

# A interseção entre o ambientalismo e o feminismo da diferença no culto do Santo Daime

## The intersection between environmentalism and the feminism of difference in the cult of Santo Daime

Camila de Pieri Benedito<sup>1</sup>

### Resumo

O Santo Daime, a mais antiga das religiões ayahuasqueiras, caracteriza-se antropologicamente como um modo original, institucionalizado e não indígena do uso ritual da ayahuasca. Nascido na cidade de Rio Branco como um pequeno culto eclético em 1930, hoje integra o mercado global das religiões e absorve número crescente de adeptos e adeptas estando, neste intercâmbio cultural, em constante transformação. O presente artigo observa o Santo Daime e estas transformações pela face devocional mariana do culto, partindo de sua fundação até sua expansão para além da Amazônia, com isso descrevendo suas raízes ligadas ao catolicismo tradicional rural e uma atualização contemporânea, que a relaciona ao ambientalismo e ao feminismo da diferença. A análise se utiliza das perspectivas teórico-metodológicas de gênero e religião e da bibliografia especializada sobre as religiões ayahuasqueiras. Também sustenta a reflexão os dados de campo colhidos em uma comunidade mineira do Santo Daime, entre os anos de 2015 e 2017.

**Palavras-chave:** Religiões Ayahuasqueiras; Religiosidade Amazônica; Devoção Mariana; Santo Daime; Gênero e Religião.

### Abstract

The Santo Daime, the oldest of the ayahuasca religions, is anthropologically characterized as an original, institutionalized and non-indigenous mode of ritual use of ayahuasca. Born in the city of Rio Branco as a small eclectic cult in 1930, today it is part of the global market of religions and absorbs an increasing number of followers and adepts. The present article looks at the Santo Daime and these transformations through the Marian devotional face of the cult, starting from its foundation to its expansion beyond the Amazon, thereby describing its roots linked to traditional rural Catholicism and a contemporary update that relates it to environmentalism and to the feminism of difference. The analysis uses the theoretical-methodological perspectives of gender and religion and the specialized bibliography on the ayahuasca religions. The field data collected in a mining community of Santo Daime between the years of 2015 and 2017 also supports the reflection.

**Keyword:** Ayahuasca Religions; Amazonian Religiosity; Marian Devotion; Santo Daime; Gender and Religion.

<sup>1</sup> Doutora em Sociologia pelo PPGS/UFSCar com a tese "MARIA QUE ME ENSINA A SER MULHER: Religião e Gênero no Santo Daime", financiada pela Capes. É membro do NEREP (Núcleo de Estudos de Religião Economia e Política do PPGS/UFSCar) e do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (2011) e mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFSCar (2013), com financiamento do CNPq durante a iniciação científica e da Capes durante o mestrado. E-mail: camis.benedito@gmail.com.

## 1. Introdução

Nascido na Amazônia brasileira no século XX, hoje o Santo Daime se encontra presente nos quatro cantos do mundo como uma alternativa religiosa de crescente popularidade. Neste trânsito, possibilitado pela absorção de adeptos e adeptas de diferentes origens sociais e demográficas, transforma-se continuamente, absorvendo originalmente ritualísticas e epistemologias integrais ao universo dos novos daimistas<sup>2</sup>.

O presente artigo propõe a análise destas transformações a partir da face mariana do Santo Daime, central desde sua fundação em 1930, mas transformada conforme o trânsito regional de adeptos e adeptas e a expansão geográfica da religião. Pouco observada pela bibliografia especializada, a análise do culto pelo viés da devoção mariana traz à tona novos dados acerca deste tipo de devoção no país e sua relação com as religiões brasileiras. Cobre-se também a relevante intersecção teórico-metodológica de gênero e religião.

Para a realização desta proposta, o artigo abarca as origens do culto - destacando a aparição mariana para o fundador do Santo Daime -, seu processo de popularização e expansão e apresenta o marianismo do Céu da Flor de Laranjeira<sup>3</sup>, baseado no ambientalismo e no feminismo da diferença. São tocados a relação direta entre devoção mariana e catolicismo tradicional rural na primeira década do século XX e o impacto da transformação demográfica do culto nos anos 1970, com a introdução dos ideais da contracultura, da nova esquerda e do movimento nova era.

Teórico-metodologicamente, o trabalho se encontra na intersecção entre gênero e religião e, também, se baseia na bibliografia especializada em religiões ayahuasqueiras, as quais guiaram a metodologia de pesquisa utilizada para a coleta dos dados de campo no Céu da Flor de Laranjeira entre 2015 e 2017.

## 2. Uma religião ayahuasqueira

Fundado em 1930 por Raimundo Irineu Serra na capital acreana Rio Branco, o Santo Daime nasce como um pequeno culto eclético elaborado em torno da consagração ritual da bebida enteógena<sup>4</sup> ayahuasca, nome quíchua para a infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* com as folhas do arbusto *Psychotria viridis*, no grupo renomeado *daimé* e transformado em *vinho*.

*Aya* significa pessoa morta, alma ou espírito e *Waska* corda, liana ou cipó. Dessa forma, ayahuasca pode ser traduzida como “corda da alma” ou “corda dos espíritos” (LUNA, 2009). Este é um dos muitos nomes que tal infusão herbal - que pode ainda se apresentar misturada a outras plantas, psicoativas ou não - possui na América do Sul. Alguns outros nomes são: *natem*, *caapi*, *ramim*, *kamarampi*, *pildé* e *yagé*.

Antropólogos, arqueólogos e historiadores dissentem sobre a antiguidade do uso desta bebida, alguns a datando como milenar e outros como relativamente recente, de séculos apenas (GOULART, 2004; GROISMAN, 1991; MOREIRA & MACRAE, 2011; ASSIS, 2017). Sobre a extensão de seu uso Luna (2009) foi capaz de chegar a um número de maior consenso, contabilizando 72 grupos indígenas que a utilizam em amplo território da Amazônia Ocidental que perpassa Brasil, Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador.

<sup>2</sup> Interessante notar que o candomblé também se expandiu no Sudeste, sobretudo na capital paulista, em contexto semelhante, como aponta Prandi (1991).

<sup>3</sup> Nome fictício da comunidade daimista do Sul de Minas Gerais onde realizei pesquisa de campo.

<sup>4</sup> Enteógeno é um termo que “se origina do grego *entheos* que literalmente significa *Deus dentro*” (MACRAE, p. 495, 2009). Como colocado em Labate *et al* (2008), pesquisadores buscam assim se afastar de outros termos comumente usados de forma pejorativa e sensacionalista pela mídia, como narcótico, droga e alucinógeno.

Caracterizado como um modo original e bastante recente do uso da ayahuasca<sup>5</sup>, a bibliografia especializada define o Santo Daime como uma *religião ayahuasqueira* (LABATE ET AL, 2008). Segundo a definição, as religiões ayahuasqueiras são modos religiosos não indígenas de uso da ayahuasca que, através da releitura cristã<sup>6</sup>, incorporaram influências dos xamanismos indígenas, dos cultos de matriz africana, do espiritismo kardecista e de correntes esotéricas oriundas da Europa (PINTO & SOUZA, 2012; LABATE, 2004), se constituindo como religiões sincréticas e de salvação universalista.

As três religiões ayahuasqueiras – todas brasileiras – são: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (UDV). A Barquinha foi fundada por Daniel Pereira de Mattos no ano de 1945 também na cidade de Rio Branco. A União do Vegetal, de histórico um tanto distinto, nasceu em Porto Velho, Rondônia, no ano de 1961 sob o comando de José Gabriel da Costa, o Mestre Gabriel (GOULART, 2004).

### 3. "A Virgem Mãe que me ensinou, a Virgem Mãe foi quem me deu"<sup>6</sup>

A cosmologia daimista se mistura com as narrativas biográficas de seu fundador, que se multiplicaram no decorrer da história do culto<sup>8</sup>. De forma comum elas destacam ligação íntima entre Irineu e Nossa Senhora da Conceição, como a Rainha da Floresta, e dele com o universo seringalista. Deste encontro emerge a devoção mariana daimista interpretada e reinterpretada pelas comunidades espalhadas pelo território brasileiro e pelo mundo.

Seguindo a biografia de Moreira & MacRae (2011)<sup>9</sup>, Raimundo Irineu Serra nasceu na cidade maranhense de São Vicente Férrer no ano de 1892. Ainda jovem se mudou para o Acre, como tantos outros nordestinos de sua época, em busca de emprego no mercado seringalista. Além de trabalho, lá também encontrou a ayahuasca e, em uma sessão, aquela que teria lhe entregado a missão de fundar o Santo Daime: Maria. Assim o Santo Daime é considerado êmicamente uma doutrina mariana, a *doutrina da Virgem da Conceição*. Adeptos e adeptas declaram-se soldados e soldados da Rainha.

Fróes (p. 35, 36, 1986) apresenta a narrativa de maior popularidade, no universo daimista, da primeira mariana à Irineu:

[...][Irineu] tomou o Daime e de onde estava deitado ficava fitando a lua. Lá vem, 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.** (Destacques meus).

<sup>5</sup> O uso ritual da ayahuasca de tradição mais antiga é a dos xamanismos indígenas. São muitos os xamanismos e estes se definem em relação direta à cosmologia dos distintos povos indígenas que da beberagem fazem uso (LANGDON, 1986; WRIGHT, 2009). Outra forma é o vegetalismo, mais recente e caracterizada como uma forma de medicina popular, mestiça e urbana, baseada no uso de plantas, cantos e dietas (LABATE, 2011). Há ainda o uso definido por Labate (2004) como neo-ayahuasqueiro, marcado por usos urbanos, não institucionalizados e próximos ao universo Nova Era.

<sup>6</sup> Processo semelhante ocorre com as religiões do *Bwiti* no Gabão, construída em torno do uso ritual do *iboga*, e da *Native American Church*, no México e nos Estados Unidos, que faz o uso do *peyote* (LABATE, p. 29, 2004). O peyote e o *iboga* são plantas de caráter enteógeno.

<sup>6</sup> Hino 44 do hinário O Cruzeiro Universal de Raimundo Irineu Serra.

<sup>7</sup> Sobre as implicações dessas divergências ler Goulart (1996). A autora mostra neste trabalho como cada versão do encontro de Irineu com a Virgem da Conceição é resultado de uma tentativa de aproximação do culto, por parte de adeptos e adeptas, ao xamanismo indígena ou ao catolicismo popular. Ferreira (2008) coloca como a escolha de versões por parte de pesquisadores também pontua escolhas teórico-metodológicas.

<sup>8</sup> Trabalho histórico e antropológico de maior profundidade e extensão já feito sobre Irineu

O encontro aconteceu nos anos 1920, mas o culto foi desenvolvido apenas a partir de 1930. Segundo Moreira & MacRae (2011), na primeira parte da década de 20, vivendo em Brasileia/AC, Irineu passou por um período de experimentações com os irmãos Costa no *Centro Regeneração e Fé*, onde faziam sessões de ayahuasca guiadas pelas doutrinas esotéricas do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento<sup>10</sup>. Na segunda metade desta década, locado em Rio Branco, serviu ao exército<sup>11</sup>.

Os trabalhos de Irineu com o daime começaram tímidos, mas aos poucos foram reunindo número cada vez maior de seguidores. Até seu falecimento em 15 de dezembro de 1971, Irineu trabalhou continuamente no desenvolvimento do culto, estabelecendo normas rituais e vestimentas litúrgicas. Também fundou e institucionalizou o primeiro centro do Santo Daime (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Alto Santo) com sede no bairro rural de Rio Branco Vila Ivonete. Sua liderança, do tipo carismática<sup>12</sup>, tinha como base seu relacionamento pessoal com Maria, bastante frisada em seu hinário, como nos exemplos abaixo:

A minha mãe é a Santa Virgem  
Ela é quem vem me ensinar  
Não posso viver sem Ela  
Só posso estar aonde Ela está<sup>13</sup>

A Virgem Mãe é soberana  
Foi Ela quem me ensinou  
Ela me mandou pra cá  
Para ser um professor<sup>14</sup>

Hinário é o nome dado ao conjunto de cantos com mensagens espirituais e doutrinárias que, na visão nativa, são recebidos do “astral”<sup>15</sup> não sendo, portanto, composições<sup>16</sup>. São interpretados como uma forma de conhecimento espiritual e como “a própria ‘voz’ da doutrina, legitimando práticas” (REHEN, p. 185, 2011). Irineu recebeu 129 hinos que compõem o mais importante hinário no Santo Daime: *O Cruzeiro Universal*. Quatro de seus seguidores diretos – Germano Guilherme, Maria Marques, Antônio Gomes e João Pereira – também receberam hinários considerados êmicamente como essenciais, nos quais também são afirmadas a liderança carismática de Irineu, sua íntima conexão com Nossa Senhora da Conceição e sua posição como *mestre ensinador*:

Ele foi quem nos deu  
E a nossa Mãe foi quem mandou  
Louvado seja Deus  
E o nosso mestre que nos ensinou<sup>17</sup>

Ao mestre Ela ordenou  
E lhe entregou todo poder  
Para ele ensinar  
E disciplinar os que merecer<sup>18</sup>

<sup>9</sup> Ordem esotérica de origem europeia.

<sup>10</sup> O período no Centro Regeneração e Fé foi marcado por intensa perseguição policial sobre as práticas com a ayahuasca, naquela época acossada. Irineu chegou a levar um tiro na mão da força policial. Segundo Moreira & MacRae (2011), o período de serviço militar foi importante para que ele iniciasse alianças que futuramente protegeriam o culto e, ainda, ajudou para que este reunisse recursos materiais e emocionais suficientes para a fundação do Santo Daime.

<sup>12</sup> A autoridade de Irineu jamais foi contestada. Na concepção weberiana é possível entender sua liderança como do tipo carismática, pois ela não se legitimava a partir do direito adquirido por tradição ou pelas normas de um estatuto, mas sim em função de suas qualidades pessoais e dotes sobrenaturais, do qual se destaca sua relação pessoal com Nossa Senhora. (GOULART, 2004).

<sup>13</sup> Hino 16 do hinário *O Cruzeiro Universal* de Irineu: *A minha Mãe é a Santa Virgem*.

<sup>14</sup> Hino 125 do hinário *O Cruzeiro Universal* de Irineu: *Aqui estou dizendo*.

<sup>15</sup> Na concepção nativa o astral é um plano habitado por seres divinos. É de onde vêm os ensinamentos espirituais.

<sup>16</sup> Como exposto por Labate (2004), os hinos também servem para a legitimação de líderes e narrativas hegemônicas no culto, especialmente nos processos de dissensão que tomaram força após o falecimento de Irineu em julho de 1971.

<sup>17</sup> Hino 11 do hinário *Vós sois baliza* do seguidor Germano Guilherme: *Quem nos deu este prazer*.

<sup>18</sup> Hino 39 do hinário *O Mensageiro da seguidora* Maria Marques: *A lua é tão formosa*.

Meu mestre no seu trabalho  
E a minha mãe sempre a seu lado<sup>19</sup>

A Virgem Mãe puríssima  
Mandou o mestre aqui  
E ele veio para nos ensinar  
Com amor e muita alegria  
Todos nós devemos acompanhar<sup>20</sup>

Adeptos consideram que ao final da vida, por ordem e permissão de Maria, Irineu se *encantou* tornando-se *Mestre Império Juramidam*<sup>21</sup>. Como Juramidam, Irineu teria adquirido poder sobre a natureza e, também, a imortalidade, passando a habitar em espírito a bebida sacramental, agora nomeada daime<sup>22</sup>.

#### 4. Aparição mariana na Amazônia brasileira

Segundo Ferreira a centralidade da Virgem da Conceição no movimento daimista conferiu ao simbolismo católico papel fundamental na formação do culto, servindo como “eixo de aglutinação para as outras matrizes religiosas que se fund[iram] na construção de sua estrutura simbólica e ritualística” (FERREIRA, p. 21, 2008). E o cenário sócio religioso amazônico da primeira metade do século XX integra este florescimento particular (GOULART, 1996).

Desde o início da colonização portuguesa em 1500, o território brasileiro passou por diversas investidas cristianizadoras que, no interior do país e em razão da potência e da resistência das crenças dos povos brasileiros<sup>23</sup>, geraram um cristianismo particular, nomeado por Camargo (1973) de *catolicismo tradicional rural*<sup>24</sup>. No contexto amazônico do século XX, esse catolicismo integrava, de modo semelhante ao próprio Santo Daime, a crença nos encantados, nas entidades das religiosidades de matriz africana, a devoção aos santos católicos, a devoção mariana, o esoterismo europeu e o kardecismo.

A Amazônia da primeira metade do século XX foi marcada por transformações sociais e crises econômicas. Isso porque, desde o final do século XIX, a economia da região se baseava na extração do látex no interior da floresta, tendo com isso absorvido extensa mão de obra, em grande parte migrante do Nordeste. Na mata, a vida destes seringueiros era precária, e o regime de trabalho beirava a escravidão. Neste contexto, foram as sociabilidades caboclas que os mantiveram. Nas freguesias – nome das comunidades de seringueiros – a amizade era marcada pelo compadrio e pelos festejos aos santos católicos, e assim alguma ordem se estabelecia no caos da experiência daquelas pessoas (GALVÃO, 1955).

Foram dois os ciclos da borracha. O primeiro deles teve seu fim em 1912 e o segundo em 1945, uma sobrevida durante a Segunda Guerra. Nos períodos de recessão, as freguesias se esvaziavam e as capitais amazônicas inflavam. Rio Branco, como as outras, não tinha a infraestrutura urbana necessária para a recepção destas pessoas que acabaram pressionadas a situações de fragilidade e sujeitos a doenças urbanas e tropicais. Os projetos de “modernização” da Amazônia pelo governo federal também geravam impacto, pois esvaziavam os bairros rurais onde muitos deles tinham passado

<sup>19</sup> Hino 43 do hinário *Seis de Janeiro* do seguidor João Pereira: *Divino Pai*.

<sup>20</sup> Hino 11 do hinário *Amor Divino* do seguidor Antônio Gomes: *Virgem Mãe puríssima*.

<sup>21</sup> Em seu hinário Irineu se refere a si mesmo como Juramidam apenas uma vez: no hino 111, *Estou aqui*.

<sup>22</sup> Não somente a bebida foi renomeada como também seu modo feitura foi transformado. De infusão tornou-se vinho e como vinho absorveu interpretações esotéricas cristãs (FERREIRA, 2008).

<sup>23</sup> Indígenas, negros, mestiços, brancos.

<sup>24</sup> Também reconhecido como catolicismo rústico e como catolicismo popular.

a habitar para a construção de pastagens extensivas e de estradas.

A antropóloga Sandra Goulart (1996) assinala que na construção cosmológica do Santo Daime, ocorrida em meio a estas transformações sociais e econômicas, a comunidade de Irineu se integrou ao "novo contexto" pelas reelaborações originais das antigas formas de sociabilidade nas freguesias. No contexto urbano e moderno, elas se tornaram o sustentáculo do grupo:

[...] a cosmologia e as formas rituais daimistas respondiam (...) 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, p. 175, 1996)<sup>25</sup>.

As práticas elencadas pela autora foram o compadrio, os mutirões, a valorização da vida comunitária e os festejos aos santos católicos. Como colocado por Camargo (1973), integra o festejo aos santos a devoção mariana, tão característica da religiosidade popular da América Latina (CIPOLINI, 2010), e cuja aceitação pelo vaticano se deu justamente pela percepção de este ter sido o modo mais eficaz de penetração do cristianismo no novo mundo, num contexto onde não havia uma efetiva presença clerical.

Tanto ela como os santos aparecem ao povo latino como muito mais próximos que a figura de Deus, que relacionavam ao europeu e às violentas empreitadas coloniais. É comum que, pelas Américas, Maria apareça a negros, indígenas e mestiços, como é caso de Nossa Senhora de Guadalupe no México, de Nossa Senhora da Caridade do Cobre em Cuba e de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil. (DOMEZI, 2017; LOBATO, 2014).

Diversos são os registros de aparições marianas, embora nem todas tenham gerado novos movimentos religiosos, como é caso do Santo Daime, ou tenham sido aceitas pelo Vaticano<sup>26</sup>. É comum que estas aparições ocorram em momentos de crise social e que estejam relacionadas à força do catolicismo popular (PELIKAN, 1996). No Daime a devoção mariana teve um papel fundamental em sua fundação, marcando a elaboração do culto, a legitimidade da liderança de Irineu e a devoção dos primeiros adeptos, imersos nas práticas devocionais do catolicismo popular.

## 5. Dissidências: Alto Santo e CEFLURIS

Após o falecimento de Irineu em 6 de julho de 1971, conflitos sobre a sucessão de sua liderança geraram dissidências. Segundo a bibliografia especializada (GOULART, 2004; LABATE, 2004), é possível dividir os diferentes núcleos que se formaram desde os anos 70 em dois grupos: o Alto Santo e o CEFLURIS<sup>27</sup>. Essa classificação antropológica não necessariamente se alinha com a do universo daimista e se baseia em semelhanças na fundação e na elaboração dessas dissidências<sup>28</sup>. Para os

<sup>25</sup> Para a autora, este movimento ainda será grande responsável pela heterogeneidade das comunidades daimistas na contemporaneidade e em sua capacidade de absorver originalmente cosmologias diversas.

<sup>26</sup> Foram contabilizadas aproximadamente 2.500 aparições marianas pelo globo. O primeiro registro histórico, reconhecido pelo Vaticano, foi a aparição de Maria como Nossa Senhora do Pilar à São Tiago maior, apóstolo de Jesus, no ano 40 da era comum. Algumas aparições famosas são as de Nossa Senhora de Guadalupe em 1531 ao indígena São Juan Diego na cidade do México, de Nossa Senhora de Lourdes à Santa Bernadette Soubirous, uma jovem francesa; e Nossa Senhora de Fátima a três crianças camponesas portuguesas.

<sup>27</sup> Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

<sup>28</sup> Sobre isso GOULART (2004, p.81) aponta que: "...é bastante comum que dois ou mais grupos pertencentes, na (...) classificação, à mesma linha, contestem, cada qual, a posição do outro, embora afirmem, invariavelmente, a sua própria

grupos existem outras fronteiras que definem pertencimentos particulares.

Os núcleos do Alto Santo, cujo patrono é Raimundo Irineu Serra, caracterizam-se por terem permanecido quase totalmente restritos à cidade de Rio Branco. Seus membros são ligados entre si por laços de parentesco e alguns dos grupos, mais especificamente aqueles localizados na Vila Ivonete<sup>29</sup>, disputam a graduação de grupo original e legítimo (GOULART, 2004)<sup>30</sup>.

O CEFLURIS, por sua vez, foi fundado nos anos 1970 pelo Amazonense Sebastião Mota de Melo – o *padrinho* Sebastião. Atualmente, a igreja que ele fundou se chama ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal, Patrono Sebastião Mota de Melo) e é liderada por seu filho Alfredo Gregório de Melo – o *padrinho* Alfredo – e sua viúva, Rita Gregório de Melo – a *madrinha* Rita<sup>31</sup>. O grupo introduziu significativas transformações rituais e sociais, com a absorção – de modo particular e original - de orientalismos, da Umbanda e do uso ritual de *Cannabis sativa*, denominada êmicamente Santa Maria (GOULART, 2004; ASSIS, 2017).

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

Diferentemente dos primeiros adeptos do Santo Daime, em grande parte negros, nordestinos e ex-seringueiros, os novos adeptos são majoritariamente brancos e oriundos da classe média escolarizada dos grandes centros urbanos do Sul e do Sudeste (ASSIS & LABATE, 2014). Enquanto aos primeiros, o Daime significou a possibilidade de sobrevivência material e espiritual no precário contexto das capitais amazônicas nos anos 1930, aos novos responde a interesses revolucionários e a busca por uma nova espiritualidade (PINTO & SOUZA, 2012; ASSIS, 2017; GUERRIERO, 2006).

Com o passar do tempo foram surgindo dissidências do CEFLURIS, como é o caso do Céu da Flor de Laranjeira, onde fiz grande parte de minha pesquisa de campo. Inicialmente filiado ao CEFLURIS, o Flor de Laranjeira se distanciou do grupo nos anos 1990 após o falecimento de Sebastião Mota. Como dissidência, elabora concepções e ritualísticas diferentes das observadas no ICEFLU permanecendo antropologicamente, porém, como uma comunidade do CEFLURIS, por conta de suas características demográficas e pela adesão ao movimento de Sebastião Mota.

É nesse contexto que também surgem, especialmente nos centros urbanos fora da Amazônia, as comunidades neo-ayahuasqueiras, descritas por Labate (2004) como modos originais de uso da ayahuasca que, ao contrário do CEFLURIS e de suas dissidências, se afastam da cosmologia daimista e de sua liturgia elaborando novas formas rituais e de uso da ayahuasca como, por exemplo, no trabalho psicoterapêutico e na dramaturgia.

---

condição no interior daquela linha. Isto não impede, também, que, por outro lado, existam grupos com maior ou menor legitimidade no interior de um segmento ou de uma linha.” (GOULART, 2004, p.81).

<sup>29</sup> CICLU – Alto Santo; Centro Rainha da Floresta (CRF); Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidan (CICLUJUR); e Centro Eclético Flor de Lótus Maria Marques Vieira (CEFLIMMAVI).

<sup>30</sup> Após o falecimento de Irineu fica na liderança do Alto Santo Leôncio Gomes, tio da viúva de Irineu Peregrina Gomes. Após o falecimento de Leôncio em 1980, ressurgem os conflitos sobre a liderança do grupo até ela finalmente ser passada para Raimundo Gomes da Silva, irmão de Leôncio, o que não aceito com unanimidade pelo grupo, gerando, nos anos 1980, as dissidências de Francisco Fernandez Filho - o Tetéo -, de Luis Mendes e de Francisco Granjeiro, que constroem centros geograficamente próximos entre si e também com o nome do Alto Santo. A liderança do centro onde está o templo construído por Irineu é, atualmente, de sua viúva Peregrina Gomes.

<sup>31</sup> No decorrer do texto, quando for utilizada a denominação CEFLURIS se fala das comunidades daimistas fundadas a partir de Sebastião Mota e quando for utilizada a denominação ICEFLU, fala-se da comunidade liderada por Alfredo Gregório com sede no Céu do Mapiã.

## 6. "Agradeço a minha Mãe, ela veio me despertar"<sup>31</sup>

O CEFLURIS nasceu no bairro rural Colônia Cinco Mil onde a família de Sebastião e Rita vivia. Boa parte dos primeiros filiados do CEFLURIS eram ligados entre si por laços familiares e ou de afeto a Sebastião e Rita. Os outros eram aqueles que deixaram o Alto Santo para seguirem Sebastião Mota. A maior parte dessas famílias era de origem nordestina e havia passado pelo trabalho nos seringais.

De modo distinto ao Alto Santo que permanece, ainda hoje, quase totalmente restrito a Rio Branco, o CEFLURIS abriu suas portas para curiosos de outras regiões. Entre eles, destacam-se em número aqueles advindos das metrópoles do Sudeste, apelidados no Norte de 'povo do sul' (ASSIS & LABATE, 2017; GOULART, 1996). O "povo do Sul" se alinhava ideologicamente à Nova Esquerda e à contracultura (ASSIS & LABATE, 2014).

Sinteticamente, a Nova Esquerda foi uma resposta à impaciência e à desilusão dos jovens em relação às instituições políticas convencionais, aos projetos revolucionários que interpretavam como falidos e à tendência da Velha Esquerda em subordinar o indivíduo à coletividade (ADELMAN, 2009). Já a contracultura buscou, a partir da construção de novos modos de vida, romper com os modelos religiosos, políticos e econômicos vigentes, interpretados como ilegítimos, visando a ruptura com o que entendiam como "regras e códigos morais 'falsos' que regiam o cotidiano de uma sociedade opressiva e autoritária." (ADELMAN, p. 44, 2009).

No Brasil, de modo particular, esses movimentos foram ainda marcados pela ditadura militar. Nos anos 1960 a agenda no país era:

[...] marcadamente política e a juventude universitária, juntamente com o sindicalismo e organizações de esquerda, estava às voltas com as desigualdades sociais e não com o esgotamento dos anos de prosperidade e do modernismo acadêmico, fatores invocados para explicar a desorientação da geração *baby boom*, do pós-guerra nos EUA (...). **Aqui, o eixo da agitação cultural assume uma linha mais politizada e se manifesta nos Centros Populares de Cultura (CPCs), na experimentação do Cinema Novo e do teatro de vanguarda e na música popular. É a partir dos anos 70, entretanto, com o fechamento dos canais de participação e a repressão aos movimentos populares, que se criam condições para o surgimento dos aspectos mais místicos e individualizados do movimento Nova Era**<sup>33</sup> (MAGNANI, p. 15-16, 2000. Grifos meus).

Sinteticamente, o movimento Nova Era<sup>34</sup> - ou neo-esotérico - "incorpora o elemento da *espiritualidade*, entendida como forma mais individualizada de expressar a vivência do sagrado em seu sentido mais amplo" (MAGNANI, p. 20, 2000). As religiões orientais e indígenas são romantizadas<sup>35</sup> pelo movimento como religiosidades evoluídas por se desenvolverem sobre paradigmas distintos, especialmente com relação à natureza. No movimento, o trânsito religioso, ou seja, a circulação entre diversas religiões e práticas espiritualistas, é característico e é demograficamente marcado pela preponderância de pessoas brancas, oriundas da camada média escolarizada urbana (MAGNANI, 2000; AMARAL, 2010).

Os novos adeptos do Santo Daime, brasileiros e estrangeiros, eram mochileiros, hippies e

<sup>32</sup> Hino 14 do hinário *Lua Branca* de Rita Gregório de Melo.

<sup>33</sup> Nome que alguns autores utilizam para o movimento neo-esotérico, como descrito por Magnani (2000).

<sup>34</sup> "O sentido original da expressão 'Nova Era' provem da cosmologia astrológica: refere-se a uma mudança - ocasionada pela chamada precessão dos equinócios - no aparente trajeto do sistema solar em relação ao zodíaco (uma espécie de faixa com 12 subdivisões projetada na abobada celeste), ao longo do qual parecem mover-se os astros, perfazendo determinados ciclos. Os astrólogos acreditam que atualmente estamos entrando em uma nova era, momento que sempre anuncia ou acarreta importantes modificações para a humanidade." (MAGNANI, p. 9, 10, 2000).

<sup>35</sup> Deve-se considerar que a absorção das religiões indígenas e orientais - e, no caso do Brasil, também de matriz africana (ROCHA, 2015) - é realizada pelos new agers muitas vezes de modo desconectado do contexto original dessas religiões. Como exemplo disso, Foutiou (2016) aponta que a absorção do xamanismo indígena pela Nova Era foi muitas vezes seletivo, absorvendo apenas aquilo considerado palatável para o universo religioso.



militantes da esquerda revolucionária que viam no culto, elaborado em torno da consagração de uma bebida psicoativa de origem indígena, fundado por caboclos na Amazônia, uma aura exótica compatível com suas buscas espirituais e revolucionárias (ASSIS & LABATE, 2014). O aspecto comunitário e a valorização da natureza, desenvolvidos de forma particular pelo CEFLURIS, foram essenciais no interesse pelo culto.

Assim se expandiu o Santo Daime que passou, neste novo momento, a integrar o mercado religioso global como uma alternativa às grandes religiões tradicionais. Neste intercâmbio cultural com novos adeptos, novas cosmologias e ritualísticas foram produzidas e comunidades fora da Amazônia e do Brasil foram se construindo a partir de cosmologias bastante particulares.

## 7. A valorização da floresta e a chegada da Santa Maria

Entre as transformações na organização ritual e social do Santo Daime é possível destacar a absorção, de modo particular e original, de orientalismos, da Umbanda<sup>36</sup> e do uso ritual de *Cannabis sativa*, denominada êmicamente Santa Maria (GOULART, 2004; ASSIS, 2017, GROISMAN, 1991). A introdução da Santa Maria e de aspectos rituais da Umbanda são pontos controversos entre as diferentes comunidades do Santo Daime, especialmente entre o Alto Santo e o CEFLURIS.

A *Cannabis sativa*, planta que é também de caráter psicoativo, foi apresentada a Sebastião Mota por Lúcio Mortimer, um dos *hippies* que viajaram em busca do Santo Daime. Sebastião integrou a planta ao ICEFLU, desenvolvendo rituais próprios para ela e uma cosmologia. O nome Santa Maria relaciona a planta à Virgem Maria e ao *feminino*:

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

O uso ritual de Santa Maria se articulou ainda com movimentos de valorização da vida na natureza e do ideal comunitário, impulsionando a fundação do Céu do Mapiá<sup>37</sup>, atual sede do ICEFLU. Neste período preocupavam Sebastião Mota e seus seguidores a expansão da pecuária no Acre e a crescente urbanização de Rio Branco (GOULART, 2009), cujos impactos sociais eram altos.

Os preocupavam também a perseguição policial sobre o grupo por conta do uso ritual da ayahuasca e da Santa Maria (GOULART, 2004; ASSIS, 2017)<sup>38</sup> em um contexto de emergência de um novo modelo persecutivo sobre o Santo Daime, ligado não mais à questão da *macumbaria*, como nos tempos de Irineu, parte de um racismo religioso, mas ao uso de substâncias psicoativas e ao temor da constituição de seitas<sup>39</sup>, este exacerbado por reportagens midiáticas sensacionalistas (ASSIS, 2017).

<sup>36</sup> A introdução da umbanda no Santo Daime refletiu no desenvolvimento dos trabalhos de São Miguel e na fundação do Umbandaime pela mãe de santo e, também daimista, Baixinha, líder da igreja fluminense Flor da Montanha (ASSIS, 2017). A introdução dos orientalismos se dá pela absorção de práticas de religiões orientais, pelo filtro do movimento Nova Era, dos paradigmas cristãos e das bases esotéricas da fundação do Santo Daime via Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento.

<sup>37</sup> Localizado na Flona (Floresta Nacional) do Mapiá, interior do estado do Amazonas.

<sup>38</sup> Neste novo contexto, o Santo Daime deixa de ser perseguido como uma prática de *macumbaria*, como o era à época de sua fundação, para ser perseguido como um seita baseada no uso de “drogas perigosas” (GOULART, 2004).

<sup>39</sup> O conhecido suicídio em massa em Jonestown, Guiana, aconteceu em 1978. Da mesma década são os conflitos envolvendo Baghwan (Osho), Ma Anand Sheela e o governo federal estadunidense.

O Céu do Mapiá respondia à necessidade de um isolamento geográfico do grupo para a proteção de suas práticas ritualísticas. Êmicamente era também visto como a Nova Jerusalém, terra professada pelos hinos de Sebastião Mota e considerada como essencial para o estabelecimento da vida em comunidade e na natureza. Como colocado por Assis (2017) isso desenvolve, ao mesmo tempo, o movimento de expansão do Santo Daime para além da floresta – dado a fundação de Igrejas fora da Amazônia – e para dentro da floresta.

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

## 8. Feminino e masculino no Céu da Flor de Laranjeira

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

Como dito anteriormente, desde a década de 1990 o grupo não é mais filiado ao ICEFLU. Com a separação, constituiu ao longo do tempo elaborações cosmológicas e rituais particulares das quais se destaca a não utilização ritual de Santa Maria<sup>40</sup>, como ocorreu também com alguns outros grupos também da linha do CEFLURIS, mas que não são filiados ao ICEFLU. Por conta disso, as concepções de *masculino* e *feminino* permanecem evidenciadas fundamentalmente pelas interpretações esotéricas do cipó jagube e da folha chacrona.

Numa aproximação com a quântica espiritualista<sup>41</sup>, a formação do universo é entendida no grupo como resultado da união das partículas feminina e masculina: Deus Mãe e Deus Pai. Estas partículas estariam presentes em todo o universo e aparentes na natureza. Concebe-se que a proeminência de uma das partículas em um corpo faria a distinção de gênero entre homens e mulheres e que o daime integra o equilíbrio perfeito destas partículas, com o cipó jagube representando o masculino e a folha rainha o feminino.

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

Através da perspectiva teórico-metodológica proposta por Butler (2003), é possível entender este binarismo como baseado em identidades que são construídas e performadas. No Céu da Flor de Laranjeira, tais identidades são emuladas performativamente nos rituais e na divisão de tarefas por gênero na vida cotidiana da comunidade e assim o universo ganha sentido<sup>42</sup> e a proposta político-religiosa se realiza no grupo<sup>43</sup>. Este é um desenvolvimento particular da devoção mariana no Santo

<sup>40</sup> Motivo principal para isso é o fato de a *Cannabis sativa* ser uma planta criminalizada.

<sup>41</sup> Movimento que também é característico na cosmologia Nova Era.

<sup>42</sup> Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável. (BUTLER, p. 195, 2003).

<sup>43</sup> A efetividade destas divisões está no fato de elas serem interpretadas como efeitos autênticos da realidade. O feito é um ritual interessante para observar como o feminino e o masculino são elaborados no Céu da Flor de Laranjeira pois nele as tarefas são marcadamente divididas entre homens e mulheres, ficando nítida a concepção êmica da inevitabilidade tanto da existência de gêneros como de sua diferenciação essencial.

Daime que muito diz sobre o desenvolvimento histórico do culto, sobre a devoção mariana na América Latina e sobre gênero e religião no cenário brasileiro, com seus limites categóricos sobre gênero e sexualidade.

## 9. Nova era como tempo da mãe

De forma sintética, a fundação do Santo Daime é entendida no Céu da Flor de Laranjeira como resultado da abertura do *tempo da mãe*, no qual *Deus é mãe*. O material litúrgico daimista, os hinários, são interpretados como um testamento sagrado e incontestado no qual estão presentes os direcionamentos divinos para a humanidade neste *novo tempo*<sup>44</sup>.

A relação do Santo Daime com o tempo da mãe faz com que, êmicamente, ele seja considerado *uma doutrina feminina*. A maternidade divina de Maria reverbera na concepção do feminino no Céu da Flor de Laranjeira e se torna também inerente ao ideal de família e de maternidade, esta compreendida enquanto essencial para a experiência do feminino, mesmo que realizado apenas simbolicamente, através da criação artística, artesanal ou intelectual.

Há mais um significado importante sobre o tempo da mãe: o que a ele se refere como um movimento de ruptura com o racionalismo moderno e de reaproximação com a natureza. Neste movimento a Terra assume a imagem de Nossa Senhora, mãe de Jesus Cristo (FERREIRA, 1995) e emerge a ideia de *cura do feminino*<sup>45</sup>. No Céu da Flor de Laranjeira é prevacente a concepção de que as mulheres e o planeta sofrem, atualmente, os efeitos nefastos de uma cultura misógina milenar<sup>46</sup>. O processo de cura do feminino seria realizado pela sacralização da natureza e pela valorização do feminino, com suas características marianas, inaugurando uma era baseada na intuição. Houve com isso uma aproximação com o movimento do sagrado feminino<sup>47</sup> e das religiões das deusas, cuja emergência, nos anos 1970, também se relaciona à contracultura e ao movimento Nova Era.

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

O feminismo considerado radical é frequentemente identificado com o feminismo norte-americano e o feminismo brasileiro de primeira hora, aquele que coloca como prioridades a reivindicação pela igualdade de direitos e a responsabilidade sobre o próprio corpo. Quanto querem se desvencilhar desse feminismo, as teólogas católicas

<sup>44</sup> Neste paradigma, os adeptos localizam o Santo Daime em uma linhagem que parte de Abraão, do Antigo Testamento, até o surgimento da religião em 1930, considerando que a aliança entre Deus e os patriarcas - Abraão, Moisés e Salomão - representou o tempo do pai; a vinda de Jesus, o tempo do Filho; e o Santo Daime, com seus hinários cantados e o uso ritual da ayahuasca, o tempo da mãe.

<sup>45</sup> Como CSORDAS (p. 128, 2012) propõe: "within the limits posed by their own configuration, cultures can create and define the very problems to which they then develop therapeutic solutions".

<sup>46</sup> A partir de uma base ligeiramente distinta, Sebastião Mota já havia relacionado o feminino, Maria e o Santo Daime: "A voz do deserto falou para mim que toda mulher ia ser libertada, porque nunca tiveram liberdade e toda vida foram escravas do homem. A mulher deve ser considerada como a presença da Virgem Soberana Mãe (...) agora quem dá o valor dela é Deus. Elas são até mais que o homem. Elas tiveram tanta oportunidade com Deus que seu filho gerou-se nela." (ALVERGA, p. 171, 1998).

<sup>47</sup> O sagrado feminino é um movimento: "[...] que se difundiu juntamente com a eclosão e fortalecimento do movimento feminista no Ocidente, [nele] a mulher deve resgatar o equilíbrio e a conexão com seu corpo, utilizando-o como veículo de ligação com sua espiritualidade. A Nova Era, ou Era de Aquarius, seria um momento em que a humanidade chega aos limites da mentalidade patriarcal, centrada na supremacia do masculino, percebido enquanto responsável pela conquista predadora do meio ambiente e de outros grupos humanos. As religiões e espiritualidades da Nova Era pregam o resgate do feminino como elemento primordial de conexão com o sagrado." (CORDOVIL, p. 432, 2015).

o identificam como "negativo", calcado em uma "agressividade" em relação aos homens e um incessante reivindicar de novos direitos (ROHDEN, p. 27, 1995).

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

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

Numa imersão etnográfica em uma comunidade do Santo Daime nos Estados Unidos no ano de 2017, pude observar atualizações da devoção mariana e dos essencialismos de gênero muito mais próximos ao feminismo da igualdade do que ao feminismo da diferença, dado que o primeiro teve maiores impactos nos países anglo-saxões. Naquele contexto, saúde e doença tomava novos contornos. Outro fundo cultural e trânsitos demográficos, outra atualização da devoção mariana advinda desta resistência individual já exposta por Cavnar.

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

## 10. Considerações finais

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

Como a mais antiga das religiões ayahuasqueiras, já é relevante o número de pesquisas e publicações sobre o Santo Daime. Porém, ainda são poucos os trabalhos que tratem da centralidade da devoção mariana no culto o observem sob a perspectiva teórico-metodológica de gênero e religião. Como uma religião latino-americana e autoproclamada mariana, vê-se como necessária a continuidade de sua análise buscando as origens e os desenvolvimentos de sua cosmologia particular na busca do aprofundamento sobre a religiosidade brasileira e latino-americana.

Este artigo desenvolve esta proposta analítica trazendo à tona e costurando os temas do catolicismo popular, da religiosidade amazônica, da expansão daimista, do relacionamento do culto com os ecologismos e a Nova Era sob a perspectiva da devoção mariana. Maria foi e ainda é a mais relevante figura religiosa na América Latina, região marcada pelo colonialismo e por limitações materiais. Mãe dos pobres como tantos teólogos e teólogas exprimiram pela história, torna-se nos grupos daimistas mais recentes também expressão da natureza e de um feminino essencial.

## 11. Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FERREIRA, Claudio Alvarez. **Santo Daime: simbolismo religioso**. Monografia de conclusão de curso, história. Campinas: Unicamp, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Vinho das Almas: xamanismo e cristianismo no santo daime**. Dissertação de mestrado, Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, São Paulo, 2008.

FOTIOU, Evgenia. The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous



Shamanism. In: **Anthropology of Consciousness**, Vol. 27, Issue 2, pp. 151–179, 2016.

FRÓES, Vera. Santo Daime. **Cultura Amazônica: História do Povo Juramidam**. Manaus: Suframa, 1986.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1955.

GOULART, Sandra L. **As raízes culturais do Santo Daime**. Dissertação de mestrado, Ciências Sociais. São Paulo: USP, 1996.

\_\_\_\_\_. **Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca**. Tese de doutorado, Antropologia. Campinas: Unicamp, 2004.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos: O quadro brasileiro**. São Paulo, Paulinas, 2006.

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

LABATE, Beatriz C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. São Paulo: Fapesp, Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz C., ROSE, Isabel S., SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. Fapesp, Mercado das Letras, 2008.

LABATE, Beatriz C., PACHECO, Gustavo. **Música brasileira de ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2009.

Langdon, Esther Jean. Las Clasificaciones del Yajé dentro del grupo Siona: etnobotânica, etnoquímica e história. In: LUNA, L. E. (org.). **América Indígena**, México, Inst. Ind. Interamericano, vol. XLVI, no.1, 1986.

LOBATO, S. S. Santos e sacramentos no cotidiano dos trabalhadores de Macapá (1948-1964). **Tempo** (Niterói. Online), v. 21, p. 1-20, 2015.

LUNA, Luiz Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz; ARAUJO, Wladmy (Orgs.) **O Uso Ritual da Ayahuasca**. São Paulo: FAPESP, Mercado das Letras, 2009.

MACRAE, Edward. Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz; ARAUJO, Wladmy (Orgs.) **O Uso Ritual da Ayahuasca**. São Paulo: FAPESP, Mercado das Letras, 2009.

MAGNANI, Guilherme. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e suas histórias**. Salvador: Editora ABESUP, 2011.

PELIKAN, Jaroslav. **Mary through centuries: her place in the history of culture**. Harrisonburg:

Donnelley & Sons Company, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo, Hucitec, 1991.

PINTO, Marilina C. O. B. Serra; SOUZA, André Ricardo de. Fronteiras do sagrado entre a umbanda e a barquinha. In: PINTO, Marilina C. O. Serra; MORAIS, Maria de Jesus; LIMA, Jacob Carlos (Orgs.). **Processos de territorialização e identidades sociais**. São Carlos: Rima, EDUA, v. 2, p. 97-106, 2012.

REHEN, Lucas Kastrup F. **Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/PPCIS, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

ROCHA, Carolina. **O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)**. Judiaí: Paco Editorial, 2015.

TORNQUIST, Carmen Susana. Armadilhas da Nova Era. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n.2, p. 483-492, 2002.

WRIGHT, Robin. The Fruit of Knowledge and the Bodies of the Gods: Religious Meanings of Plants among the Baniwa. In: **Journal for the Study of Religion, Nature and Culture**. Vol. 3, n. 1, 2009.

Data de submissão do artigo: 27/06/2018

Data da decisão editorial: 30/05/2019