoafetividade, pois como um casamento, que seria o equilíbrio entre o homem e a mulher, se efetivaria entre pessoas do mesmo sexo? Para muitos dos interlocutores de campo, embora a presença feminina no culto não seja vista como difícil – já que ele é uma doutrina considerada feminina e feminista, como vimos nos capítulos anteriores – ela o poderia ser para devotos homoafetivos. “Aí realmente eu acho que fica difícil”, foi uma fala comum.

A reflexão de Gayle Rubin (2003) é um apoio para o avançar a análise sobre essa questão:

Sociedades ocidentais modernas avaliam os atos sexuais de acordo com um sistema hierárquico de valores sexuais. Heterossexuais maritais e reprodutivos estão sozinhos no topo da pirâmide erótica. Clamando um pouco abaixo se encontram heterossexuais monogâmicos não casados em relação conjugal, seguidos pela maioria dos heterossexuais. O sexo solitário flutua ambigualmente [...] Casais lésbicos e gays estáveis, de longa duração, estão no limite da respeitabilidade, mas sapatões de bar e homens gays promíscuos estão pairando um pouco acima do limite daqueles grupos que estão na base da pirâmide. As castas sexuais mais desprezadas correntemente incluem transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabalhadores do sexo como as prostitutas e modelos pornográficos, e abaixo de todos, aqueles cujo erotismo transgride as fronteiras geracionais. **Indivíduos cujo comportamento está no topo desta hierarquia são recompensados com saúde mental certificada, respeitabilidade, legalidade, mobilidade social e física, suporte institucional e benefícios materiais.** Na medida em que os comportamentos sexuais ou ocupações se movem para baixo da escala, os indivíduos que as praticam são sujeitos a presunções de doença mental, má reputação, criminalidade, mobilidade social e física restrita, perda de suporte institucional e sanções econômicas. (Grifo nosso, RUBIN, 2003, p. 13)

“Indivíduos cujo comportamento está no topo desta hierarquia são recompensados com saúde mental certificada, respeitabilidade, legalidade, mobilidade social e física, suporte

¹¹² Dados da entrevista. Pesquisa de campo no Céu do Gamarra.

institucional e benefícios materiais.” (Rubin, 2003, p. 13). Pois aponto nesta tese, desde o terceiro capítulo, como o “ser mulher” está diretamente relacionado ao sucesso terapêutico de uma encarnação, ao resgate e cura do feminino. Como apontado no presente capítulo isso tem a ver com a maternidade e com o casamento. Homens e mulheres saudáveis vivem em casamentos estáveis e reprodutivos.

A partir desse conceito, a recepção de homossexuais no Céu do Gamarra é respeitada com alguns limites. Encontrei nas sublinhas do campo, no discurso dos interlocutores, a ideia de que homossexuais seriam mais promíscuos e que isso deveria ser cuidado no decorrer da prática espiritual deles, deveria ser “curado”. Focando-se na promiscuidade e não no desejo em si, busca-se aceitar a homossexualidade que reflete a unidade heterossexual, monogâmica e reprodutiva. Cria-se uma limitada afinidade com a homossexualidade. Como já apontado na citação de RUBIN (2003, p. 14): “casais lésbicos e gays estáveis, de longa duração, estão no limite da respeitabilidade.”

A questão dos batalhões é interessante para se pensar esse tema. No ano de 2014 foi realizado no Espaço Lua Branca um retiro de mulheres guiado por um casal de lésbicas e que recebeu outros casais homoafetivos. O evento culminou na presença de algumas das participantes no ritual em celebração ao dia de Nossa Senhora Aparecida. Em determinado momento do trabalho, um casal de namoradas ficou de mãos dadas. Essa atitude foi rechaçada por alguns fardados e algumas fardadas da comunidade em conversas informais após o trabalho.

Os eventos do Espaço Lua Branca muito frequentemente recebe homossexuais e, por vezes, eles acabam se encontrando com membros da comunidade religiosa, seja em rituais, seja em eventos festivos. Em um desses eventos festivos, numa apresentação musical que aconteceu na fornalha, um casal de homens tomou a frente do palco para dançar. Isso gerou burburinhos negativos por muitas semanas a seguir, por parte de fardados e fardadas, que disseram que a “libertinagem” havia tomado lugar em um local sagrado e que “o Mestre não ia gostar nada disso”. Vale considerar que casais heterossexuais dançam e também se beijam em público nesses espaços.

Ouvi em campo diversas vezes o seguinte questionamento: “Mas não é estranho? Como que o casal [homoafetivo] vai bailar? No mesmo batalhão?”. A incongruência entre a cosmologia daimista e a homossexualidade é tão profunda que ela conflita com o próprio espaço físico dos rituais. A restrição é especialmente destacada quando se trata da participação de homens e mulheres transexuais. “Mas fará o trabalho na direita ou na esquerda?”, é o que questionam.

A partir de tudo o que foi trabalhado no texto até o momento, acredito que não haja nada mais radical para o Santo Daime que a simples existência de homens e mulheres transexuais. Eles vão além de uma simples inversão do mundo, eles atropelam as concepções cosmológicas, físicas e rituais do culto. Apresentando uma vez o trabalho desta tese, um dos ouvintes comentou: “o pessoal do Santo Daime entra em colapso com homem ou mulher trans porque não sabe onde colocar eles no salão”. E isso é fato. O salão, com toda a sua espacialidade ritual, deve ser o reflexo da “verdade” e a “verdade” sobre o gênero e o sexo tem lugar privilegiado nessa configuração.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Avalio o presente trabalho como um marco inicial, na sociologia da religião, para o estudo do Santo Daime a partir da temática de gênero, com impacto tanto nos estudos sobre o campo ayahuasqueiro quanto nas novas reflexões, que por meio dele vieram à tona, sobre o cenário religioso brasileiro no que tange a sua pequena, porém relevante, diversidade religiosa.

Considerando a catolicidade sincrética que marca as religiosidades brasileiras, o Santo Daime foi aqui observado em sua relação à gramática cristã, especialmente a partir da chave da devoção mariana que culminou, no CEFLURIS, na concepção da matrona do Santo Daime como expressão da natureza, gerando no caso específico da comunidade tomada no estudo de caso, na concepção de que Maria, o feminino e a natureza, são expressões unas de uma mesma natureza, hoje na liderança de um tempo ou era da Mãe.

A devoção à Maria no Santo Daime tem sua origem na aparição dela a Raimundo Irineu Serra, fundador da religião, nos anos 1920. Acredita-se que ela entregou a Irineu a missão de fundar essa doutrina para com ela “doutrinar o mundo inteiro”, sendo sua figura, intimamente relacionada à imagem da lua branca, foco de devoção nas diversas comunidades daimistas, seja do Alto Santo, seja do CEFLURIS.

No Céu do Gamarra, e através da aproximação entre Maria, natureza e o feminino, abriu-se uma brecha para a introdução, a partir de 2014, da cosmologia e da parafernália do sagrado feminino, movimento religioso do final do século XX. Com isso, foi absorvida e destacada a ideia de que por milênios a humanidade teria sofrido de uma opressão patriarcal e que, com a fundação do Santo Daime e a consequente instauração de um tempo da Mãe ou era da Mãe, foi aberta a oportunidade de superação dessa opressão, a partir da valorização de elementos compreendidos como essencialmente e naturalmente femininos, com destaque à maternidade, ao âmbito doméstico da vida e aos cuidados.

Com isso emerge uma ideia de que o Santo Daime é uma doutrina feminina e feminista, mas de um feminismo particular e crítico ao feminismo histórico ou da igualdade, este que discute essencialismos de gênero, direitos reprodutivos e autonomia da mulher. Nesse sentido, o feminismo histórico é visto como reflexo de ideias de mulheres infelizes e como potencialmente destrutivo, por masculinizar as mulheres e se pautarem por um ódio aos homens.

No Santo Daime, características masculinas e femininas (que tem origem nas concepções de Deus Mãe e Deus Pai, como partículas criadoras do universo) ao mesmo tempo expressam e fortalecem a divisão ritual que separa homens e mulheres e que tem sua proeminência durante os feitos. Também o sacramento possui essa bipolaridade, com a folha representando o feminino e o cipó o masculino. Esses discursos sacralizados são performados no cotidiano da comunidade, com homens trabalhando mais em serviços de infraestrutura e as mulheres com o cuidado de crianças, refeições e celebrações festivas. Concebe-se assim performances de feminilidade e masculinidade.

Por esses pares em oposição e complementariedade, desenvolve-se uma proeminência da família nuclear, destacada pela valorização da sagrada família (Maria, José e Jesus Cristo). Com esse destaque, é fortalecido o ideal de casamento e reprodução, com aspectos heteronormativos, o que restringe uma participação libertária de homens e mulheres homossexuais.

No desenvolvimento histórico do Santo Daime, é possível observar como concepções como estas, que restringem as mulheres e LGBTQI+s, culminaram na restrição de mulheres, homossexuais, transexuais e não binários à cargos de liderança política e ritual nas comunidades daimistas, algo que vem sendo transformado muito lentamente.

A partir da presente pesquisa foi possível observar um aspecto conservador da religião do Santo Daime, no que tange a gênero e sexualidade. Embora o culto apresente-se como revolucionário, especialmente por conta de suas ambições ecológicas e pelo uso ritual de uma bebida psicoativa, ele se demonstra efetivamente como profundamente pautado em discursos construídos a partir de ideias tradicionais de gênero, que tanto remontam ao contexto histórico da sociedade brasileira, como ao próprio catolicismo, de onde a devoção mariana foi absorvida.

Considero que em um contexto de crescente onda conservadora, como observado nestes últimos anos da presente década (2010), é necessário pensar como esses discursos podem se apresentar em novos movimentos religiosos como o Santo Daime. Além disso, desde o final de 2018 emergiram inúmeros casos de assédio sexual em comunidades religiosas, sendo algumas delas ayahuasqueiras. Não considerando a bebida ritual como propiciadora desses casos, é importante pensar o quanto que o silenciamento de mulheres nas comunidades religiosas a partir de conceitos de docilidade e submissão, são capazes de engendrar relações de poder que aprofundar a quantidade de assédios tais quais os que foram denunciados.

A presente tese buscou abrir caminhos para a realização de pesquisas que se debrucem sobre gênero (e sexualidade) no Santo Daime, pela perspectiva sociológica.

REFERÊNCIAS

- ABREU, R. M. Daime Santa Maria: Uma Antropologia de Áudios e Imagens. **Comunicações do Iser**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 36-48, 1984.
- ADELMAN, M. **A voz e a escuta: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea**. São Paulo: Ed. Bluncher Acadêmico, 2009.
- ALMEIDA, A.; ASSIS, G. Visibilidade versus Opacidade: uma análise das matérias das Revistas *Época* e *Veja*. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 4, n., p. 1-83, 2013.
- ALVERGA, A. P. de. **O Evangelho Segundo Sebastião Mota**. Céu do Mapiá: CEFLURIS Editorial, 1998.
- AMARAL, L. Cultura religiosa errante: o que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. In: FAUSTINO, T et al. (Org.) **Religiões em movimento: O Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 295-310.
- ASSIS, G. L. **Encanto e desencanto: Um estudo sociológico sobre a inserção do Santo Daime no cenário religioso contemporâneo**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.
- _____. **A Religião of the Floresta: apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do SantoDaime e seu processo de diáspora**. 2017. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- ASSIS, G. L.; LABATE; B. C. A expansão e internacionalização do Santo Daime: uma religião ayahuasqueira brasileira no cenário religioso global. In: 38º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2014, Caxambu. **Anais eletrônicos**. Disponível em: < <http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/38-encontro-anual-da-anpocs/spg-1/spg11-1/9277-a-expansao-e-internacionalizacao-do-santo-daime-uma-religiao-ayahuasqueira-brasileira-cenario-religioso-global> >. Acesso em: 9 mar. 2019.
- BANDINI, C.; MORAES SILVA, M. A. Revelando o indizível na Oficina de Fuxico: uma experiência de pesquisa sobre gênero, religião e memória. **História Oral**, v. 2, n. 14, p. 255-284, jul-dez, 2011.
- BARRETO, J. N. R. **Gestar e parir: corpo e atenção à saúde no Daime**. 2016. Disponível em: < https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2016/09/Barreto_Parir_Saude_Daime_ABA_Joao-Pessoa_2016.pdf >. Acesso em: 9 de mar. 2019.

BENEDITO, C. de P. **Profissionalismo, gênero e subjetividades na justiça paulista**. 2013, Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

BALZER, C. Santo Daime na Alemanha: uma fruta proibida do Brasil no 'mercado das religiões'. In: LABATE, B.; ARAUJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2^a ed, 2004.

BECKER, Howard S. **Truques da Escrita: para começar e terminar teses, livros e artigos**. São Paulo: Editora Jorge Zahar, 2015,

BELIEZE, G. et al. Ecovilas brasileiras e indicadores de desenvolvimento sustentável do IBGE: Uma análise comparativa. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. XX, n. 1, p. 227-244, jan-mar. 2017.

BONI, V.; QUARESMA, S. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 68-80, jan-jul. 2005.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2003.

BRUMANA, F; MARTÍNEZ, Elda. **Marginália sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

BONELLI, M. G. Arlie Hochschild e a sociologia das emoções. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 22, p. 367-372, 2004.

CAMARGO, C. P. F. **Católicos, Protestantes e Espíritas**. Petrópolis, Vozes, 1973.

CAMINHA, P. **Examine a consciência: O acesso ao conhecimento na doutrina do Santo Daime**. 2016. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

CAMURÇA, M. A. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, p. 173-195, 2009.

_____. Catolicismo New Age numa comunidade Neo-esotérica: Institucionalidade monástica e aparição de uma Virgem cósmica e energética. **Caminhos**, Goiânia, v. 16, p. 98-112, 2018.

CAMURÇA, M. A.; CAMPANHA, V. de L. Da Ufologia ao Catolicismo New Age: O caso de Trigueirinho e a Ordem Graça Misericórdia. **Rever (PUC-SP)**, São Paulo v. 16, 2016.

CARVALHO, J. J. Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea”. In: BINGEMER, M. C. L. (Org.). **O Impacto da Modernidade sobre a Religião**. São Paulo, Loyola, 1992.

CAVINATI, S. **Amor Divino**. Baependi. Editora do CEFLUGG, 2016.

CAVNAR, C. **The effects of participation in ayahuasca rituals on gays' and lesbians' self perception**. 2011. Dissertação (Mestrado) - Kennedy University, Pleasant Hill, 2011.

_____. **Reflections On Spirituality, Gender, and Power in my Experience with Santo Daime**. 2014. Disponível em: < <http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/clancy-cavnar-gender-session-world-ayahuasca-conference-2014.pdf> >. Acesso em: 9 de mar. 2019.

CHAVES, L. **A mulher urbana no Santo Daime: Entre o modelo arcaico e o moderno de feminino**. 2003. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia de Comunidade e Ecologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

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

COUTO, F. de la R. C. Santo Daime: Rito da Ordem. In: LABATE, B. C.; ARAUJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Fapesp, Mercado das Letras, 2009.

CORDOVIL, D. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos "Círculos de Mulheres". **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 23, n. 2, 2015.

_____. Espiritualidades feministas: Relações de gênero e padrões de família entre adeptos da wicca e do candomblé no Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 110, p. 117-140, 2016.

CORREA, M. O sexo da dominação. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 54, p. 43-53, 1999.

CSORDAS, T. J. Imaginal Performance and Memory in Ritual Healing. In: LADERMAN, C.; ROSEMAN, M. (Orgs.). **The Performance of Healing**, NY: Routledge, 1996.

_____. A Handmaid's Tale: The Rhetoric of Personhood in American and Japanese Healing of Abortions. In: MORO, P. A. (Org.). **Magic, Witchcraft, and Religion: A Reader in the Anthropology of Religion**. New York: The McGraw-Hill Companies, 2012.

DA MATTA, R. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

DEL PRIORE, Mary. **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto/Ed. UNESP, 1997.

_____. **Esquecidos por Deus: Monstros no mundo europeu e íbero-americano (séculos XVI-XVIII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DIAS JUNIOR, W. **O império Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime**. 1992. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

DOMÉZI, M. C. Maria e as Mulheres. In: ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA (Org.). **Aparecida: 300 anos de fé e devoção**. Aparecida do Norte: v. 01, p. 235-251, 2017.

ECHAZÚ, A.; Carew, C. "Men," "shaman," and "ayahuasca" as overlapping clichés in the Peruvian vegetalismo. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (Orgs.). **The Expanding world Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation**. New York: Routledge, 2018.

DWIVEDI, O. P.; REID, L. Women and the Sacred Earth: Hindu and Christian Ecofeminist Perspectives. **Worldviews**, n. 11, 2007.

ELIADE, M. **Dicionário das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, 2005.

FERREIRA, C. **Santo Daime: história e simbolismo religioso**. 1996. Monografia – Departamento de História, Universidade de Campinas, Campinas: 1996.

_____. **O Vinho das Almas: xamanismo e cristianismo no Santo Daime**. 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

FIGLIARELLI, M. O lugar do Estado na questão das drogas: o paradigma proibicionista e as alternativas. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 92, p. 9-21, 2012.

FRÓES, Vera. **Santo Daime. Cultura Amazônica: História do Povo Juramidam**. Manaus: Suframa, 1986.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

_____. **Em defesa da sociedade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

FOUTIOU, E. The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. **Anthropology of Consciousness**, v. 27, n. 2, p. 151-179, 2016.

GALVÃO, E. **Santos e Visagens**, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GARCIA, Hernán. Reading Garcia: Wind in the Blood. In: WRIGHT, Robin (Org.). Religion, Medicine & Healing: contemporary perspectives. Material didático. Gainesville: University of Florida, 2017.

GEERTZ, Clifford. Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols. In: MORO, Pamela A. (Org.). **Magic, Witchcraft, and Religion: A Reader in the Anthropology of Religion**. New York: The McGraw-Hill Companies, 2012.

GOMES, A. **O Amor Divino**. Céu do Mapiá. Disponível em: <
<http://hinos.santodaime.org/acervo/finados/antonio-gomes> >. Acesso em: 9 mar. 2018.

GONÇALVES, I. C. de F. **Novas Religiões Mediúnicas: Santo Daime, Barquinha, UDV e Vale do Amanhecer**. São Paulo: Edições Terceira Via e Fonte Editorial, 2017.

GOULART, S. L. **As raízes culturais do Santo Daime**. 1996. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

_____. **Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca**. 2004. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Campinas, Campinas, 2004.

_____. Contrastes e Continuidades em uma Tradição Religiosa Amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. (Orgs.). **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. São Paulo: Fapesp, Mercado das Letras. 2005

_____. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. LABATE, B. C.; ARAUJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Fapesp, Mercado das Letras, 2009.

GROISMAN, A. "**Eu venho da floresta**": Ecletismo e práxis xamânica daimista no "**Céu do Mapiá**". 1991. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos: O quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUILHERME, G. **Sois Baliza**. Baependi: Editora do CEFLUGG, 2012.

GUIMARÃES, M. A '**lua branca**' de Seu Tupinambá e de mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda. 1992. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

HIRATA, H.; KERGOAT, D. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 37, 2007.

LA ROCQUE, L. F. **Santos e Xamãs**. 1989. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, UnB, 1989.

- JUNQUEIRA, M. G. P. **Movimento da vida no Vale do Gamarra, sul de Minas Gerais**. 2009, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- LABATE, Beatriz C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. São Paulo: Fapesp, Mercado das Letras, 2004.
- _____. A literatura sobre as religiões ayahuasqueiras. LABATE, B. C.; ARAUJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: FAPESP, Mercado das Letras, 2009.
- _____. **Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: diversificação e internacionalização do vegetalismo ayahuasqueiro peruano**. 2011. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Campinas, Campinas, 2011.
- LABATE, B. C. et al. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. São Paulo: Fapesp, Mercado das Letras, 2008.
- LABATE, B. C.; PACHECO, G. **Música brasileira de ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2009.
- LE MOS, C. T. Maternidade e devoções marianas: âncora na manutenção das desigualdades de gênero. In: SOUZA, S. D. (Org.) **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. São Paulo: Editora Metodista, 2006.
- LUNA, L. E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. LABATE, B. C.; ARAUJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: FAPESP, Mercado das Letras, 2009.
- LOBATO, S. Santos e sacramentos no cotidiano dos trabalhadores de Macapá (1948-1964). **Tempo**, Niterói, v. 21, p. 1-20, 2015.
- LÓPEZ-PAVILLARD, Santiago e DE LAS CASAS, Diego. Santo Daime in Spain: a Religion with a Psychoactive Sacrament. In: LABATE, B. C.; JUNGABERLE, H. (Orgs.). **The Internationalization of Ayahuasca**. Zurique: Lit Verlag, 2011.
- MACHADO, M. das D. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.
- MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ Cecília. Sincretismo e Trânsito Religioso: Comparando Carismáticos e Pentecostais. **Comunicações do Iser**, Rio de Janeiro, n. 45, ano 13, pp. 24-34, 1994.

- MACRAE, Edward. **Guiado pela lua – Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- _____. Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras. LABATE, B. C.; ARAUJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: FAPESP, Mercado das Letras, 2009.
- MALLORY, C. Ecofeminism and Forest Defense in Cascadia: Gender, Theory and Radical Activism. **Capitalism Nature Socialism**, n. 17, v. 1, 32-49, 2006.
- MARQUES, M. **O Mensageiro**. Baependi: Editora do CEFLUGG, 2014.
- MAUÉS, R. Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n.53, p. 259-274, 2005.
- MELO, A. G. **O Cruzeirinho**. Ribeirão Preto: Gráfica Rainha, 2006.
- MELO, R. G. **Lua Branca**. Baependi: Editora do CEFLUGG, 2012.
- MELO, S. M. **O Justiceiro**. Baependi: Editora do CEFLUGG, 2010.
- MAGNANI, G. **Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole**. São Paulo: Studio Nobel, 1999
- _____. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- MIGNAC, A. **Nova Aliança**. Baependi: Editora do CEFLUGG, 2014.
- MONTEIRO DA SILVA, C. O Palácio de Juramidam Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. 1983. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.
- MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e suas histórias**. Salvador: Editora ABESUP, 2011.
- NASCIMENTO, S. B. do. **No Brilho da Lua Branca**. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2005.
- NAVARRO, E. A. **Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil**. São Paulo: Global, 2013.
- OKAMOTO, L. da S. Marachimbé veio foi para apurar. Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime. 2004. Disponível em: < http://www.neip.info/downloads/t_lea2.pdf >.
Acesso em: 9 mar. 2019.
- OSÓRIO, A. Bruxas Modernas: um estudo sobre identidade feminina entre praticantes de *wicca*. **Campos**, v. 5, n. 2, 2004.

PACHECO, G.; LABATE, B. C. Matrizes Maranhenses do Santo Daime. LABATE, B. C.; ARAUJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: FAPESP, Mercado das Letras, 2009.

PEDALINO, C. **Presente do Beija-Flor**. Baependi: Editora do CEFLUGG, 2016.

_____. **Espaço Lua Branca: Apresentação**. Disponível em: < <https://www.espacoluabranca.com/apresentacao> >. Acesso em 10 mar. 2018.

PEDALINO, F. **Os Cinco Livros**. Baependi: Editora do CEFLUGG, 2014.

PEDALINO, S. **Império do Sol e Império da Lua** Baependi: Editora do CEFLUGG, 2015.

PEDRO, J. **O Menino Jesus**. Baependi: Editora do CEFLUGG, 2014.

PELÁEZ, M. **No mundo se cura tudo: Interpretações sobre a 'Cura Espiritual' no Santo Daime**. 1994. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

PELIKAN, J. **Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture**. New Haven: Imprensa da Universidade de Yale, 1996.

PEREIRA, J. **Seis de Janeiro**. Céu do Mapiá. Disponível em: <

<http://hinos.santodaime.org/acervo/finados/joao-pereira> >. Acesso em: 9 mar. 2018.

PINTO, M.; SOUZA, A. (2012). Fronteiras do sagrado entre a umbanda e a barquinha. In: PINTO, M et al. **Processos de territorialização e identidades sociais**. São Carlos, v. 2, pp. 97-106, EDUA. PIRES, A. et al. Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. **Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada**, v. 31, n. 1, 2010.

PISCITELLI, A. Recriando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, L. (Org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. **Textos Didáticos**, n. 48. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.

PRANDI, R. **Catolicismo e família: Transformação de uma Ideologia**. São Paulo: Brasiliense e Cebrap, 1975.

_____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.

QUARESMA, A. P. Mulheres e quintais florestais: A “ajuda invisível” aos olhos que garante a reprodução da agricultura familiar camponesa amazônica. In: HORA, K. et al. (Orgs.). **Coletânea sobre estudos rurais e gênero**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015.

RAGO, M. Feminizar é preciso: Por uma cultura filógena. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 58-66, 2001.

- REHEN, L. **Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime**. 2011. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- RIBEIRO, C. Entre o feminino imemorial e a recusa ao feminismo: debatendo pornografia feminista com “mulheres modernas”. **Revista Àskesis**. São Carlos, v. 4, n. 1, 2015.
- ROCHA, C. **O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)**. Judiaí: Paco Editorial, 2015.
- ROHDEN, F. **Feminismo do sagrado: o dilema 'igualdade/diferença' na perspectiva de teólogas católicas**. 2005. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- ROSADO-NUNES, M. Gênero e Religião. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, 2005.
- _____. Direitos, cidadania das mulheres e religião. In: **Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 67-81, 2008.
- ROSE, I. S. **Espiritualidade, terapia e cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime**. 2005. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- _____. Entre colinas verdes: Trabalhos espirituais, plantas e culinária. Reflexões sobre experiências de campo numa comunidade do Santo Daime. In: ONETTI, A. de L.; FLEISCHER, S. (Orgs.). **Entre saias justas e jogos de cintura: gênero e etnografia na antropologia brasileira recente**. Florianópolis: Editora Mulheres/EDUNISC, 2007
- RUBIN, G. *Pensando sobre sexo*. Mimeo, 2003.
- SALES, Lílian. As aparições de Nossa Senhora em Jacareí: continuidade e modelagem. **Ciencias Sociales y Religión**, v. 13, p. 67-92, 2011.
- SEIBEL, S. D.; TOSCANO, A. Conceitos básicos e classificação geral das substâncias psicoativas. In: _____ (Orgs.). **Dependência de Drogas**. São Paulo, Atheneu, 2001.
- SERRA, R. I. **O Cruzeiro**. Baependi: Editora do CEFLUGG, 2010.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. **Revista de Educação e Realidade**, Porto Alegre, vol. 16, 2006.
- _____. A invisibilidade da experiência. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História**. São Paulo, v.16, p. 297-325, 1998.

- SILVA, C. **O Palácio de Juramidam, Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. 1983. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.
- SOUZA, André Ricardo de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. **Contemporânea – Revista de sociologia da UFSCar**. São Carlos, v. 5, n.2, 2015.
- SORJ, Bila. O feminino como metáfora da natureza. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 0, n. 0, p. 143-150, 1992.
- STEIL, Carlos Alberto. As aparições marianas na história recente do catolicismo. In: MARIZ, C. et al. (Orgs.). **Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 19-36
- TORNQUIST, Carmen S. Armadilhas da Nova Era: Natureza e maternidade no ideário da humanização do parto. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 2, 2002.
- TORRES, I. C.; RODRIGUES, L. M. O Trabalho das mulheres no sistema produtivo da várzea amazônica. In: SCOTT, P. et al. (Orgs.). **Gênero e Geração em contextos rurais**. Santa Catarina: Editora Mulheres, 2010.
- TAYLOR, B. **The Encyclopedia of Religion and Nature**. London & New York: Continuum, 2010.
- TAYLOR, J. (2017). La Medicina: Ritual and Healing with Ayahuasca. Em R. Wright, Compilação de textos para a disciplina **Religion, Medicine & Healing: Contemporary perspectives**. Gainesville: University of Florida.
- WACQUANT, L. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- WEBER, M. **Economia e sociedade v.1**. Brasília: EdUNB, 1988.
- WRIGHT, R. M. Profetas do Pariká e Caapi. In: GOULART, S.; LABATE, B. (Orgs.). **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. Campinas: Fapesp, Mercado das Letras, 2005, pp. 83-115.

APÊNDICE A – Perfil demográfico das filiadas do Céu do Gamarra que foram entrevistadas

Quadro 1 - Dados das filiadas do Céu do Gamarra

Filiada	Profissão	Nascimento	Estado Civil	Ocupação do cônjuge	Ocupação dos pais
1. Alice	Produtora rural e coaching de saúde	09/09/1980 São Paulo/MG	Casada	Produtor rural	Pai: Sociólogo Mãe: Administradora
2. Caroline	Bióloga	29/03/1988 Itajubá/MG	Casada	Engenheiro de alimentos	Pai: Médico Mãe: Administradora
3. Daiana	Vendedora	09/01/1990 Caxambu/MG	Solteira	-	Pai: Comerciante Mãe: Artesã
4. Fabiola	Artesã	25/06/1991 Unaí/MG	União Estável	Produtor musical	Pai: Mãe:
5. Mirela	Estudante de música e produtora de biocosméticos	30/09/1990 Araraquara/SP	Solteira	-	Pai: Analista administrativo Mãe: Professora de ensino básico
6. Maria Flor	Antropóloga	26/08/1975 São Paulo/SP	Casada	Professor de biologia	Pai: Sociólogo Mãe: Socióloga
7. Maitê	Analista administrativa	13/09/1977 Mococa/SP	Casada	Advogado	Pai: Professor de biologia Mãe: Dona de casa
8. Marcia	Produtora audiovisual	20/01/1976 São Paulo / SP	União Estável	Gestor Público	Pai: Fiscal de tributos Mãe: Analista de trânsito
9. Patricia	Jornalista	08/07/1984 São José do Rio Preto/SP	Solteira	-	Pai: Comerciante Mãe: Esteticista
10. Samira	Psicopedagoga e produtora rural	27/09/1983 São Paulo/SP	União Estável	Produtor Rural	Pai: - Mãe: autônoma
11. Sandra	Autônoma	12/08/1988 São Carlos/SP Caxambu/MG	Solteira	-	Pai: Comerciante Mãe: Comerciante

12. Valeria	Professora de inglês e produtora rural	03/06/1974 Marília/SP	Casada	Professor de história e produtor rural	Pai: - Mãe: -
13. Viviane	Assistente Social	Três Pontas/MG	Casada	Professor de filosofia	Pai: Pedreiro Mãe: Serviçal escolar
14. Joana	Engenheira Florestal	24/06/1993 Caxambu/MG	Solteira	-	Pai: Veterinário Mãe: Secretária
Filiada	Ensino básico	Ensino universitário	Autodeclaração de cor ou raça	Filhos	Ano de fardamento
1. Alice	Privado	Economia - Unicamp (estadual)	Amarela	1 filha	2007
2. Caroline	Privado	Ciências Biológicas - UniSanta (privada)	Branca	1 filho	2008
3. Daiana	Privado	Em andamento - Letras - Uninter (privada)	Parda	1 filho	2015
4. Fabiola	-	Privado - Incompleto	-	1 filha	2016
5. Mirela	Público	Graduação em andamento em Educação Musical na UFSCar (federal)	Parda	-	2014
6. Maria Flor	Privado	Graduação em Ciências Sociais (Unicamp) - Estadual + Mestrado em Antropologia (PUC-SP) privada + Doutorado em andamento em Antropologia (PUC-SP) privada	Branca	2 filhos	1997
7. Maitê	Público	Superior incompleto - Administração - PUC Minas	Branca	1 filho	2011

8. Marcia	Público e particular	Imagem e Som - UFSCar (federal)	Amarela	-	2007
9. Patricia	Particular	Jornalismo - Faculdade Uni (privada)	Branca	-	2012
10. Samira	Particular	Normal Superior + Mestrado em psicopedagogia UNIS (privada)	Branca	2 filhos	2002
11. Sandra	Público e Particular	Letras - Pouso Alegre	Preta	-	2011
12. Valéria	-	-	Branca	3 filhos	-
13. Viviane	Público	Assistência Social - UNILAGO (privada)	Parda	2 filhos	2016
14. Joana	Particular	Engenharia Florestal - USP (estadual)	Branca	1 filho	2011

Fonte: Arquivo de campo

APENCIDE B – As filiadas do Céu do Gamarra

Alice, 38 anos, formada bacharel em economia pela Unicamp em 2005, é atualmente *coach* de saúde e alimentação e produtora agrícola. Seu pai é professor e sociólogo e sua mãe administradora. Está casada desde 2007, tem uma filha de 11 anos de idade e tanto o marido como a filha são fardados. Conheceu o Santo Daime em 2003, o Céu do Gamarra em 2004 e fardou-se em 2006.

O grande chamativo do Santo Daime, para ela, foi a centralidade da natureza em seus ritos. Não tendo formação religiosa quando criança, empreitou desde a adolescência uma busca religiosa, passando pelo catolicismo, pelas igrejas protestantes, pelo budismo, dentre outras. Logo antes de conhecer o Santo Daime, passou pela Wicca, o que rememora com maior atenção justamente pelo contato que essa religião tem com a natureza. Segundo seu depoimento:

Nesse meu caminho de busca, de interpretar várias religiões diferentes, doutrinas diferentes, eu cheguei, eu lembro que um pouco antes de conhecer o Santo Daime, [n]a Wicca [que] fazia muito sentido pra mim. Eu não tinha tido educação religiosa, então abstrações eram muito desafiadoras para mim (...), mas **eu conseguia saber que eu me sentia bem de andar descalça na terra, de tomar chuva, de tomar banho de rio, então eu me identifiquei nesse contato com a natureza**, de me sentir realmente energizada depois de tomar sol, tomar chuva, no meu estado de espírito. **Aí me identifiquei com a Wicca, que trabalha com elementos da natureza e eu gostava muito e essa história de fitoterápicos, das plantas poderem curar e (...) terem poder e o ar e a qualidade da água.** Isso pra mim fazia sentido. (Depoimento de Alice)

No Santo Daime ela sente a continuidade de uma conexão com a natureza, a qual é exacerbada pela figura da Virgem Maria, arquétipo da natureza, essência da floresta e um modelo do feminino:

Pra mim a Rainha da Floresta é a grande mãe, é a provedora, é o que muitos chamam de mãe natureza. Então tem terra pra gente plantar e [a] água que a gente bebe, e a gente precisa tanto da comida plantada na terra como da água dos rios e da do mar. Então eu vejo a rainha da floresta [como] essa **provedora** (...). Como a Rainha da Floresta, a natureza tem **ciclos** [e] faz sentido pra mim ver o relacionamento do feminino com isso. [N]o cerrado, não sei se alguma vez você foi (...), mas isso acontece literalmente assim (...): tem as plantas que são auto inflamáveis, chega a uma certa temperatura e umidade do ar [que] elas pegam fogo sozinhas e ai depois que elas queimam [e quando] volta a chuva, elas rebrotam e renascem. **[P]ra mim essa é uma imagem muito bonita, a beleza, modelo do feminino o que eu entendo.** (Depoimento de Alice)

Destacam-se no depoimento de Alice a relação que ela faz entre Maria e a Mãe Terra; a relação entre espiritualidade e presenciar a natureza. Maria caracteriza-se como *provedora* e como algo que tem *ciclos*, assim como a natureza.

Caroline, 30 anos, formada bacharel em biologia marinha pela Unisanta em Santos/SP, atualmente trabalha na administração de uma clínica hospitalar. Seu pai é médico e a mãe é administradora. Está casada desde 2014 com um homem também fardado do Céu do Gamarra e tem um filho recém-nascido. Conheceu o Céu do Gamarra em 2006, através de professores seus fardados do Céu do Gamarra, que davam aulas em sua cidade, São Lourenço/MG. Em 2008, enquanto estudava biologia marinha em Santos, fardou-se.

Antes de participar de participar do ritual em um ponto do Gamarra que existia em São Lourenço, já havia tomado daime em outro local, na mesma cidade, de nome Mato Dentro. Em seu depoimento conta que sua educação religiosa foi espírita:

(Quando eu era pequena, quando a gente mudou pra São Lourenço, [eu e minhas irmãs] queríamos fazer catecismo, catequese. Na época que eu era criança (...) todo mundo da escolinha fazia. [M]inha mãe (...) já trabalhava no centro espírita, auxiliava na mesa, trabalhava na biblioteca espírita (...) e o padre não deixou [a gente fazer catecismo] porque a minha mãe não era católica, porque minha mãe era espírita. E uma amiga dela quis dar curso escondido pra gente de catecismo, mas minha mãe não aceitou, aí a gente foi obrigada a ir para o centro espírita... Desde criança. E ela sempre falou que depois que a gente crescesse cada um tomava o rumo que quisesse, mas que sem uma base a gente nunca ia ficar... Então a gente ia obrigada, pititica, a ir para o centro espírita. (Depoimento de Caroline)

Sobre seu interesse em participar de uma sessão do Santo Daime, Carolina coloca que foi um chamado que sentiu dentro de seu coração, ao ouvir os hinos daimistas que sua irmã colocava para tocar em sua casa. Para participar do primeiro ritual, porém, teve que superar o medo que tinha de substâncias psicoativas:

Na verdade, muita gente vai atrás do daime porque gosta (...) de alteração de consciência. [Mas] eu não, [eu] morria de medo. Mas Camis, ao mesmo tempo tinha um negócio em mim que falava o contrário... eu já escutava os hinos, que a minha irmã já estava frequentando um pouquinho mais e botava pra tocar (...) e aquele negócio mexia comigo assim. Eu falava: “gente não é possível, eu tenho medo”. E aquele negócio por dentro falando que eu não tinha que ter medo. Até que um dia que eu criei coragem e fui, mesmo morrendo de medo de ficar doida. Aí eu fui. “Não... Pra Deus não tem que ter medo!”. Aí foi quando eu criei coragem e fui tomar pela primeira vez o daime. (Depoimento de Caroline)

Tendo sido bailarina por muitos anos, sentiu uma conexão imediata com o Santo Daime por sua disciplina e rigidez litúrgica e também acabou se encantando pela musicalidade da religião.

Especificamente sobre sua visão de Maria e como a relaciona com o feminino:

Como que eu descobri a [Virgem Maria] (...)? [P]rimeiro foi pelos hinos, [que falam] muito de Nossa Senhora. Cheguei a falar “Nossa! Eu não conheço Nossa Senhora!”. Comecei a ver a importância dela e a começar a entender os hinos, entender e sentir o amor de Nossa Senhora, aquele **amparo**, de você saber que tem a Nossa Senhora pela gente. [O]s hinos falam muito de Nossa Senhora, foi quando eu comecei a abrir o olho (...). [E] de consagra[ndo] o daime consegui sentir Nossa Senhora, o amor verdadeiro, como é essência de como é o amor. [E]u tenho ela como meu exemplo na minha vida. **Exemplo da mulher que ela foi, da força feminina** dela, de tudo o que ela aguentou, dela como companheira de José, e principalmente dela como fé, de aceitar sem, né? De chegar um anjo e falar e ela aceitar...

(...) Que todo mundo tem aquilo... Tinha, porque hoje em dia não tem mais, de mulher como frágil, e Maria foi totalmente oposto naquela época já. [A] força desde aguentar sozinha a parada até antes de José assumir Jesus como filho (...) de seguir com Jesus (...) e ver o filho dela ser crucificado. Ela tinha uma força muito grande. (Depoimento de Caroline)

Caroline relaciona Maria ao amparo e à força, por ter suportado a paixão de seu filho Jesus. Ela também a relacionará a um modelo de esposa e mãe, o qual é inicialmente mencionado nesse trecho e o que aprofundaremos no capítulo a seguir.

Fabíola, 28 anos, tem curso superior incompleto em Psicologia, e é atualmente do lar. Mora com o companheiro, também fardado, desde 2016, e com ele tem uma filha de dois anos. Conheceu primeiramente a ayahuasca em institutos xamânicos de Brasília onde participava de rituais da Pachamama e chegou no Céu do Gamarra em 2015, onde é fardada desde 2016.

Seus pais são católicos praticantes e ela chegou mesmo a ser professora de catequese quando mais nova. Sente que o Santo Daime trouxe um aprofundamento de sua relação com figuras católicas, o que foi o maior chamativo da religião para sua conversão:

Eu sempre tive uma crença muito forte, uma fé muito forte. Mas o Daime (...) te mostra o verdadeiro sentido de tudo, o verdadeiro valor dos santos, [o] verdadeiro valor dos ensinamentos de Cristo (...). [Q]uando eu era católica, eu não seguia tão à risca tudo, até porque (...) quando você não tem essa percepção do valor de tudo (...) você meio que esquece dos (...) companheiros de cristo, das outras pessoas que também foram importantes. Agora, com o daime, eu vejo mais sentido em tudo, todas as outras datas... [A]té o natal, eu vejo muito mais sentido (nele) porque ele te deixa assim cheio, fazer parte disso assim. (Depoimento de Fabíola)

Antes de encontrar a ayahuasca, Fabíola ainda passou pela Umbanda, o que sentiu ter sido um importante passo antes da conversão e onde, inclusive, sentiu a relação com os elementos da natureza:

[A]ntes de vir [para] o daime, quando eu saí do catolicismo, eu fui pra Umbanda. Então eu fui um pouco preparada pra algumas coisas na Umbanda. Eu fui uma vez num centro de Umbanda, eu conversei com uma entidade, dei um passe, tomei um passe, e tudo mais. Aí eu senti vontade de ir novamente. Ai na terceira vez que eu fui, eu incorporei sentada num banco, esperando a minha ficha ser chamada. E isso me fez vontade de ir lá, voltar. O (...) que eu senti naquele momento, quando eu incorporei (...) é basicamente o que eu sinto quando eu tomo o daime, na minha sensibilidade. Às vezes lá, a gente perde até um pouco o controle do corpo, porque ele te leva lá, quando desce um espírito, você abaixa e tudo mais, ele te leva pra essa posição. Mas no daime, essa sensibilidade, eu não preciso incorporar pra ser tão sensível a tudo. Então, **a umbanda já tinha me mostrado um pouco mais sobre os elementos, água, fogo ar**, a importância de cada um, é, o que cada um pode fazer, é, pra mudar no nosso organismo, as doenças, o cultivo de cada doença. Na umbanda a gente trabalha bastante isso também. Mas no Daime ele te mostra com bem mais clareza. Na Umbanda, por exemplo, eu chegar nesse nível, teria que ser uma médium de muitos anos, de, lá dentro, pra conseguir (...). O daime ele é como se fosse um atalho, então um caminho que deixo fácil, mais fácil as coisas. E hoje, eu falo que a minha vida com o daime ficou bem mais fácil mesmo, porque você consegue perceber mais o sentido das coisas e o porquê que as coisas acontecem, porque que cada coisinha assim, porque uma pessoa te diz uma coisa, porque que uma coisa deu errado, porque que uma coisa deu certo, então, principalmente quando as coisas dão errado. Te conforta saber um motivo, se não for pra ser agora, calam, espera. Daqui a pouco você vai entender o porquê está acontecendo. (Depoimento de Fabíola)

É comum que o Daime seja entendido como um catalizador da experiência religiosa e mesmo terapêutica. Alguns *insights* dentro dos rituais são interpretados como uma terapia de 10 anos comprimida num espaço de horas ou como uma prática longa de meditação suprimida em um espaço mais curto.

Sobre como Maria se apresenta para Fernanda:

A Virgem da Conceição é a força sutil, como o hino da madrinha, que pra mim é o que mais explica, **Maria mãe de Jesus, Maria nossa mãe acolhedora, Maria fosse viva aqui na terra, Maria que me ensina a ser mulher**. É isso. Porque, é a Maria, **Jesus teve toda trajetória, sofreu muito, mas a mãe, ela sofre junto ou até mais, por ver tudo isso, e, eu canceriana, né, esse lado maternal forte, me faz me identificar muito com a mãe que sofre, quando ver o filho chorar, quando ver as coisas não darem certo. Esse lado maternal, de mãe, que cuida, que apoia, é um, que mais me deixa próxima**. (Depoimento de Fabíola)

Assim como Caroline, Fabíola destaca a questão do sofrimento mariano, mas ainda adiciona a centralidade da maternidade para a exposição de quem é Maria. Como é ela quem ensina a ser mulher, essas são qualidades femininas.

Maitê, 41 anos, tem superior incompleto em Relações Públicas, e atualmente trabalha na seção administrativa de uma distribuidora de café. Seu pai era biólogo e sua mãe é do lar. É casada com um homem também fardado e tem um filho recém-nascido. Conheceu o Santo Daime no Céu do Gamarra em 2009 e fardou-se em 2011. Atualmente é comandante do ponto Céu do Cruzeiro de Luz em Varginha.

Como Alice, descreve sua relação com a espiritualidade como uma busca para o preenchimento de um vazio, o que aconteceu no encontro com o Santo Daime:

Eu sempre fui crente a Deus e quando eu era (...) criança eu ia a missa no domingo, mas não era uma coisa que me preenchia, eu sentia um vácuo com relação a religião, achava que faltava alguma coisa, mas sempre fui crente em Deus, na Virgem Maria, mas sempre cresci sentindo essa falta (...). [Q]uando eu era adolescente eu não ligava muito pra religião, e como minha família também não ligava, não falava sobre... então eu não ligava. Ai depois que eu fui a busca, eu fui a procura do kardecismo que eu também gostava muito, mas que continuou não me preenchendo. Aí eu comecei a estudar... estudar Umbanda... aí uma vez ou outra ouvi falar do Santo Daime e comecei a pesquisar... e aí chegou a hora certa de encontrar. (Depoimento de Maitê)

Assim como Caroline, Maitê teve dificuldades em sua relação com o sacramento psicoativo. Primeiramente por conta dos remédios que tomava para o tratamento de epilepsia e, posteriormente, por ser bastante sensível para os efeitos do sacramento. Hoje em dia Maitê toma uma dose menor do daime, em relação ao que as outras mulheres tomam, para assegurar seu bem-estar durante os rituais.

Eu tinha medo mesmo sem tomar daime, [porque quando eu] estava trabalhando eu [podia sentir] uma presença... passei um tempo achando que eu fiquei maluca. Enfrentei tudo sozinha, foi uma crise que eu tive assim. Mas eu não queria largar o daime porque ele tinha me preenchido. [N]o daime eu encontrei tudo que eu procurei (...). Encontrei as pessoas que levam o estilo de vida que eu sempre quis levar (...). No daime eu aprendi a me valorizar, a falar não, que eu não sabia falar não, achava que não podia falar não, a impor limites nos outros quanto a mim, limitar... Encontrei tudo isso no daime (...). (Depoimento de Maitê)

Sobre sua responsabilidade como comandante do Céu do Cruzeiro de Luz:

Quando comecei a tomar daime, cheguei no Cruzeiro de Luz, logo no início eu senti que eu ia ter uma responsabilidade por aquele lugar uma hora, mas eu nunca liguei pra isso, mas eu senti... Eu senti a responsabilidade me chamando. Mas eu nunca tinha parado pra pensar. Aí o fardamento veio de um jeito bem natural, que daí comecei a fazer todos os trabalhos... Nunca faltei em trabalho aqui, desde que comecei a tomar daime, duas vezes só que precisei faltar (...). Gosto de fazer trabalho, e aqui na igreja [Cruzeiro de Luz] a gente já estava na frente de tudo com os meninos. (Depoimento de Maitê)

Sobre ser uma *soldada da Rainha da Floresta*, ela sente que isso é

Muito legal! Eu me sinto orgulhosa. Eu sempre agradeço a Virgem Maria, porque eu acho que somos escolhidos para estar aqui no batalhão. Eu acho que ela vai nos encaminhando até chegar [no Santo Daime] (...). [E]u sinto muito a presença da Virgem em muitos momentos difíceis na minha vida. E eu sinto a presença da Virgem Maria me **protegendo** e me chamando. (Depoimento de Maitê)

Proteção é outro aspecto importante rememorado nos depoimentos. Maria acalma, acalenta, acolhe e protege seu *batalhão* de soldados e soldadas.

Maria Flor, 43 anos, doutora em antropologia pela PUC-SP, trabalha na secretaria de cultura de Caxambu e realiza consultorias particulares na área de antropologia. Seus pais são sociólogos. Divorciada, tem um filho de 21 anos e outro de 16, ambos fardados. Conheceu o Céu do Gamarra em 1996 e se fardou em 1997. Seus pais são de família católica, o que coloriu seus primeiros contatos com a religião:

Então, meu pai e minha mãe, os dois são de família católica. Meu pai fez vários anos de seminário para ser padre, pois minha avó tinha feito uma promessa que o primeiro filho dela ia ser padre e aí depois, no meio do seminário, ele desistiu de seguir a carreira na igreja católica e saiu e foi fazer Ciências Sociais. Quando eu era criança, minha mãe também era de família católica, eles sempre me deram muita liberdade, pra eu decidir o que eu queria... então eu frequentava a igreja eventualmente, mais assim em turismo mesmo... meu pai gostava muito de visitar os amigos que ele tinha ainda em seminários e igrejas, e eu ia com ele visitar. Meu pai é de Minas Gerais e a gente sempre viajou muito e a gente visitava muitas igrejas. Eu gostava... Na verdade eu ficava meio cansada porque meu pai parava muito nas igrejas, mas aí minha mãe solucionou meu problema. Ela falou pra mim assim: "Minha filha, toda vez que você entrar numa igreja que você nunca tenha entrado antes, você pode fazer três novos pedidos." Aí pronto, aí eu passei a ser super fã de entrar em igreja nova, aí eu adorava... Mas quando eu fui ficando mais velha eu tinha muitas críticas em relação à forma como a Igreja Católica se organizava e historicamente ela se relacionava com as questões ligadas ao próprio evangelho e o que elas realmente faziam, a estrutura de poder principalmente da igreja, e eu não concordava em várias coisas, então eu não frequentava. Meu pai sempre me deu muita liberdade de pensar o que eu queria. Então eu sempre acreditei em Deus, desde criancinha, mas eu não acreditava na igreja. (Depoimento de Maria Flor)

Como Alice e Samira, tinha na natureza uma expressão da espiritualidade. Apesar de sempre ter acreditado em Deus, porém, foi apenas enquanto cursava faculdade que foi atrás da busca religiosa.

[Minha espiritualidade se expressava n]a natureza (...). Meu pai é de família de fazendeiros, e sempre teve muito contato com a terra e tudo. E aí em São Paulo meu pai comprou um sítio e a gente ia muito pro sítio e eu gostava muito de caminhar pelo sítio. Esse contato com a natureza era um contato que pra mim, dentro da minha infância, ele preenchia esse espaço, ele sempre preencheu (...).

Depois na faculdade comecei a estudar e aí comecei a vir várias críticas em relação ao próprio mundo espiritual e ideias de como se organizaria, de como é que era, como que seria Deus... então várias questões começaram a vir assim pra mim e também aquele afã de uma profissão. Aí quando eu cheguei na faculdade, que você vê que na verdade uma profissão ela não te preenche, vi o lado espiritual, que ele é muito importante, a busca individual. **E aí (...) eu comecei a sentir um vazio muito grande sem ser preenchido. Nesse momento eu continuei alguns momentos tendo esse vínculo muito forte com a natureza, então eu via assim um forte vínculo da Mãe Terra, aí eu comecei a buscar essas religiões que tão ligadas bastante com essa questão de rituais indígenas.** Tinha uma comunidade lá na Chapada Diamantina que eu ia de vez em quando e eles faziam alguns rituais indígenas, do salão sagrado, alguns rituais são dos índios silks, lá, então um contato bem forte com a natureza mesmo. Então eu comecei a ter uma percepção da natureza de uma outra maneira. Assim, na verdade eu sempre tive esse contato com a natureza, mas eu comecei a ter não só o contato mas também uma reflexão em relação a isso. Comecei a realmente perceber que era aonde eu via Deus, que era onde eu via essa questão do espiritual, que era dentro da natureza, nos rios, nas cachoeiras, no contato com a floresta... E nesse arcabouço também, umas plantas de poder que eu comecei a usar, o cogumelo, alguns outros chás, que vão abrindo esse campo espiritual. E antes do Santo Daime essas religiões esotéricas, que não são uma religião específica mas um esoterismo de uma maneira geral e o budismo... O budismo eu fiquei muito ligada e aí eu comecei a frequentar muitas palestras lá em Campinas, e comprar livros em locais assim e estudar bastante o budismo que eu considero um caminho muito bonito. (Depoimento de Maria Flor)

Sobre a Virgem para Maria Flor:

Além do **cuidado**, do **carinho** que são características bem intrínsecas do feminino, dentro da doutrina o feminino tem um papel de **guia** muito forte, que é da Virgem da Conceição. E quem é a guia da doutrina é a Virgem da Conceição. Então ela guia, então é o feminino que nos guia, então ela aponta (...). (É) um caminho de **beleza**, de **sensibilidade**, de **aprofundamento espiritual** incrível (...). Eu acho que nesta doutrina, como a gente tem a guia máxima a virgem da conceição, é o lugar em que a gente consegue vivenciar o feminino de uma maneira muito profunda (...). **[A Virgem] é toda a representação feminina na terra. Ela é a mãe natureza...** a gente pode chamar ela de mãe terra. E ela tem algumas variações, que é a Virgem da Conceição, a Nossa Senhora Aparecida... que são algumas, digamos assim, facções espirituais, da própria grandeza espiritual, que é essa parte feminina de Deus, eu acho que é, na minha perspectiva é o reflexo, é uma parte de Deus. (Depoimento de Maria Flor)

Maria está relacionada à Mãe Terra, à Mãe Natureza e acolhe características de cuidado, carinho, beleza, sensibilidade, aprofundamento espiritual. Pelo fato de ela ser a guia do Santo Daime, Maria Flor observa que nessa religião há um espaço para vivenciar o feminino de modo profundo.

Patrícia, 34 anos, formada bacharel em jornalismo na Unilago em 2006, atualmente trabalha em um centro de terapia holístico. Seu pai é comerciante e sua mãe esteticista. É solteira. Conheceu o Santo Daime em 2005 e passou por diversas igrejas onde vez ou outra fazia rituais. Fardou-se no Céu do Gamarra em 2012.

Sobre seu encontro com a espiritualidade, rememora sua participação em um grupo de jovens na igreja católica, com a qual tinha proximidade por conta de sua avó. A curiosidade para com o Santo Daime acabou vindo quando este foi apresentado por um amigo:

[Meu encontro com a espiritualidade] começou num encontro de jovens numa igreja católica, que eu gostei porque tinha pessoas da minha idade. Eu fiquei um ano ou dois indo nessa igreja. Também minha avó, me ensinou a rezar, ela tinha muitos santos e eu até brincava com os santos dela... Eu tinha uma proximidade com a igreja católica desde pequena por causa da minha vó. Então eu vi um amigo me falar sobre outros amigos que tomavam daime e aí eu fui buscar saber o que era o Santo Daime e quando eu comecei a pesquisar, eu já senti uma conexão muito forte e então eu comecei a procurar igrejas que eu pudesse ir e não tinha na minha cidade, então acho que levei mais ou menos um ano pra conseguir fazer um trabalho, inclusive foi no Matutu, bem longe de onde eu moro, mas eu estava viajando e acabei fazendo uma rota que me levou até lá. (Depoimento de Patrícia)

Sobre sua relação com o feminino mariano:

Então nessa doutrina foi que eu passei a ter intimidade com Maria e passou a ser como é Deus, como é Cristo. E eu tinha muitas limitações... Eu não me sentia feminina, com relacionamento eu não me sentia à vontade... Sempre tinha um pouco de baixo autoestima com relação ao meu feminino e eu não tinha vaidade, vontade de me cuidar. Nunca levei jeito pra ser mulher, pra falar a verdade, e sempre ali naquela timidez, naquela baixa autoestima. E a doutrina, né? Foi quem curou isso, porque a partir do momento que eu passei a ter essa conexão com Maria, com as mulheres, com a madrinha e tudo isso... Toda essa essência do feminino, foi onde aprendi a ser mulher. Como diz o hino da madrinha '**Maria que me ensina a ser mulher**'. Então realmente foi a doutrina que me ensinou a ser mulher. E também tem até aquela frase da Simone 'A gente não nasce mulher, torna-se' e **foi a doutrina que me ajudou a me tornar mulher.** E eu aprendi consagrando a essência da rainha da floresta, aprendendo com as mulheres... Que eu não tive mulheres na minha vida que me ensinavam coisas, me ensinavam a cuidar das coisas, da casa, de si... Então isso tudo eu aprendi com a irmandade. (Depoimento de Patrícia)

Citando o hino de Suzana Pedalino e a frase célebre de Simone de Beauvoir, Patrícia conta que na doutrina tornou-se mulher. Foi também no Santo Daime que descobriu o feminino e Maria, a qual tornou a ver com intimidade e como Deus.

Samira, 35 anos, formada no normal superior e com especialização em psicopedagogia, é atualmente psicopedagoga, unsholer e produtora agrícola. Está casada com um homem fardado desde 2003 e tem dois filhos fardados, um de 12 e outro de 15 anos. Conheceu o Santo Daime pelo Céu do Gamarra em 2001.

Disse que sentia-se desde nova uma *outsider* e por isso tinha uma vontade de busca bastante profunda, que a levou a experiências na Wicca e no próprio Santo Daime. Também disse ter utilizado substâncias psicoativas para conexões com outros planos. Segundo seu depoimento:

Desde bem nova eu já tinha uma busca espiritual, desde os meus mais ou menos quatorze, quinze anos, que eu comecei a procurar linhas espirituais. O espiritismo... **Teve uma época que eu gostava muito da Wicca e estudava algumas coisas de bruxaria moderna. E eu também cheguei a utilizar algumas drogas, mas sempre buscando uma conexão superior e desconectar com o mundo.** E eu cheguei no Gamarra por um acaso, acho que um pouco por essa minha busca, mas quando eu vim aqui eu não sabia muito bem o que eu ia encontrar. Foi um menino, que na época era meu namorado, e ele me convidou pra ir. Ele me disse na época que ele tinha que me trazer aqui, nesse lugar. E ele falou que era um lugar super sério e que as pessoas faziam estudo espiritual e as pessoas tinham várias restrições e depois eu fui vendo que nem eram tantas essas restrições, por exemplo, questão de roupas... ele falou que só podia usar saia, não podia usar decote, mas na realidade somente no trabalho é que tinha isso. Então eu vim. E eu já tinha ouvido falar do daime, mas bem por cima, eu tinha lido alguns livros do **Castñeda**... Eu tinha lido sobre o **peyote**, mas mais especificamente sobre a doutrina, do daime... eu nunca tinha ouvido falar. **Daí eu vim, fiz o trabalho, era um trabalho de ano novo, e aí eu achei tudo incrível, porque todas as coisas que eu buscava, essa coisa mesmo da Wicca que é da relação do masculino e do feminino, do sol e da lua, da força da terra, essa ligação forte com a natureza e com a nossa intuição...** E várias coisas que eu achava legais, até da organização da sociedade, pois eu já pensava em sair da cidade e morar num lugar afastado e de repente eu conheci o Gamarra e gostei muito, a primeira vez, fui muito bem recebida, me senti num ambiente muito feliz, muito harmonioso. E a partir do primeiro dia que eu cheguei aqui eu tive certeza. Falei "Era isso o que eu estava procurando, era esse o lugar que eu tinha que vir". E foi assim que eu cheguei. (Depoimento de Samira)

Faz uma conexão com o que havia aprendido na Wicca, com relação aos elementos da natureza e, assim como Marina, sente-se bem recebida e entre pessoas com ideais próximos aos seus, no caso de Susana o de viver fora da sociedade. Isso foi tão impactante na vida dela que hoje em dia, com o marido e os filhos, vive vizinha da sede do Céu do Gamarra em um sítio de sua propriedade, onde educa os filhos pelo método da desescolarização.

Sobre Maria:

Eu acho que [o caráter subversivo de Maria] é o que a sociedade convencionou como uma coisa ruim, uma coisa inferior da mulher, que na verdade é a grande grandeza dela. Que é isso que eu disse, que ela era extremamente **mãe**, extremamente **humilde**, ela nunca queria aparecer. Se você pegar o Grande Evangelho de João ou o próprio a Infância de Jesus, ela não tinha a necessidade de expor a beleza dela, ela **não tinha vaidade**, ela era uma pessoa extremamente simples e aí estava a grandeza dela. Ela não queria ser grande, ela só queria estar ali cuidando da família dela e fazendo o papel dela de ser mãe e de ser mulher. Então acho que **ela foi a maior mãe...** tanto que ela se tornou a mãe da humanidade e é isso o que a doutrina fez na minha vida. Sim, claro que a mulher é bacana que a gente trabalhe fora, mas até que ponto a gente não se desviou como mulher, dessa coisa que é o mais importante que é ser mulher e tal? Então eu acho que as mulheres têm um problema que é onde a gente começa a querer se perder, que é a vaidade de a gente querer estar sempre bonita, do corpo, e as vezes falar muito. Mulher fala muito. Então Maria era tudo isso, o oposto. Uma pessoa muito **discreta, falava pouco...** Não tinha nenhuma vaidade, não tinha esses negócios e aí o que acontecia com ela? Ela era linda. Porque ela tinha essa força interna, era uma coisa que vinha de dentro, essa beleza dela. Eu acho que o grande problema da mulher é isso, em alguns momentos... De mim mesma eu tô dizendo. **Que alguns momentos a gente fala muito, que alguns momentos a gente se perde nessas questões que a sociedade bota, que a gente tem que ser bonita, tem que trabalhar fora, tem que ser boa mãe, que a gente tem que ser super mulheres... e daí a gente esquece o mais importante que é ser mulher, ser mãe.** (Depoimento de Samira)

E sobre ser mulher:

Eu acho que tem a ver, pra mim, essa coisa de você... **Eu acredito que a gente, realmente, quando a gente escolhe ser fardada, servir, essa coisa de ser mulher cria um significado maior. A gente tem mesmo essa coisa de ser mãe...** Acho que é uma questão mesmo espiritual... Com certeza essa coisa de ser mãe. E acho que ser mulher também você traz uma sutileza pras coisas, **acho que na mulher está a beleza, o sutil, a sensibilidade, essa coisa da dança, das flores...** **Eu acho que tudo isso é ser mulher, sabe? É você trazer para o mundo um pouco de cor, de leveza.** (Depoimento de Samira)

Sandra, 30 anos, licenciada em letras pela Unisul em 2013, atualmente trabalha com serviços. Seus pai são autônomos e fardados no Santo Daime desde que ela tinha três anos quando, junto aos pais, começou a frequentar o Céu do Gamarra. Apesar de sua conexão com o Santo Daime ter acontecido ainda na infância, durante a adolescência se afastou por um período do grupo e retornou com 19 anos, fardando-se com 20. Sobre crescer no Santo Daime, ela teve dificuldades em responder:

Ah, que difícil essa pergunta... Eu não lembro direito. É difícil porque quando você toma daime criança você tem outra perspectiva do que é o daime, você não tem tanto entendimento igual a gente tem depois de adulta. Como era fica muito vago pra mim, pra

responder, como criança tomando. Mesmo porque eu não lembro tanto. Mas eu gostava, lembro que era bom pra mim, eu ficava pegada quando era criança... Mas era bem mais leve, é claro, que a gente tomava bem menos daime, mas dava ter um entendimento bem grande do que era a doutrina, do que era certo, do que era errado, da sagrada família mesmo.. de entender Jesus, já comecei a entender o que era Jesus, o que era a Sagrada Família, desde sempre, mas uma coisa bem leve bem tranquila. (Depoimento de Sandra)

Parou porque quando adolescente teve uma experiência extática muito profunda e também porque passou a preferir passar os finais de semana com os amigos. Retornou porque passou a frequentar um centro espírita, mas sentiu que faltava o que só o daime podia dar para ela, uma conexão mais profunda com a espiritualidade:

Senti uma necessidade de ir, ter um contato mais forte com a espiritualidade. Porque eu nunca parei de ter contato com essa parte, porque eu sempre ia no grupo espírita, comecei a frequentar o grupo espírita e tal (...). [E]ssa busca interior profunda, só o daime tem, pra mim, pra minha vida. Outras pessoas têm com outras meios. Mas pra mim essa conexão com nosso eu [superior] é só o daime que traz, então por isso senti essa necessidade de voltar, de tomar (...) estava esse buraco na minha vida e aí eu voltei e continuei para sempre. (Depoimento de Sandra)

Viviane, 40 anos, é formada serviço social na Unis em 2012 e trabalha na área, como assistente social. Seu pai é pedreiro e sua mãe servicial escolar. É casada com um homem fardado e tem dois filhos, um de 15 e outro de 3 anos de idade. Conheceu o Santo Daime em Varginha, quando começou a frequentar o Céu do Cruzeiro de Luz com o marido.

Seus pais, católicos praticantes, atuaram ativamente nas Comunidades Eclesiais de Base levando os filhos para participarem das missas, as quais Vivian achava muito chatas e repetitivas. Mais velha tornou-se parte do movimento da Renovação Carismática Católica, onde conheceu seu atual marido.

Eu lembro que eu era muito pequenininha, tinha uns seis anos, meu pai morava em Altinópolis, ele ia na missa de vez em quando e minha mãe também. Aí começou nos anos 1980 um movimento na igreja católica que foi as CEBs e meu pai começou a se interessar, porque (...) tem uma veia política (...) e começou a participar muito, de todos os encontros (...) [Eu e meus irmãos fomos] criado[s] assim, a gente era obrigado a ir e não tinha que saber se eu queria ou não (...) E engraçado que as pessoas perguntavam pra mim sobre minha fé, eu falava que eu tinha fé assim. Acho que eu confundia muito achando que você ter fé era só você acreditar em Deus e depois que eu percebi que não é nada disso. É, mas não é só isso (...) Na adolescência que eu conheci a Renovação Carismática, que é muito "oba oba", de sentir o espírito santo (...), eu comecei a ir um pouquinho pra esse lado, mas

logo eu já vi que não era [o que eu queria] e já parei também. Quando eu me tornei jovem eu já parei de ir à missa, parei de ir na igreja católica porque (...) eu comecei a questionar um monte de coisas que eu não concordava, sabe? A instituição, igreja, me incomodava muita coisa. Aí me afastei muito. Eu cheguei a ficar dois três anos sem confessar, e isso no catolicismo você está no inferno (...). Eu me afastei muito e minha família, meus pais, sempre cobrando muito. Eu achava que Deus não estava ali na igreja católica. Mas sentia falta de estar fazendo alguma coisa, eu senti que eu estava muito afastada e que eu tinha que fazer alguma coisa pra me religar. Eu rezava tudo, mas... tudo muito afastado. (Depoimento de Viviane)

Em 2012, um dos irmãos de Viviane faleceu em um acidente de carro, o que foi uma experiência bastante traumática para ela, reforçando sua vontade de reconexão com a espiritualidade. Nesse mesmo ano, um aluno de seu marido Antônio – que é professor de história e filosofia – comentou com ele sobre o Santo Daime, o que acendeu uma curiosidade nele.

Os dois participaram dos rituais e Antônio tornou-se cada vez mais assíduo, enquanto Viviane demorou um pouco mais para se conectar com o Santo Daime, o qual via, a princípio, como algo estranho cujo sacramento lhe dava mal-estar corporal. Porém, tudo mudou a partir de um trabalho no qual ela disse ter encontrado seu irmão e resolvido a experiência traumática, a impulsionando a continuar frequentando as sessões espirituais no Céu do Cruzeiro de Luz e no Céu do Gamarra. Sobre seu fardamento, o vê como uma chamada de responsabilidade para qual o Santo Daime chama, confirmando quem está e quem não está dentro da doutrina:

[Até meu fardamento senti d]úvidas (...), mesmo sabendo que eu tinha a certeza. Porque sabe quanto é difícil ser daimista, né? Não é fácil. Quando assumo aquilo pra minha vida, não admito que falem mal, que façam piadinha, não admito mesmo. E as pessoas têm muito preconceito com o daime. Mas eu tive dúvidas ainda no caminho, tive 'será que é isso mesmo o que eu quero na minha vida' (...). Pra te falar a verdade o que me encantei primeiramente com a doutrina, nem foi o rito, foi o povo, foi o que procurava mesmo a vida inteira e não achava que ia ver, aquilo mesmo de comunidade, as pessoas te aproximarem querendo teu bem, te ajudar, isso aqui fora você não acha mais, nesse mundão. Então quando achei aquilo lá no Gamarra disse 'O que?' Todo mundo querendo te cuidar, estar perto, querendo ajudar?' Falei: 'Não, é aqui mesmo o lugar, não tem como'. Um sustentando o outro. E aí foi que eu resolvi 'minha história é aqui mesmo, quero me fardar'. E essa questão do fardamento é muito séria, porque é você pegar e falar assim: 'tô assumindo'. É como se fosse um casamento 'tô assumindo isso aqui pra minha vida agora e eu tenho que ajudar essa história ir adiante'. Foi assim. Mas eu acho que o mais difícil foi chegar na conclusão que eu queria ficar na história, porque quando falei 'não, é isso aqui', as coisas ficaram mais fáceis. Porque quando vinham as dúvidas, as noites difíceis dentro do trabalho, eu já falava 'não, é isso mesmo o que eu quero, então não tem por que'. Porque acho que o sofrimento vem quando há dúvida. (Depoimento de Viviane)

Assim como Maitê, Viviane também toma como importante a relação com as pessoas no Céu do Gamarra, chamado na comunidade de *irmandade*. Há no grupo um ideal de família

expandida expresso pela ideia de *família do astral*, que não é a família de sangue mas a família escolhida por cada fardado e pela própria Rainha da Floresta para estar em unidade.

Sobre sua relação com Maria, Vivian rememora que tanto com ela como com os santos católicos, sempre teve uma relação muito próxima. No altar da casa de seus pais na infância, era ela que estava no centro. Também diz ter tido uma proximidade grande com os anjos, para quem aprendeu a rezar ainda pequena. Conheceu a Virgem da Conceição no Santo Daime, pois sua devoção como católica era à Nossa Senhora Aparecida.

Joana, 25 anos, é engenheira florestal formada pela ESALQ em Piracicaba em 2017. Seu pai é veterinário e sua mãe secretária. Vive com seu companheiro, não fardado, há alguns anos, com quem tem um filho recém-nascido. Natural de Caxambu, conheceu o Santo Daime ainda adolescente com os amigos com quem saía, incluindo Sandra e Matheus Pedalino, filho de Suzana e Fabio. Mas a chave foi um professor seu no ensino médio, Robson, ex-frequentador do Céu do Gamarra.

Foi criada pela mãe e pela avó, ambas católicas praticantes, o que influenciou sua trajetória espiritual. Com a mãe, participava e coordenava grupos de jovens da RCC. Sobre sua chegada no Santo Daime:

Eu cheguei até o Santo Daime através do Rangel, que na época era meu professor de biologia (...), mas também tinha os meus amigos que já tinham ido conhecer a igreja, o Céu do Gamarra (...). Algumas coisas chave [aconteceram] (...) [pois como] na época eu era menor de idade, então eu precisava ter autorização pra tomar a ayahuasca, e como eu tive um quadro convulsivo com doze anos, eu tomava alguns remédios (...). Aí precisou desse intermédio com o Robson e minha mãe, que conhecia o Robson, pra eu conseguir autorização pra tomar daime. E também o trabalho com a minha mãe, pra fazer ela tirar esse preconceito com a doutrina. Foi muito precioso aquele perguntas e respostas do padrinho, que tem no site sabe? Porque eu lembro que li e li pra minha mãe e ficava ouvindo hino e aí mostrava que muitas das coisas, que o daime é uma doutrina cristã e então muitas das coisas que ela me ensinou estavam lá, também contidas na doutrina, que eu não ia ter perdido tudo aquilo, só estaria passando pra uma outra religião. Foi assim. Eu busquei o daime porque eu acho que todo mundo tem uma busca do ser (...) [que] pode ser espiritual ou não (...). E aí eu gostei do daime pra autoconhecimento, pra esclarecimento, pra força também, né? Pra desenvolver dons espirituais... E porque eu fui vendo que era mesmo essa história... Na doutrina, por mais que todo mundo as vezes pense: 'pô, daimista fica lá cantando os mesmos hinários...' mas a gente tá cantando, o tempo tá passando, as coisas tão evoluindo, agregando... E aprendendo junto, né? Isso faz toda a diferença de ser daimista. Parece que é uma eterna transformação. O daime abre

portas nas escolhas, na verdade eu estava pensando sobre isso ontem... As vezes a gente tá no lugar certo e as coisas acabam acontecendo, não que elas não aconteciam antes, mas que a gente não estava conectado pra pensar ou sentir que elas estavam acontecendo. Tipo um toque do astral. Por exemplo, como escolhi minha profissão, que foi Engenharia Florestal... até por exemplo como eu consegui o vestibular... meu professor de matemática pagou minha inscrição... e depois a opção de fazer Engenharia Florestal por estar ligado à floresta, meus princípios e valores... acabam tendo muito respaldo na doutrina do santo daime, porque é onde eu me encontro. É difícil essa pergunta, porque as escolhas da vida são cada portinha, cada esquina que a gente tem, né? Mas quando a gente tá acompanhado por uma filosofia de vida, uma doutrina, a gente encontra uma certa firmeza, uma luz no caminho, por estar aberto a essa luz, né? (Depoimento de Joana)

Sobre *Maria e o feminino*:

Ela é a Mãe de todas as coisas. Muito bonito isso, que a gente conversando tudo isso, faz a gente entender o fio da vida. A virgem é a Mãe universal, ela que faz a vibração, é o grande mistério, é o poder da criação. A Virgem Mãe tá por trás de tudo que você falou. Esse é o tempo. É o tempo de amor, é isso que ela traz, ela tem um manto de amor. É um manto de conforto de amor. É a terra fria, mas é também o fogo, que ela tem o poder da vida que acende o nosso coração. (Depoimento de Joana)

APÊNDICE C – Roteiro de entrevistas semiestruturadas em profundidade

Questões de construção do perfil:

1. Nascimento:
2. Estado Civil:
3. Profissão do(a) cônjuge:
4. Profissão dos pais:
5. Filhos(as). Quantos? Idade?
6. Cidade Natal
7. Profissão dos pais:
8. Raça/Cor:

Trajetória educacional:

9. Cursou escola pública ou particular?
10. Cursou universidade? - Qual? Quando? Aonde?

Trajetória religiosa:

11. Religião dos pais:
12. Como foram seus primeiros contatos com a espiritualidade?
13. Como chegou até o Santo Daime?
14. Como decidiu ter o Santo Daime como sua religião? Como e quando foi o seu fardamento?

O Santo Daime e a vida pessoal:

15. Houve impactos da sua escolha religiosa na vida pessoal?
16. Onde na sua vida sente que o Santo Daime teve maior impacto positivo?
17. Houve momentos de conflito em que questionou sua permanência? Sente-se a vontade em dividir?

Você e o Santo Daime:

18. Para você, o que é o mais importante no Santo Daime?

19. Como interpreta o cristianismo daimista?
20. Quem é a Rainha da Floresta, Nossa Senhora da Conceição?
21. Quem é a Sagrada Família?
22. Quem são os Santos?

Você e o feminino:

23. Para você, quais são as qualidades da mulher? Qual o caminho para atingir esse lugar de *ser mulher*?
24. Como você chegou a essa conclusão?
25. Como sente que o Santo Daime influenciou (e influencia) sua experiência do feminino?
26. O ideal que você tinha do feminino quando chegou na doutrina é o mesmo que encontrou ou houve conflitos? Sente que precisou transformar modos de pensar?

Homens e mulheres

27. Como homens e mulheres se dividem?
28. Socialmente, isso se reflete numa divisão de trabalho?
29. Quais são as responsabilidades dos homens na vida social, comunitária e familiar? Quais são as responsabilidades das mulheres na vida social, comunitária e familiar?

Maternidade

30. Qual o lugar da maternidade na doutrina do Santo Daime?
31. Qual o lugar da maternidade na construção do feminino?
32. Qual o papel da maternidade na sua vida? (Se não for mãe, se pretende ser)
33. Qual o papel da família na sua vida? (Se não tem família, se pretende constituir)

Relacionamentos

34. Como é seu relacionamento com as outras mulheres do grupo?
35. O que é a corrente feminina?
36. Como é seu relacionamento com a madrinha? Quem é ela para você?

Conflitos

37. Qual a sua visão sobre questões de feminismo e questões de machismo? Como os define?

38. Sente que existe influência de qualquer uma destas ideologias sobre a comunidade?

39. Observou conflitos sobre isso e/ou sentiu-se oprimida?

(dança, bailado)

ANEXO A – Calendário litúrgico do Céu do Gamarra

Quadro 2 – Calendário litúrgico do Céu do Gamarra, rituais oficiais

Trabalho	Data aproximada
Trabalho de carnaval	Sábado de carnaval
São José	19 de março
Semana Santa e Feitio	Quinta-feira Santa
Semana Santa e Feitio	Sexta-feira Santa
Semana Santa e Feitio	Sábado de Aleluia
Oração das crianças	Domingo de Páscoa
Aniversário do Patrono da Igreja - Germano Guilherme	30 de maio
Festival junino: Santo Antonio	13 de junho
Festival junino: São João e Celebração do Aniversário da Madrinha Rita	24 de junho
Festival junino: São Pedro e São Paulo	29 de junho
Festival junino: Passagem do <i>Mestre</i> Irineu	06 de julho
Aniversário do Céu do Gamarra	13 de setembro
Aniversário do <i>padrinho</i> Sebastião	07 de outubro
Nossa Senhora Aparecida/Trabalho das Crianças	12 de outubro
Finados	02 de novembro
Festival de Natal: Nossa Senhora da Conceição	08 de dezembro

Festival de Natal: Aniversário do Mestre Irineu	15 de dezembro
Festival de Natal: Natal	25 de dezembro
Festival de Natal: Ano Novo	31 de dezembro
Festival de Natal: Dia dos Santos Reis	06 de janeiro
São Sebastião e Passagem do <i>padrinho</i> Sebastião	20 de janeiro

Fonte: Arquivo de campo.

ANEXO B – Convite para a Sagração da Primavera

PEDALINO, Carol. **Sagração da Primavera 2018**. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <camis.benedito@gmail.com> em 16 ago. 2018.

Querida irmã!

Talvez você já saiba, mas quero compartilhar de perto, com muita alegria, a graça recebida de poder ser mãe! Estou gerando um serzinho em meu ventre e o momento é de pura magia! Foram muitos aprendizados desde o ano passado até chegar aqui, e agora, estou muito feliz de convidá-la para mais um Sagrado feminino no Espaço Lua Branca.

Este ano o encontro acontecerá bem no equinócio de primavera no hemisfério sul. Na sexta-feira dia **22 de setembro** a lua é crescente, quase cheia, e, provavelmente ainda dia teremos o seu resplandecer atrás das montanhas! Enquanto isso, nos banharemos no “ofurô espacial” da Lua Branca, acessando memórias do aconchego do útero da mãe em meio as ervas de limpeza e essências da Rainha. Mais a noite traremos a energia da dança e do canto para a fogueira, conectando o corpo com a terra e os elementos que nos movem, harmonizam e energizam.

No sábado vamos começar o dia esvaziando a mente e limpando o corpo para receber o nosso sacramento e alcançar a força. Traga flores e objetos para deixar o espaço enfeitado, venha linda de branco e cores, para entrarmos no jardim dourado! Que a Virgem Maria nos acolha em sua barca e nos guie sob a proteção do Vosso manto!

Vamos seguir o dia na força, trazendo rodas de conversa, pequenos rituais, jogos, carícias e cuidados. Se você sentir vontade, traga uma proposta de até no máximo 15 minutos para compartilhar. Quanto as refeições, neste dia deixaremos uma mesa posta para comermos quando tivermos vontade e não termos que interromper nossos trabalhos com cozinha.

Minha mãe querida trará sua sabedoria neste encontro nos falando sobre alimentação, meditação, disciplina e foco. Além do seu intrínseco saber, nossa madrinha vem estudando muitos métodos e autores que nos ajudam a colocar nossas vidas nos trilhos, de maneira conectada com o todo e a espiritualidade.

No domingo, após um delicioso café da manhã, faremos algumas dinâmicas solo e em grupos, deixando emergir **aspectos do feminino: ser mãe, ser filha, companheira,**

independente. Queremos com este trabalho descobrir como estamos agora em relação às nossas **subpartes**, estudo este que começará na cerimônia espiritual. Fechamos com danças circulares e outras surpresas do dia!

Tragam também para nossos rituais, uma **foto de uma ancestral e um potinho de vidro ou cerâmica** que depois levarão para casa de volta.

Adoraria que todas as irmãs pudessem participar e coloco aqui três valores para que cada uma possa refletir segundo suas possibilidades financeiras atuais. Para ajudar na sua escolha, no final do texto coloco algumas perguntas utilizadas nos métodos de contribuição consciente os quais faço parte.

Valores incluindo estadia, alimentação e vivências:

Valor solidário R\$290

Valor justo R\$ 390

Valor abundante R\$490 (até 2x)

Para podermos cobrir os custos de maneira satisfatória, estas opções de valores são apenas para as fardadas do Céu do Gamarra. Se você quiser indicar alguma mulher para participar do encontro, peça que escreva para espacoluabranca@gmail.com ou mande o email de sua amiga para mim. Lembre-se que ela deve estar interessada em trabalhar com o Daime e tudo bem se for sua primeira vez.

As vagas são limitadas e sua participação fica garantida após o depósito. O quanto antes você confirmar sua presença, melhor para a organização e para você!

Deixemos a primavera florescer em nós, cantando, dançando, meditando, sorrindo e nos abraçando para juntas sermos mais fortes, confiantes e bonitas!

Até breve,
com carinho,
Carol

Sobre a contribuição consciente:

É uma forma de pagamento que oferece a cada um de nós uma rara oportunidade de reflexão sobre o quanto vamos pagar por um serviço recebido, de acordo com sua avaliação a respeito da qualidade, dos benefícios obtidos e de sua condição financeira atual. Este método incentiva a reflexão sobre o que cada um de nós escolhe apoiar e nutrir com o nosso dinheiro. Ao contribuirmos com energia monetária, estamos contribuindo para a manifestação física de uma iniciativa. Sugerimos algumas perguntas para refletir sobre o tema do dinheiro, que tanto é tabu na nossa sociedade:

- quanto eu gostaria de receber se estivesse no lugar de quem cuida e investe neste local?
- quanto tempo foi investido para construção deste lugar?^[1]_[SEP] qual é o valor habitualmente praticado no mercado para esse tipo de atividade?^[1]_[SEP] qual é a minha realidade financeira hoje?

- como, quando e em que, escolho investir meu dinheiro?^[1]_[SEP] quais reflexões me traz o pagamento na forma da colaboração consciente?
- estou alimentando o que me alimenta?

(texto do núcleo de contato improvisação)

ANEXO C – Assédio sexual e moral no campo ayahuasqueiro

Entre os últimos meses de 2018 e os primeiros de 2019, emergiram na mídia denúncias de assédio moral e sexual contra líderes de comunidades religiosas. Dentre os acusados, Prem Baba e Ananda Joy, relacionados ao circuito neo-ayahuasqueiro, e Gê Marques, padrinho do grupo de Umbandaime paulistano Reino do Sol e autor de uma dissertação antropológica sobre o Santo Daime. As denúncias se desenvolveram de modo semelhante: através do uso da confiança dos líderes sobre suas seguidoras, eles abusaram delas sexualmente e moralmente, por vezes mesmo utilizando-se da sensibilidade causada, nas vítimas, pelo uso da ayahuasca ou de outras substâncias psicoativas.

Sobre essas denúncias, eu e a pesquisadora da UFRN Gretel Echazu escrevemos um texto pensando abuso no contexto ayahuasqueiro, chegando à conclusão do impacto das estritas hierarquias que caracterizam o universo ayahuasqueiro, na facilitação de casos como esses. Consideramos ainda que o uso de conceitos tradicionais de gênero, oriundos do contexto de fundação dessas religiosidades, também enfraquece a posição das mulheres nessas comunidades, o que deve ser revisto.

Abaixo, reproduzo a publicação escrita em coautoria:

Violência Sexual e Políticas de Gênero no Campo Ayahuasqueiro: Uma perspectiva brasileira

Em agosto deste ano uma bomba explodiu no universo da nova era: o guru brasileiro Prem Baba, líder religioso carismático que impulsionou um grandioso movimento nova era com seguidores em todo o mundo, foi acusado de assédio sexual contra duas mulheres que, por muitos anos, fizeram parte do seu círculo mais próximo de adeptos. Janderson Fernandes (nome de nascimento de Prem Baba) foi exposto por suas vítimas numa reportagem emitida pela Revista Época. Nela, foi divulgado que ele usou de sua liderança carismática para envolver as vítimas numa série de atividades sexuais, as quais Janderson chamou de um tipo especial de tratamento tântrico, que ele disse ter sido “realizado por ele e por cada mulher consensualmente”.

Uma das mulheres fez a denúncia depois de passar a sofrer sérios ataques de pânico, que a fizeram recorrer a um tratamento psicológico. Seguindo a explosão das notícias, Prem Baba reconheceu publicamente seus “erros”, porém, ele os minimizou como algo que fazia “parte de seu

caminho de aprendizagem”, identificando as denúncias como uma espécie de “força obscura crescendo no coração de seu povo”. Em um vídeo postado no YouTube no mês de agosto de 2018, ele se referiu às denunciadas como mulheres que sofriam de uma espécie de falha espiritual, enraizada na ganância e na dor. Dias depois, e para a surpresa dos seguidores de Janderson pelo globo, grande número de seus seguidores mais próximos e antigos rejeitaram essa versão dos acontecimentos e se manifestaram a favor das mulheres afetadas, desencadeando um êxodo maciço de pessoas filiadas a seu movimento.

O campo ayahuasqueiro no Brasil

No Brasil, as linhas ayahuasqueiras mais conhecidas são três: as tradições indígenas, as religiões ayahuasqueiras (Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha) e os centros neo-ayahuasqueiros, cada vez mais populares. Os regulamentos legais condicionam a possibilidade de entrar em uma experiência de consumo de ayahuasca em contextos especificamente religiosos. Apesar de o uso indígena por vezes extrapolar o uso religioso, dado a cosmologias e usos específicos desses povos da bebida, ele é descrito como religioso pelas leis brasileiras. Dessas três linhas, um maior número de pessoas participa dos grupos religiosos propriamente ditos.

As religiões ayahuasqueiras estão presentes no Brasil desde a década de 1930. Elas combinam diversas matrizes culturais, como indígenas, europeias e afro-brasileiras, dentro da estrutura mais ampla do cristianismo popular latino-americano. Os centros neo-ayahuasqueiros são caracterizados por um uso mais fluido e menos institucionalizado da ayahuasca, assim como por serem parte de uma espiritualidade orientada para as práticas da Nova Era. Janderson Fernandes iniciou sua carreira como líder espiritual em um desses núcleos neo-ayahuasqueiros quando, como psicoterapeuta, começou a compartilhar a ayahuasca com seus consultantes.

O campo ayahuasqueiro não indígena no Brasil é definido demograficamente pelo predomínio da classe média branca, um grupo social que também inclui pessoas com visões de mundo surpreendentemente conservadoras. Contradizendo parte do senso comum sobre o paradigma da revolução psicodélica, a imersão e a permanência dentro de contextos religiosos e terapêuticos que trabalham com a ayahuasca em contextos urbanos, parece aproximar os participantes a uma ideologia conservadora, um modelo invisível de branquitude que abrange outros sinais polidos e excludentes de pertença à uma classe mais privilegiada da sociedade.

Neste contexto, alguns líderes da UDV – que no entanto não resumem a visão de todas as pessoas ligadas ao grupo – se alinham explicitamente com a campanha do reacionário presidente eleito Jair Bolsonaro, abrindo espaço para o apoio a valores sociais marcados pela visão da extrema direita continental. Foi assim que, em setembro deste ano, o ex-líder geral da UDV no Brasil, Raimundo Monteiro de Souza, registrou um áudio no WhatsApp chamando seus seguidores para apoiarem o candidato contra uma suposta “crise moral” que estaria permeando o país.

O posicionamento não foi uma surpresa por sua falta de novidade. Algum tempo atrás, um texto institucional da UDV expressou visões de mundo também reacionárias ao publicar um código interno de regras para o grupo – que vazou na internet – que descrevia a família tradicional brasileira como a unidade básica da sociedade e os homossexuais como pessoas que estão “fora de ordem” das coisas. Também é importante lembrar que dentro deste grupo, as mulheres não podem chegar ao topo da hierarquia como líderes espirituais, pois essa posição é restrita apenas aos homens, uma regra contestada em algumas poucas ocasiões.

Sinais de alarme

A medida que o uso ritual da ayahuasca em contextos urbanos brasileiros cresce e se populariza, também crescem as denúncias, por parte de mulheres, de assédio sexual e de comportamento abusivo em contextos rituais. O número exato de casos é desconhecido, já que a maioria deles não se tornam públicos. Felizmente, esta questão está sendo cada vez mais declarada pelas participantes, por acadêmicos e ativistas, em um contexto internacional crescente de denúncia de práticas previamente silenciadas no campo ayahuasqueiro.

Neste artigo, queremos destacar a relevância estratégica de uma política de gênero em grupos religiosos em contextos contemporâneos, tornando visíveis os cenários que possibilitam abusos de todos os tipos, especialmente os de natureza sexual.

Ferramentas de análise

A complexidade do abuso e, especificamente, da agressão sexual nos círculos religiosos, tem sido estudada sob várias perspectivas (Keenan, 2011; Bottoms et al., 2015). Porém o caso é certamente mais complexo quando uma substância psicoativa é incluída no núcleo da prática

religiosa. Esse é o caso da avaliação de casos de violência sexual no contexto do uso religioso da ayahuasca, que traz à tona a seguinte questão: Onde deve ser colocada a responsabilidade pelas violações? Nas plantas psicoativas, na vontade patológica de certos gurus ou nas hierarquias sexistas prevalentes nesses contextos?

A exposição de mais de duzentas denúncias, por mulheres, contra o líder espiritual João de Deus no Goiás, em dezembro de 2018, confirma os últimos pontos. Lideranças caracterizadas pelo poder carismático, hierárquico e masculino, podem ser um risco para mulheres e comunidades vulneráveis, como pessoas LGBT, pessoas deficientes, etc. Casos como esse nos fazem ver que a responsabilidade estaria mais na estrutura de gênero que abriga essas práticas do que em uma “droga” per se, que modificaria os comportamentos de algumas pessoas em detrimento de outras. No caso de João de Deus, nenhuma substância psicoativa intervém nas práticas, o que não impediu que ele fosse acusado de múltiplas formas de abuso durante o exercício de suas “curas espirituais”.

Por outro lado, o abuso sexual no campo ayahuasqueiro é talvez mais delicado, envolvendo, primeiramente, uma reflexão crítica sobre o consentimento e a autonomia no contexto das relações hierárquicas e, em segundo lugar, uma reflexão sobre a influência da ayahuasca como uma substância alteradora da consciência dentro dessa dinâmica. Existe uma tensão entre os direitos humanos coletivos, como aqueles que ostentam os grupos religiosos ayahuasqueiros, e os direitos humanos de sujeitos individuais, particularmente de mulheres, pessoas LGBT, pessoas com deficiência e outras situações de vulnerabilidade social que colocam às vítimas em situação de inferioridade a priori a respeito de seus perpetradores.

Nossa proposta é que, no Brasil, alguns grupos religiosos estão baseados em uma estrutura hierárquica e sexista em que as mulheres aparecem como sendo “essencialmente” diferentes dos homens. Isso afeta mulheres e pessoas LGBT de diferentes maneiras. Existem algumas instituições religiosas ayahuasqueiras e grupos neo-ayahuasqueiros no Brasil que tendem a perpetuar essa diferença em relação à escolha de líderes, à configuração de rituais e ao estabelecimento de genealogias de seus mestres divinos.

Seguindo cosmologias e liturgias específicas, é comum entre algumas comunidades, encontrar um forte senso de hierarquia sobre os comandantes. (É claro que há muita variação entre diferentes igrejas e organizações e estamos usando generalizações aqui para o nosso argumento.)

Sendo essencial observar a variação existente entre as diferentes igrejas e organizações, é comum que algumas instituições religiosas ayahuasqueiras fortaleçam certo sentido das hierarquias

que tendam a empoderar a seus líderes masculinos. Apresentando sua liderança carismática como uma missão espiritual predestinada, as autoridades religiosas frequentemente dificultam o questionamento das suas palavras e ações. Além disso, as divisões entre homens e mulheres são fortemente baseadas em papéis tradicionais de gênero. Quando é assim, os homens são definidos como governantes ativos e as mulheres são retratadas como seres dóceis e gentis, que os seguem naturalmente.

Os grupos neo-ayahuasqueros, mesmo que geralmente procurem se diferenciar das religiões institucionalizadas, adotando uma estrutura ritual mais fluida, possuem um bom número de líderes masculinos que também tendem a assumir posições hierárquicas pautadas por papéis de gênero convencionais.

Sem uma agenda política pautada por discussões de gênero, o cenário apresentado corre o risco de se tornar mais rígido diante da crescente onda conservadora que afeta todos os setores da cultura e da sociedade brasileira, desde a eleição de Jair Bolsonaro. É assim que o sexismo inerente à hierarquia interna de muitas religiões ayahuasqueiras torna-se um terreno fértil para todas as formas de abuso, especialmente do tipo sexual, em um contexto cada vez mais hostil às diferenças, reacionário e conservador.

O Estado brasileiro favorece a liberdade de expressão e organização interna dentro das religiões ayahuasqueiras como sendo parte de seu enfoque democrático e pluralista. Mas, como dentro de qualquer organização sujeita a escrutínio legal, tais princípios não deveriam comprometer a dignidade humana e os princípios de autonomia contidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Apesar da importância de reconhecer e fortalecer os direitos humanos das coletividades (e inclusive dos sujeitos coletivos mais do que humanos, como a Pachamama – mãe terra, os rios e o ar), a dimensão individual relativa aos direitos humanos permanece como um aspecto fundamental na dignidade das pessoas.

A dignidade e a autonomia humanas são valores complementares que devem poder ser traduzidos aos sujeitos sociais individuais e também os coletivos. O fato de que certos grupos religiosos, por mais nobre que seja o estatuto da sua missão última, impõem sua própria perspectiva de organização, estimulando o autoritarismo de líderes individuais e obliterando a dignidade e autonomia de cada sujeito, é uma questão que merece nossa atenção enquanto intelectuais, ativistas e membros desses grupos. No que diz respeito ao lugar crítico de mulheres, comunidade LGBT e

outros grupos em situação de vulnerabilidade similar, essa atenção deve ser redobrada, ampliando o apoio e a escuta de suas palavras, experiências e também depoimentos pessoais e coletivos.

Propostas

É nesse sentido que argumentamos que as várias formas de abuso, incluindo o abuso sexual, não estão ligadas a uma única prática transgressora, mas a muitas formas de opressão silenciadas, que funcionam como um espaço potencializador e propício para abusos.

Para reconhecer, refletir e mudar essa realidade, propomos algumas ações na direção da politização da agenda de atividades realizadas ao interior dos círculos ayahuasqueiros no Brasil. Em primeiro lugar, apoiamos o questionamento da autonomia cultural das práticas que ocorrem nos rituais religiosos ayahuasqueiros, entrelaçando essas experiências com dimensões não somente de gênero, mas também de raça, etnia, classe e outros conceitos que são sensíveis às diferenças sociais e culturais dentro das comunidades. Nesse sentido, argumentamos que as várias formas de abuso, incluindo o abuso sexual, não estão ligadas a uma única prática transgressora, mas a muitas formas de opressão silenciada que funcionam como catalisadores dos abusos concretos.

Em uma base mais concreta, chamamos coletivamente para a produção de materiais que discutam agressão, abuso e consentimento nos grupos ayahuasqueiros, destacando o que é e o que não é uma prática de cuidado o cura em contextos prévios ao ritual, durante o ritual e inclusive pós-rituais. Apoiamos a produção e o compartilhamento de tais recursos entre mulheres heterossexuais, bissexuais, gays e trans que participam de rituais de ayahuasca em contextos religiosos como meio de prevenção de abusos através do reconhecimento empoderador de vulnerabilidades. Recomendamos também a criação de comissões dentro das organizações ayahuasqueiras que estejam destinadas a prevenir situações de risco e receber denúncias, oferecendo um espaço para ouvir e avaliar experiências de abuso assim como de assessorar juridicamente às pessoas denunciadas, multiplicando plataformas de reclamações e reparações acessíveis à sociedade civil.

E por último, nesse contexto de acentuação da crise humana e global no marco do Antropoceno, queremos ressaltar a importância de vincular o papel da ayahuasca como uma planta companheira [companion plant] a partir da geração de formas locais, integrais e holísticas na direção da construção de práticas sustentáveis, dignas e que fortaleçam a dignidade e a autonomia das comunidades de seres.

Referências

- Behrman, G. (2007). Exploring the effects of early life sexual abuse in later life among Catholic women religious (nuns) (Tese de doutorado). State University of New York at Albany, Albany, New York. Acesso em: <http://search.proquest.com/docview/304742668>
- Bottoms, B. L., Goodman, G. S., Tolou-Shams, M., Diviak, K. R.; Shaver, P. R. (2015). Religion-related child maltreatment: A profile of cases encountered by legal and social service agencies. *Behavioral Sciences and the Law*, 33, 561–579
- Chmiel, R. (2007). Spirituality/religiosity and sexual abuse in the female veteran population (Tese de doutorado). Pepperdine University, Malibu, California.
- Collins, C., O’Neill, M., Fontes, L. A.; Ossege, J. (2014). Catholicism and childhood sexual abuse: Women’s coping and psychotherapy. *Journal of Child Sexual Abuse*, 23, 519–537.
- Crisp, B. R. (2007). Spirituality and sexual abuse: Issues and dilemmas for survivors. *Theology and Sexuality*, 13(3), 301.
- Dal Piva, J. (2018, Setembro 13). A ciranda de sexo, dinheiro e mentiras de Prem Baba . *Época*. Acesso em: <https://epoca.globo.com/a-ciranda-de-sexo-dinheiro-mentiras-de-prem-baba-23066393>.
- Keenan, M. (2011). *Child sexual abuse and the Catholic Church*. New York: Oxford University Press.
- Labate, B. C.; Cavnar, C. (2014) *Prohibition, religious freedom, and human rights: Regulating traditional drug use*. Heidelberg: Springer.
- Mash, S. (2018, August 30). Prem Baba, guru espiritual faz posicionamento sobre a acusação de assédio sexual. Acesso em: <https://www.youtube.com/watch?v=Lb8npgeSQtQ>
- Labate, B. C. (2018, September 29). Raimundo Monteiro de Souza. Apoio a Bolsonaro. Acesso em: <https://www.bialabate.net/news/ex-mestre-geral-da-udv-solta-audio-apoiando-o-candidato-jair-bolsonaro-a-presidente-do-brasil>
- _____. (2018). Carta de esclarecimentos de ex-discípulos do Prem Baba. Acesso em: <https://www.bialabate.net/news/esclarecimentos-de-ex-discipulos-do-prem-baba>
- Velasco, Murillo; Resende, Paula (2018). João de Deus aparece na Casa Dom Inácio Loyola pela 1ª vez após denúncias de abuso sexual. Acesso em:

<https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2018/12/12/medium-joao-de-deus-atende-na-casa-dominacio-loyola-pela-1-vez-apos-denuncias-de-abuso-sexual.ghtml>

Vinelight. (2010, December 21). União do Vegetal. Ayahuasca “cure” to homosexuality. [Postagem em Forum]. Acesso em: <http://forums.ayahuasca.com/viewtopic.php?f=46&t=24013>