



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE MESTRADO EM PSICOSSOCIOLOGIA

DE COMUNIDADES E ECOLOGIA SOCIAL

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A MULHER URBANA NO SANTO DAIME:

ENTRE O MODELO ARCAICO E O MODERNO DE FEMININO

LEONOR RAMOS CHAVES

RIO DE JANEIRO, 27 DE NOVEMBRO DE 2.003.

Leonor Ramos Chaves

**“A MULHER URBANA NO SANTO DAIME:
ENTRE O MODELO ARCAICO E O MODERNO DE FEMININO”**

Dissertação submetida ao corpo docente do EICOS –
Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social,
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte
dos requisitos à obtenção do grau de Mestre.

Aprovada por:

Profra. Dra. Maria Lúcia Rocha-Coutinho - Orientadora

Profra. Dra. Naumi Antonio de Vasconcellos

Profra. Dra. Leila Sanches de Almeida

Prof. Marco Tromboni de Souza Nascimento

Rio de Janeiro

2.003

FICHA CATALOGRÁFICA

Chaves, Leonor Ramos

A mulher no Santo Daime: entre o modelo arcaico e moderno de feminino – Leonor Ramos Chaves. Rio de Janeiro, 2.003.

xi 177 f.:il

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia – Programa de Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social – EICOS, 2.003.

Orientadora: Maria Lúcia Rocha-Coutinho.

**1. Feminino. 2. Comunidades. 3. Religião. 4. Identidade. 5. Patriarcado
I. Rocha-Coutinho, Maria Lúcia (orient.) II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidade e Ecologia Social. III. Título.**

RESUMO

O presente trabalho visou investigar a construção da identidade feminina na Comunidade do Rio de Janeiro, da Doutrina do Santo Daime, na linha do Mestre Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo (CEFLURIS).

A Doutrina do Santo Daime tem seu berço na cultura amazônica e utiliza-se, em seus rituais, de uma bebida sacramental denominada SANTO DAIME (ayahuasca). O Santo Daime é um chá preparado pela decocção de duas plantas sagradas de origem amazônica: o cipó *Bonisteriopsis Caapi* e a folha *Psychotria Viridis* e tem seu consumo retualizado há séculos nas Américas do Sul e Central.

A história da Doutrina e todo o seu movimento nos estados do Acre e do Amazonas e, posteriormente, a sua expansão para o resto do país, está ligada ao Ciclo da Borracha e seus desdobramentos na região Norte do Brasil.

No Rio de Janeiro, a Doutrina chega nas mãos do psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza e do jornalista Alex Polari, que conhecem o Daime em viagem ao Acre, no início da década de 1980.

A maioria das mulheres na comunidade daimista carioca trabalha e estuda. Não há uma condenação ao trabalho feminino fora do ambiente doméstico, mas o discurso exalta as funções da mulher na maternidade e nos cuidados do lar e do marido, devendo haver uma compatibilidade entre o lar, o trabalho e a maternidade, que se torna cada vez mais intensa. O Santo Daime reedita o valor tradicional da maternidade na mulher moderna carioca.

ABSTRACT

The paper presented herein had as its main purpose, the investigation of the female identity in the community of Rio de Janeiro, of the Doctrine of Santo Daime, through the tradition the Masters Raimundo Irineu Serra and Sebastião Mota de Melo (CEFLURIS).

The doctrine of Santo Daime is strained in the Amazonic culture and it makes use of a sacramental beverage named SANTO DAIME (ayahuasca) on the rituals. Santo Daime is a sort of tea prepared through decoction of two sacred plants of Amazon, namely, a liana called *Bonisteriopsis Caapi* and the leaf *Psychotria Viridis*, and its consumption has been ritualized over the centuries in South and Central Americas.

The history of the doctrine and all its movement in Brazilian states of Acre and Amazon, and its expansion throughout the country is linked to the “Ciclo da Borracha” (Cycle of Rubber) and consequent development in the North region of Brazil.

In Rio de Janeiro, the Doctrine gets to the hands of Psychologist Paulo Roberto Silva e Souza and journalist Alex Polari, who became aware of the Daime in a trip to Acre, in early 80’s.

The majority of women of the *daimeist* community of Rio work and study. There is no repression to women working out of the domestic environment, however, the speech emphasizes functions of women in motherhood and as a potential keeper of her home and for her husband; thus, there must be compatibility between home, work and motherhood, which is each time more intense. Santo Daime brings about a new edition of motherhood for the modern woman of Rio.

IMPLICAÇÃO

Inicialmente, antes de passarmos aos dados da pesquisa em si, gostaríamos de compartilhar com o leitor o percurso através do qual nasceu este trabalho e refletir sobre a nossa implicação no tema que será exposto. Esta questão será analisada de acordo com os parâmetros traçados por R. Barbier (1985) sobre esta questão na pesquisa-ação e na psicossociologia.

No dia 20 de outubro de 1990 tomei conhecimento do Santo Daime através de uma entrevista, dada pelo padrinho Paulo Roberto, da Igreja do Rio de Janeiro, Céu do Mar. Interessei-me muito pelo assunto e dois anos mais tarde conheci pessoas que haviam tomado o Santo Daime. Entretanto, somente em 15 de outubro de 1995, tomei o Santo Daime pela primeira vez e nascia aí um encontro, um encontro meu comigo mesma de uma nova forma, do qual esta dissertação é um dos frutos. Desse encontro resultou a cura de várias doenças físicas, num processo que durou 06 (seis anos), além de muitas mudanças na minha vida. Depois de realizar muitos trabalhos na Igreja, passei a fazer parte desta religião (me fardei). Isto ocorreu em Março de 1996, no dia de São José.

Quando me fardei, escolhi a via externa, isto é, não fui morar na Comunidade do Rio de Janeiro, mas mantinha contatos e fazia parte de alguns grupos para a manutenção do trabalho espiritual. Neste trabalho, e convivendo com a Comunidade, percebi o forte viés patriarcal contido na doutrina e comecei a questionar muitas posturas e a tentar entender o que se passava. Com isso, não me enquadrava facilmente nas ideologias do grupo e,

pelo fato de ser da via externa (não morar na comunidade), isto me dava uma “certa liberdade” de conduta e expressão. Dentro de mim a liberdade era tanta que, no ano de 1997, conheci outro enteógeno – a Jurema – trazida por um Antropólogo da Paraíba. Depois de três trabalhos com a Jurema tudo começou a mudar mais ainda na minha vida e dentro de mim. Foi aí que sedimentou a minha discordância com vários aspectos e, embora continuasse participando dos trabalhos do Santo Daime, a frequência diminuiu e passei a buscar minhas próprias respostas, sem tanto apoio no grupo. A Jurema puxou em mim um sentido de liberdade totalmente novo e passei a realizar trabalhos com ela. No fim de 1998, retornei aos trabalhos de Daime, buscando outras respostas para a minha busca existencial. Retornei ao convívio da Comunidade. Neste retorno tive a idéia de fazer uma pesquisa de dissertação sobre o Santo Daime, uma vez que eu já havia estudado o tema na minha monografia de graduação, intitulada “O uso terapêutico de Enteógenos”. Imaginei que desta vez iria me dedicar a um estudo sobre o coletivo. E, pelo fato de não me encaixar realmente na identidade de mulher daimista convencional (o que descobri no final deste trabalho), o estudo de gênero logo me encantou. Neste percurso, eu entendi melhor tanto a trajetória da mulher daimista como a da mulher brasileira, de modo geral, e pude me sentir mais inserida em ambos os contextos. Hoje continuo tomando Daime, vou à Comunidade quando tenho vontade e participo do chamamento do Daime para aquela comunidade. Continuo realizando os meus próprios trabalhos espirituais e, quando posso, visito também outras Igrejas. Enfim, acredito que este trabalho me ajudou a tecer parte da grande colcha de retalhos que é a identidade feminina no Brasil.

A partir do que foi exposto acima, podemos perceber que a minha implicação com o objeto de pesquisa envolveu um questionamento profundo dos fundamentos de minha

personalidade e de meu engajamento com o Santo Daime, fazendo-me rever minhas identificações, fazendo com que me confrontasse com os níveis psicoafetivos de minha implicação e com o nível histórico-existencial, pois estava totalmente engajada no aqui-e-agora de minha pesquisa. Ao escolher a classe social para ser analisada e ao analisar as entrevistas, só pude fazê-lo do lugar que ocupava tanto no contexto cultural geral (o lado citadino e globalizado) como no contexto específico da comunidade daimista carioca (a classe média intelectual carioca). Ao ver retratado nas entrevistadas meus próprios conflitos e questionamentos com relação ao objeto de estudo, fui motivada a buscar mais informações (no contexto social e teórico mais amplo). A pesquisa visou analisar o contexto daimista numa visão amplificada para englobar o contexto urbano e capitalista da questão – no caso, o da cidade do Rio de Janeiro – e procurou avaliar e identificar, nas mulheres daimistas cariocas, quais os corolários culturais, no que diz respeito às relações de gênero, que são ratificados e retificados por esse grupo e sua possível interferência na organização social maior, isto é, no que diz respeito à identidade da mulher brasileira na sociedade globalizada, na modernidade tardia.

AGRADECIMENTOS

A grande Força Cósmica, que está presente em todo o Universo, que dá e renova a vida.

Ao Prof. Arnaldo Risman pelo grande incentivo que sempre me deu para redigir este trabalho, desde a época da minha graduação.

Ao EICOS por tudo o que aprendi e pela oportunidade de estar apresentando este trabalho.

A professora Maria Lúcia Rocha-Coutinho, minha orientadora, pela sua paciência nos momentos das minhas maiores dificuldades.

Ao companheiro de todas as horas, Mauricio Bonfatti Ribeiro, por todo seu incentivo e por toda a sua compreensão.

Aos amigos e amigas da Comunidade do Santo Daime do Rio de Janeiro e a todos os daimistas e ayahuasqueiros que me auxiliaram neste trajeto.

A todos os antropólogos, sociólogos, psicólogos e médicos que realizaram trabalhos sobre o Santo Daime e o uso de plantas psicoativas no Brasil e no mundo, por sua grande contribuição para o entendimento destas experiências que cada vez se tornam mais comuns na humanidade atual.

SUMÁRIO

Introdução	p. 11
Capítulo I – A Doutrina Daimista – sua cosmovisão e seus significados.....	p. 26
Capítulo II – Santo Daime – Um breve histórico	p. 53
Capítulo III – A mulher Brasileira – A evolução da mulher no Brasil	p. 76
Capítulo IV – A mulher no Santo Daime	p. 111
Capítulo V – Análise do Discurso	p. 121
CONCLUSÃO	p. 156

Bibliografia p. 163

ANEXO I p. 166

ANEXO II p.168

Introdução

“Ao homem brasileiro o madato de ser o provedor da família é bem marcado e imperioso, ao contrário dos discursos ancestrais paradoxais que as mulheres são convocadas a carregar, e que emaranham-se nos discursos feministas no nosso país, esvaziando-os muitas vezes de sentido. “A menina deve ter uma profissão, mas nunca se des-ligar da proteção familiar.” Marisa Belém em Mulher no Brasil. Nossas marcas e mitos.

O presente trabalho visa investigar a construção da identidade feminina na Comunidade do Rio de Janeiro, da Doutrina do Santo Daime, na linha do Mestre Raimundo Irineu Serra

e Sebastião Mota de Melo (CEFLURIS).

O nosso percurso será realizado através de uma reflexão de como se dá a vivência feminina no cotidiano da família e da sociedade brasileira e do ideal feminino dentro da doutrina, levando-se em consideração os aspectos psicossociais e as dinâmicas de poder envolvidas neste processo.

Podemos afirmar, como assinala Rocha-Coutinho (1994) em seu livro *Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares*, que a identidade feminina e a designação de papéis referentes ao gênero são construções sociais, culturais e ideológicas que se dão através dos múltiplos discursos que fazem parte de um determinado contexto histórico-social.

No Brasil, após a Primeira Grande Guerra, os papéis femininos começaram a mudar. A economia estava em franca expansão industrial e havia um importante crescimento dos centros urbanos. Assim, as mulheres começaram a sair da esfera doméstica e a buscar maior participação social através de um trabalho remunerado.

Desde 1910, as mulheres de classe média e, até mesmo, as de classe alta, já participavam do mercado de trabalho, juntamente com as mulheres de classe baixa. Essa mulher se inseria no mercado de trabalho devido a uma associação de inúmeros fatores, tais como: a situação econômica difícil, o crescimento da burguesia urbana e sua precaridade diante da demanda do mercado em expansão, que induzia ao consumo de produtos e serviços, e a própria identificação das mulheres com o trabalho, em busca de auto-suficiência econômica e realização profissional, conforme regia o ideal burguês daquela época.

Mesmo com a necessidade social da inclusão da mulher no mercado de trabalho, conforme visto acima, esta inclusão ocorria de forma restrita. A mulher deveria abraçar

o trabalho como utilidade social sem abandonar o seu maior e mais poderoso papel, o de cuidar dos filhos, da casa e da família, liberando o homem para exercer atividades mais qualificadas no domínio do trabalho remunerado.

No início do século XX a mulher entra no mundo público para auxiliar os homens em suas profissões, sendo enfermeiras (enquanto os homens eram os médicos), telefonistas, balconistas, recepcionistas, secretárias, operárias, entre outras atividades. Assim, as qualidades supostamente naturais das mulheres, como intuição, sentimento e capacidade de cuidar e lidar com as pessoas, seriam mais bem aproveitadas.

Susan Besse (1999) relata bem a realidade brasileira na época quando cita a opinião do consultor das Cias Ferroviárias no início do século XX, Sr. Arthur Henock dos Reis:

Arthur Henock dos Reis, consultor de companhias ferroviárias, também achava, de maneira muito conveniente, que o emprego assalariado não era nada incompatível com a feminilidade, e concluía que a “racional e eficiente utilização do elemento humano que dispõe o país” exigia a utilização da mão-de-obra feminina em cargos apropriados. Recomendava que as ferrovias seguissem o exemplo da indústria (que empregava mulheres na fabricação de objetos que exigiam fino tato) e das lojas de varejo (que reconheciam a capacidade intuitiva das mulheres para atrair mais fregueses), empregando mulheres em cargos de guardas em cruzamentos ferroviários e salas de espera, vendedoras de bilhetes, funcionárias de guichês de informação e telegrafistas. Nestes “cargos menos importantes e menos exigentes”, que eram “mais apropriados para o sexo feminino”, as companhias ferroviárias poderiam, afirmava ele, economizar somas consideráveis de dinheiro contratando

mulheres bem-qualificadas por menos de dois terços do salário que teriam que pagar aos homens. Observava que as mulheres (e suas famílias) seriam beneficiadas com a renda suplementar que esses novos cargos ofereciam; o valor do trabalho dos homens seria aumentado à medida que fossem transferidos para cargos “mais adequados às suas próprias condições de sexo”; as cias ferroviárias colheriam maiores lucros; a indústria, o comércio e o público, todos se beneficiariam do acesso ao serviço ferroviário a custo mais baixo; e a economia nacional daria um passo a mais na direção de alcançar um uso eficiente e racional da mão-de-obra. De todos esses modos, o emprego das mulheres promoveria o bem social: “mais uma vez, as mulheres poderão demonstrar como o patriotismo latente de suas almas está sempre pronto a cooperar com os homens, oferecendo seu trabalho material para proveito da coletividade sem renunciar a seus papéis e qualidades femininos. (p. 149)

Ainda que na nova demanda moderna: a mulher desempenhasse tarefas no mundo público não lhe era recomendado, de modo algum, abandonar ou abrir mão dos afazeres domésticos. Pelo contrário, seu trabalho era complementar ao do homem e, mesmo que ela fosse solteira, ele era menos valorizado do que o do homem.

Apesar da criação desta nova “lei biológica” (Besse, 1999, p. 151) pelo discurso moderno, a sociedade continuava a enfatizar a “lei biológica” da maternidade, da condição de esposa e mãe cuidadora do lar. Esta última lei, inclusive, não poderia jamais ser ultrapassada pela recém descoberta. A lei biológica da mulher do lar e da maternidade era transcendente, superior a qualquer outra.

A mulher brasileira, então, apresenta, desde então, um conflito entre a casa e o trabalho.

Há uma busca de negociação de papéis sociais sempre vistos como separados e distintos. É difícil para esta mulher abandonar o controle da casa, do lar, que lhe deu um tipo de poder que compensa o poder que lhe é negado pelo social.

Como este trabalho visa levantar dados sobre a mulher carioca inserida na Comunidade do Santo Daime no Rio de Janeiro, é muito importante refletirmos sobre as características da Doutrina Daimista e de como as relações de gênero ocorrem nessa comunidade.

A Doutrina do Santo Daime tem seu berço na cultura amazônica e utiliza-se, em seus rituais, de uma bebida sacramental denominada SANTO DAIME (yagé, Ayahuasca). O Santo Daime é um chá preparado pela decocção de duas plantas sagradas de origem amazônica: o cipó BONISTERIOPSIS CAAPI e a folha PSYCHOTRIA VIRIDIS e tem seu consumo ritualizado há séculos nas Américas do Sul e Central.

O uso da Ayahuasca faz parte da iniciação xamânica na região da Amazônia ocidental, onde é normalmente utilizada, há muito tempo, em cerimônias entre grupos indígenas e também pela população mestiça e cabocla. O próprio fundador da Doutrina Daimista brasileira, Mestre Raimundo Irineu Serra, conheceu a ayahuasca na selva fronteiriça entre o Brasil e o Peru. Segundo o professor MacRae (1992), “a Amazônia forma uma área cultural de notável homogeneidade, que transcende a sua divisão entre diversos países.” (p. 27)

Com exceção de algumas tribos, o papel de xamã (curandeiro) é exercido por homens que são capazes de invocar espíritos e conectar o mundo espiritual para a solução de problemas e a cura de doenças. MacRae (1992) descreve assim os xamãs:

são grandes conhecedores da floresta e das propriedades das plantas, que usam com frequência, especialmente para atividades de cura. São também especialistas

na utilização de enteógenos*, principalmente para entrar em contato com o mundo espiritual. Uma das substâncias usadas com mais frequência é o chá produzido a

___*Enteógeno – Termo que vem do grego ENTHEOS – que significa “Deus dentro” com a raiz GEN que é chegar a ser, sobrevir.

partir da combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, ao qual podem ser adicionadas várias outras plantas. Este preparado recebe uma gama de nomes, como natema, yajé, nepe, kahi, caapi. Mas é genericamente conhecido pelo termo quíchua ayahuasca, que significa ‘cipó dos espíritos’. (p. 28)

Ainda segundo o professor MacRae (1992), antropólogos e botânicos listaram uma série de usos desse preparado, dentre os quais:

1. A ayahuasca e o sobrenatural:
 - a. Rituais mágicos e religiosos. Para receber orientação divina e se comunicar com os espíritos que anima as plantas; para receber um espírito protetor.
 - b. Adivinhação. Para saber se estão vindo estranhos; descobrir o paradeiro de inimigos e quais os seus planos; para saber se o cônjuge foi infiel; prever o futuro com clareza.

- c. Feitiçaria. Causar doenças por meios psíquicos; prevenção contra as más intenções de terceiros.
2. A ayahuasca e o tratamento de doenças.
Para determinar a causa de uma moléstia e/ou curá-la.
3. A ayahuasca, prazer e interação social.
Para produzir estados prazerosos ou afrodisíacos, para reforçar a atividade sexual, para atingir o êxtase ou um estado de intoxicação: para facilitar a interação social entre os homens. (p. 29)

O professor MacRae (1992) ao falar do xamanismo no Brasil, nos traz muito da história do fundador da Doutrina Daimista brasileira, o Mestre Raimundo Irineu Serra, que era seringueiro e vivia na Amazônia Ocidental quando conheceu a ayahuasca, como veremos mais detalhadamente adiante neste trabalho. Em suas palavras,

O xamanismo mestiço é herdeiro direto do xamanismo indígena, cujos segredos foram aprendidos pelos seringueiros, que viviam isolados da sociedade ocidental e tinha de se valer dos conhecimentos médicos dos indígenas. (p. 30)

Poucas informações históricas sobre a entrada do uso do chá no Brasil estão disponíveis, mas sabe-se que ocorreu através da migração indígena e cabocla fronteiriça.

Segundo dados históricos da própria vida do Mestre Irineu Raimundo Serra, sabe-se que, em 1912, no Círculo de Regeneração e Fé, localizado em Brasília, na fronteira Brasil-Perú, fundado por dois irmãos maranhenses, Antônio e André Costa e também, por Mestre

Irineu Raimundo Serra, já se usava ritualisticamente a ayahuasca.

Neste ponto da nossa reflexão, vale a pena ressaltar que estas substâncias sempre foram utilizadas para finalidades sagradas e não recreacionais, para validar ou ratificar, ou, ainda, para reificar a cultura e não como uma forma de escapar dela, nem que fosse temporariamente.

A história da Doutrina e todo o seu movimento nos estados do Acre e do Amazonas e, posteriormente, a sua expansão para o resto do país, está ligada ao Ciclo da Borracha e seus desdobramentos na região Norte do Brasil, bem como ao desenvolvimento de projetos para a Amazônia na época da ditadura militar. Estes fatos serão por nós analisados com mais detalhes mais adiante, ao nos referirmos a alguns dados históricos.

O homem nordestino estava assolado pela seca desde 1877. No final dos anos de 1890 e no início do século XX, os nordestinos migram para a região amazônica para a extração do látex. Eles são recrutados, tornando-se os soldados da borracha. Este homem de luta, massacrado pela seca, e inserido no modelo patriarcal nordestino do final do século XIX é que se torna a matriz estrutural da doutrina daimista.

O acreano, portanto, é o campo de convergência da cultura patriarcal do nordeste e do sistema cultural indígena, de centralização masculina. O homem nordestino leva sua família para se estabelecer nas novas terras. Ele têm a missão de estabelecer e estabilizar seu povo, sua família, no novo mundo. Cabe a ele o comando do destino da mulher e dos filhos. É o patriarcado fundamentado no pater familias, em que a mulher está confinada ao lar e à maternidade e não participa ativamente das decisões do seu destino e o de sua família.

Este modelo continua presente nos dias de hoje na própria configuração daimista. Na doutrina, o padrinho, que é o dirigente do ritual e da Comunidade, é quem responde, é

quem tem o posto de chefia, é o Comandante da Tropa. A madrinha é a esposa do Padrinho. É considerada a líder da ala feminina. As identidades de gênero são bem demarcadas, com papéis definidos.

O Padrinho José Rosa (já falecido), que foi líder da Comunidade de Visconde de Mauá, no RJ, afirmava: “a linhagem patriarcal do Santo Daime deve-se ao fato dessa missão espiritual estar ao encargo de São João Batista e da Virgem Maria, porém ambos sob as instruções de Jesus Cristo. Temos uma estrutura hierárquica vertical, típica do patriarcado, mas a mulher tem papéis fundamentais na manutenção da Doutrina” (in Bolsanello, 1995, p. 95)

Sabemos que nos parâmetros ideológicos patriarcais prevalece a submissão de uns em relação a outros. Alguns desses parâmetros têm-se mantido ativos, em alguns grupos, até os dias atuais na nossa cultura, especialmente aqueles que dizem respeito às questões de gênero. Pode-se dizer, então, que, a partir deles fica implícito uma submissão da mulher ao homem. Este tipo de relação está presente na base da Doutrina Daimista.

Aspectos muito importantes, que também ampliam e corroboram o modelo patriarcal, presente na doutrina daimista, relacionam-se com o fato de que os xamãs, em sua maioria, são homens e que o berço da doutrina daimista está ligada à trajetória do homem nordestino e ao desbravamento de um novo mundo que se dá quando o nordestino vai para o Acre. A doutrina daimista, pelos fatos históricos que atravessa, tem um caráter messiânico, em que o líder religioso tem um papel fundamental.

Nos movimentos messiânicos há um líder, que, no caso do Santo Daime, é o Padrinho. Segundo a historiadora Vera Fróes (1986), o líder “é o enviado divino saído do próprio meio e o único capaz de interpretar as transformações e iniciar uma ação. O povo que

o acompanha é o povo eleito, os escolhidos de Deus que distinguir-se-ão do resto da humanidade que permanecerá na ilusão da vida material. O povo eleito conquistará a salvação e a libertação nesta vida.” (p. 135).

Ainda segundo Vera Fróes (1986), “as sociedades em que se desenrolam movimentos messiânicos são sociedades de linhagens, de parentelas, de famílias extensas, cujas relações características são pessoais, afetivas e diretas.” (p. 137). Encontramos aqui uma proximidade com o modelo patriarcal colonial, de famílias extensas, em que todos viviam no mesmo espaço, tanto os parentes de sangue quanto os serviçais e outros agregados. Para os daimistas, todos fazem parte da família de Juramidam, cujo o Pai na terra é o Padrinho, que guia a todos rumo a Deus.

Na Doutrina Daimista, como veremos a seguir, o papel de liderança religiosa com caráter messiânico, está ligado tanto a figura do Mestre Irineu como a do Padrinho Sebastião.

A Doutrina Daimista foi instituída na década de 1930, no momento em que havia uma intensificação do processo de urbanização no Brasil em que a organização da sociedade acreana, na época, passava por profundas transformações sociais, econômicas e culturais.

Com essas transformações, houve significativas mudanças nas relações entre trabalhadores e patrões que interferiram também nas relações de sociabilidade, no sistema moral e em práticas religiosas.

A Antropóloga Sandra Lúcia Goulart (2002), ao comentar os trabalhos de Alba Zaluar (1983) e E. Galvão (1955), afirma que “as alterações sofridas pelas práticas de devoção aos santos reportavam, às mudanças nas relações entre trabalhadores e patrões.” (in Labate & Araújo, 2002, p. 316)

E, continua esclarecendo que,

Os padrões de conduta e os papéis desses personagens eram expressos ritualmente nas festas aos santos. As posições sociais de trabalhadores e patrões eram asseguradas conforme eles assumiam, nessas festividades, as funções que lhes eram atribuídas. Desse modo, ao patrão cabia o papel festeiro. Era ele quem deveria organizar a festa. Ele representava o “provedor”, o “protetor”, o “padrinho”. Por outro lado, o trabalhador assumia o papel de “protegido”, de “apadrinhado”, expressando sua dívida moral com o patrão. (p. 316)

O texto acima nos auxilia no entendimento de fatores regionais que podem explicar o termo de Padrinho para os líderes daimistas. Realmente é o Padrinho que abre a festa do Santo no Santo Daime e a ele cabe a “proteção” no astral (no mundo espiritual) dos seus filhos e filhas e o bom andamento do trabalho espiritual. As trajetórias de vida do Mestre Irineu e do Padrinho Sebastião nos mostram que eles eram considerados benfeitores e protetores. O Mestre Irineu sabia orações, rezas e aconselhava a todos na Comunidade, resolvendo, inclusive, problemas difíceis de resolver. Ambos conseguiram as terras para a Comunidade se instalar.

Para o grupo daimista eles eram considerados os “pais” que conduziam os seus afilhados.

Já numa cidade como o Rio de Janeiro, no final do século XX e início do XXI, as questões são diferentes da do homem acreano, da floresta. Mas há algo que faz ressonância. Talvez em ambos os casos se faça presente uma identidade de luta, de busca de uma vida melhor, de busca pela igualdade ou, quem sabe, uma necessidade de voltar-se para a natureza.

No Rio de Janeiro a doutrina daimista chega pelas mãos do jornalista Alex Polari de Alvergua e do psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza, na década de 80. Ambos conhecem o Daime nas mãos do Padrinho Sebastião Mota, no Acre e no Amazonas.

Após estar com o Padrinho Sebastião pela segunda vez, Paulo Roberto retorna para o Rio de Janeiro trazendo a beberagem e a autorização para iniciar os trabalhos. Estes se iniciam no formato do ritual recebido pelo Mestre Irineu Raimundo Serra. Reúne-se um pequeno grupo de amigos, parentes e pessoas advindas de conhecimento do meio profissional, como médicos, psicólogos, artistas, jornalistas, antropólogos, deputados, historiadores, sociólogos, entre outros, pessoas que se interessavam pelo trabalho espiritual. Logo inicia-se a busca de um lugar para instalar uma Comunidade e construir uma Igreja.

Num primeiro momento, este trabalho se inicia na classe média e intelectual carioca. Cerca de cinquenta pessoas passaram a participar dos trabalhos espirituais e a participar do grupo. O trabalho era aberto. Havia uma integração grupal, reuniões em que eram discutidas não só as questões ritualísticas em si, como também aquelas levantadas pelas pessoas e que diziam respeito tanto à espiritualidade como ao cotidiano. Havia também um trabalho, com fins espirituais e terapêuticos, desenvolvido por um grupo de médicos, psicólogos e terapeutas de família, que se chamava Flor da Cura.

Podemos perceber a grande diferença na trajetória daimista desde a floresta até o centro urbano carioca. Aquilo que foi aprendido por Mestre Raimundo Irineu Serra dos índios e mestiços da Amazônia, pelo que lhe fora transmitido na experiência com as próprias plantas e concebido por ele como um ritual, é reproduzido numa metrópole com características próprias, onde recebe uma série de influência e onde é atravessado por uma polifonia de discursos. O ritual e o uso da bebida tradicionalmente ratificam

velhas crenças de origem indígena, em seres espirituais que habitariam a floresta, a água e o ar. Resultando da fusão das cosmologias dos vários grupos culturais indígenas e do sincretismo com concepções européias como o catolicismo, o espiritismo, o esoterismo, além da influência de religiões de origem africana, essas crenças freqüentemente dão a impressão de serem um amontoado pouco coerente de fragmentos de outros sistemas. Mas a diversidade e a forma como são integrados os elementos díspares refletem as mudanças brutais que vêm ocorrendo na região – rápidas incorporações de novos contingentes populacionais, que trazem consigo diversificadas instituições sociais e econômicas, tecnologias e idéias religiosas. (MacRae, 1992, p. 37)

Com as transformações sofridas em sua vida, incluindo sua separação, Paulo Roberto retorna, mais tarde, ao Amazonas, casa-se com a filha mais nova do Padrinho Sebastião – Raimunda Nonata – e retorna à comunidade carioca com uma postura mais rígida. Ele modifica a estrutura da Igreja. A Comunidade se fecha, ele assume o lugar de Padrinho, no modelo do homem acreano, e instaura uma hierarquia mais estratificada. Os trabalhos ficam mais restritos. O trabalho da Flor da Cura é suspenso.

No que diz respeito às relações de gênero, os papéis e valores passam a ser bem mais marcados pela diferença sexual. Implanta-se uma repressão sexual, com a valorização da virgindade feminina. Algumas mulheres, inclusive, aderem à castidade. No ritual, mulheres virgens são recomendadas a não se aproximar nem dos homens nem das mulheres não virgens, ditas “casadas”. A mulher passa a ser santificada – como no padrão colonial – e,

sendo um “aparelho” da Virgem Maria, tem que desenvolver suas santas virtudes. Ela é também sensível, emotiva, como no modelo da família burguesa e, ao mesmo tempo, forte, como no modelo da mulher nordestina, que agüenta tudo. As mulheres devem exercer funções diferentes das dos homens. Cabe a elas a maternidade (naturalizada e considerada um dom espiritual), a educação dos filhos e os afazeres domésticos. Sobre o discurso da maternidade, algumas mulheres, inclusive, alegam que o filho é fundamental para auxiliar a mulher no processo de encarnação – como se a mulher só nascesse “realmente” depois de parir.

A maioria das mulheres na comunidade daimista carioca trabalha e estuda. Não há uma condenação ao trabalho feminino fora do ambiente doméstico, mas o discurso exalta as funções da mulher na maternidade e nos cuidados do lar e do marido, devendo haver uma compatibilidade entre o lar, o trabalho e a maternidade, que se torna cada vez mais intensa.

Muitas mulheres, neste segundo momento da comunidade carioca, começam a ter vários filhos. É um fenômeno que não se sabe exatamente como explicar. Mulheres casadas e solteiras passam a desejar a maternidade, a engravidar. Há um intensificação da busca pela formação de um lar e de uma família, já que a maternidade é natural e necessária à mulher.

Paralelamente a esta vivência daimista, estas mulheres estão inseridas no contexto atual do Rio de Janeiro e, portanto, também estão vivenciando o discurso da busca de sua individualidade, do rompimento com o discurso da mulher exclusivamente mãe, da dedicação única ao marido e aos filhos. São mulheres influenciadas por uma gama de informações e experiências bem diversas da mulher rural amazonense, de berço colonial nordestino.

No Rio de Janeiro, a maioria das mulheres das classes mais abastadas/médias se envolve

no mundo público. Elas foram influenciadas pelos movimentos feministas, conhecem as práticas contraceptivas, têm acesso ao controle do seu próprio corpo, são perpassadas por uma gama de discursos diversos. Ao participar da doutrina do Santo Daime, a mulher pode se posicionar diante de uma série de conflitos. Onde estará fundamentada sua identidade, nos ideais que tem buscado no seu meio social ou nos ideais recém revelados pelos rituais e pelo contato com a beberagem? Ou, ainda, ela deve seguir o novo padrão feminino urbano ou o padrão patriarcal colonial onde se gerou a Doutrina que foi trazido para a Comunidade Carioca? Como se dá a tensão da vivência da mulher carioca moderna e este ideal feminino próprio da Doutrina Daimista? Qual foi o impacto para a identidade feminina daimista da mudança brusca e radical nos parâmetros da Comunidade do Rio de Janeiro? Como elas elaboram estes conflitos? (se eles existirem) Como conciliam a experiência enteogênica (experiência do contato com a alteração da consciência provocada pelo chá), a experiência cotidiana comunitária e as demandas sociais?

Estas são algumas das questões que nosso trabalho visa investigar, através do discurso de mulheres cariocas daimistas coletado através de histórias de vida. Para tanto, num primeiro momento, será apresentada a cosmovisão daimista e seus significados, bem como um breve histórico da Doutrina. A seguir, serão trabalhados alguns aspectos teóricos relativos ao desenvolvimento da família daimista no contexto da família patriarcal brasileira, de seus aspectos psicossociais e da construção da identidade feminina no Santo Daime. Finalmente,

os textos resultantes das Histórias de Vida de mulheres da comunidade carioca do Santo Daime serão submetidos a uma análise de discurso, com o objetivo de perceber como as mulheres cariocas expostas a um discurso modernizante urbano da era globalizada, que prega a igualdade entre os sexos, convive no seu interior com o discurso patriarcal próprio da doutrina daimista, que estabelece rígidas fronteiras entre os papéis de homens e mulheres.

CAPÍTULO I – A Doutrina Daimista – sua cosmovisão e seus significados.

“Eu vivo na floresta

Eu tenho os meus ensinós

Eu não me chamo Daime

Eu sou é um Ser Divino.

Eu sou um Ser Divino.

Eu venho aqui para te ensinar

Quanto mais puxar por mim

Mais eu tenho que te dar.”

Estrofes iniciais do Hino 06 do Padrinho Sebastião.

A antropóloga Sandra Lúcia Goulart (2002) considera o movimento daimista, no tocante às tradições do passado regional do contexto amazônico brasileiro, como recuperador e reinterpretador. Para ela,

Os festejos dos santos são redefinidos por este grupo religioso, de tal modo que os seus membros possam contornar as conseqüências desestruturantes causadas pelas transformações sociais. (p. 328)

Quando o Santo Daime estava sendo constituído, já não era mais possível ao grupo de foliões exercer a função de tocar e cantar, ao percorrer um bairro rural amazônico por vários dias, conduzindo a imagem do santo, arrecadando donativos e organizando rezas e bailes, que sempre exercera, devido às transformações sócio-econômicas intrínsecas ao processo de urbanização e “modernização” daquela região nas décadas de 1920 e 1930, como ocorreu em outras regiões do Brasil:

a presença de novos bens de consumo nesta áreas altera o ritmo de trabalho e provoca rupturas nas tradicionais redes de cooperação e sociabilidade locais. Candido diz que a expansão capitalista força o caipira a aumentar seu esforço físico e simultaneamente diminui a margem de tempo disponível para atividades como mutirões e festas religiosas. A mudança é importante, segundo Candido, porque essas duas atividades eram elementos fundamentais no que se refere à organização das relações produtivas. (Goulart, 2002, p. 315)

Estudos antropológicos da região de Itá, da década de 1940, desenvolvidos por Eduardo Galvão (1955), ratificam a importância do mutirão e das festas religiosas para a economia da região, como assinala Goulart (2002):

Galvão descreve o cotidiano dos bairros amazônicos daquele período, denominados “freguesias”. As “freguesias”, ou “sítios”, podiam basear-se tanto na extração da borracha como numa produção agrícola de subsistência, existindo freguesias de seringueiros e de roceiros. O dinheiro raramente era utilizado no interior das freguesias, e as trocas econômicas entre trabalhadores e entre estes e os patrões eram feitas em espécie, sendo regidas por um código de valores fundado na noção de dívida moral. Galvão analisa sobretudo as festas aos santos cristãos, enfatizando o caráter integrador das mesmas no que alude aos moradores das freguesias. (p. 315)

A religião daimista vem, então, exercer um papel cultural fundamental – o de reintegrador da cultura local –, uma vez que em sua organização religiosa, material e

ritualística busca reintegrar o ex-seringueiro a uma nova atividade produtiva (a colônia agrícola), re-organizar as relações sociais – uma vez que as freguesias ou agrupamentos de vizinhança estavam se desestruturando –, além de cumprir, em seu calendário, o papel exercido pelas folias, as festas dos santos. Na doutrina daimista, contudo, elas ocorrem por um tempo bem menor que nas folias tradicionais, além de, cada santo ser comemorado somente em um dia conforme o calendário cristão e não em um mês como nas festividades dos foliões, facilitando assim, as novas relações sócio-econômicas na região.

Outro dado de relevância é que a organização estrutural da religião daimista e seu panteão de seres está muito ligada às concepções dos vegetalistas amazônicos, que acreditam nos seres espirituais que habitariam as florestas, a água e o ar, além da influência católica e africana. Os povos caboclos da amazônia, tanto do lado peruano como do lado brasileiro são grupos que recebem influências de várias outras localidades, segundo MacRae (1992),

Resultando da fusão das cosmologias dos vários grupos culturais indígenas e do sincretismo com concepções européias como o catolicismo, o espiritismo, o esoterismo, além da influência de religiões de origem africana, essas crenças freqüentemente dão a impressão de serem um amontoado pouco coerente de fragmentos de outros sistemas. Mas a diversidade e a forma como são integrados os elementos díspares refletem as mudanças brutais que vêm ocorrendo na região – rápidas incorporações de novos contingentes populacionais, que trazem consigo diversificadas instituições sociais e econômicas, tecnologias e idéias religiosas. (p. 37)

A religião daimista, portanto, tem um caráter híbrido. Ela reúne em si várias formas de visualizar o mundo sendo, assim, o produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais e pela introdução do capitalismo predatório na região amazônica.

Neste quadro tão diverso, podemos perceber o mosaico sócio-cultural da religião daimista, observando inclusive a influência dos vegetelistas peruanos na organização e no culto daimista. Os vegetelistas peruanos, segundo o professor MacRare (1992),

mostram-se profundamente influenciados pela urbanização e pelo cristianismo. Mas o grau de importância do elemento cristão nas sessões de ayahuasca varia conforme o vegetalista. Apesar de todos concordarem que Jesus é o ser supremo, e que todo o mal vem de Satã, os xamãs peruanos mais velhos raramente invocam elementos cristãos, relacionando-se mais com as cosmologias amazônicas. Já outros começa a sessão invocando Jesus e a Virgem Maria e, entre os mais moços, é comum realizarem sessões em torno de uma cruz, e de serem recitadas as rezas católicas costumeiras, além de outras extraídas do livro *La Santa Cruz de Caravaca*. São também freqüentes as alusões ao catolicismo popular. Entre os mais jovens, nota-se um interesse pela Ordem da RosaCruz e outros ramos do esoterismo de tradição européia. (p. 40)

Os daimistas brasileiros do CEFLURIS (que é do nosso campo de estudo) também sofrem as mesmas influências, tanto as dos vegetelistas mais velhos – que invocam os seres da natureza e os seres da floresta - como acreditam que o Comando Espiritual da Doutrina

está nas mãos de Jesus Cristo e que a padroeira é a Santíssima Mãe de Cristo, a Virgem Maria, além de utilizarem como símbolo central a Cruz de Caravaca – O Santo Cruzeiro.

Podemos afirmar, diante do já exposto, que a religião daimista é uma religião *Traduzida*, algo típico de uma cultura híbrida (Hall, 2000).

Hall (2000), ao falar da obra de Rushdie, S., assinala que,

As pessoas pertencentes a estas culturas híbridas têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente *traduzidas*. A palavra “tradução”, observa Salman Rushdie, “vem, etimologicamente, do latim, significando “transfereir”; “transportar entre fronteiras”. Escritores migrantes, como ele, que pertencem a dois mundos ao mesmo tempo, “tendo sido transportados através do mundo..., são homens traduzidos” (Rushdie, 1991). Eles são o produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia. (p. 89)

A fim de nos auxiliar a localizar, no campo simbólico daimista, as dinâmicas das relações de gênero, acreditamos ser importante agora entender melhor um pouco de sua cosmovisão, seus aspectos intrínsecos e seu funcionamento, em que aparecem dados importantes sobre o seu imaginário.

A cosmovisão daimista.

A religião daimista pratica o eclecismo evolutivo, em que há um desenvolvimento espiritual com base na tradição oral, com elementos herdados do Mestre Irineu e de outras figuras importantes e que foram acoplados à Doutrina pelo seu próprio movimento de expansão.

O daimista acredita que cada espírito encarnado carrega consigo memórias de outras encarnações e seu sistema de merecimento (individual e coletivo) está ligado tanto à salvação quanto ao sofrimento. O daimista trabalha com sua doutrinação e a dos espíritos através da divindade (algo transcendente) existente em cada ser humano, cuja miração (experiência visionária provocada pelo efeito do chá no cérebro humano) é a manifestação mais real desta divindade.

Para podermos entender melhor o esquema eclético daimista, recorreremos à história do Mestre Irineu.

Mestre Irineu fez parte do Círculo Esotérico de Comunhão do Pensamento, entidade espiritualista com sede em São Paulo, com pensamento de base espírita. Além disso, foi membro da Ordem Rosacruz, tendo recebido ensinamentos esotéricos desta entidade tradicional iniciática de base esotérica européia, dos Mestre Ascencionados e da Grande Fraternidade Branca. Outro detalhe importante é que, como homem da floresta, de convívio com a população cabocla e indígena da região amazônica, ele entrou em contato com crenças e com a medicina própria dos povos daquela região.

Mestre Irineu leva, então, toda esta bagagem para o culto daimista.

A religião daimista não possui um texto básico ao qual os adeptos se reportam, a não ser sua tradição oral e que contém os elementos de diversos sistemas cosmológicos, tais

como a umbanda, o esoterismo, o espiritismo kardecista, o catolicismo, entre outros, estruturando-os de forma singular, no seu sistema de crenças em que há dois campos do “trabalho daimista”: o mundo material e o espiritual. O mundo material é onde está o aparelho (o corpo, o ego, a substância material e a personalidade do homem comum) e o espírito (que é um ser, uma entidade que evolui). Segundo esta visão, todo ser humano é composto por estas duas partes e carrega dentro de si sua bagagem (as ações boas e más que realizou nas caminhadas terrestres – nas encarnações).

Para os daimistas, enquanto o ser humano não aceitar a relação de causa e efeito entre os mundos espiritual e material e não compreender esta relação, ele é uma “alma penada” que transita entre essas duas dimensões, acreditando somente no mundo material, na ilusão, como único motivador do seu destino. Quanto mais carregado de ilusão, mais carma ele acumula e, como o homem está inconsciente de sua condição espiritual e submetido ao carma, ele luta com forças que desconhece e que precisa vencer e entender para evoluir.

O hino número 29 do Mestre Irineu fala de como abandonar a ilusão e seguir Jesus Cristo:

Sol , Lua, Estrela

A Terra, o Vento e o Mar

É a luz do firmamento

É só quem eu devo amar

É só quem eu devo amar

Trago sempre na lembrança

É Deus que está no céu
Aonde está minha esperança
A Virgem Mãe mandou
Para mim esta lição
Me lembrar de Jesus Cristo
E esquecer a ilusão

Trilhar este caminho
Toda hora e todo dia
O Divino está no céu
Jesus Filho de Maria

Na Doutrina Daimista a verdadeira compreensão da vida espiritual e a busca de uma perfeição nos atos cotidianos praticados é que possibilita o desenvolvimento espiritual e a diminuição do carma. Tudo o que o daimista faz para se desenvolver espiritualmente é denominado Trabalho Espiritual.

É o Trabalho Espiritual constante que limpa o carma, segundo esta concepção, e a limpeza do carma é fundamental para a evolução do espírito.

O Trabalho Espiritual visa, então, destrinchar, organizar, liberar os acúmulos carmáticos dos seus participantes. Os atos bons e maus praticados no passado do espírito e do ego podem ser lembrados e resignificados, com base nos ensinamentos dos hinos que falam de Amor, Verdade, Perdão e Justiça. O chá, o Daime, é considerado o Ser Divino que auxilia o trabalho. Tomar o Daime é descarregar o carma. O Daime limpa, o Daime ensina,

o Daime dá amor, o Daime religa os mundos, conforme podemos ver no trecho do hino

número 84 do Padrinho Sebastião:

O Daime é o Daime

É o professor dos professores

É o Divino Pai Eterno

E o seu filho Redentor.

O Daime é o Daime

O mestre de todos ensinios

É o Divino Pai Eterno

E todos Seres Divinos.

O Daime tem a função de reinterpretar e reorganizar a visão de mundo dos seus participantes. Dentro deste contexto de carma e espiritualidade, os daimistas consideram-se uma única família espiritual cujos membros se reencontram uns com os outros. Haveria um resgate da memória divina no culto daimista e a oportunidade do conhecimento da divindade interior.

O sistema de merecimento espiritual daimista está ligado ao Trabalho Espiritual. A pessoa que conhece a espiritualidade e não trabalha para evoluir espiritualmente sofre, e o sofrimento é mérito, prova, desafio e oportunidade para evoluir. Assim, o daimista pode

refazer o caminho para os seus atos, reconhecendo erros e mudando o seu comportamento. Como cada um supostamente recebe o que merece, supõe-se que a compaixão e a solidariedade dos demais membros junto ao sofredor estreitaria laços pessoais.

O Trabalho Espiritual Daimista é a doutrinação dos espíritos trevosos ou perdidos pelos espíritos de luz. Esse estilo pressupõe uma batalha espiritual a ser travada e vencida, e o ritual é a principal frente coletiva e individual desta luta.

Dentro da Doutrina faz-se os trabalhos denominados de Concentração (que ocorrem todos os dias 15 e 30 de cada mês), de Hinário (festas dos santos e festividades relacionadas com fatos importantes da doutrina), de Estrela (trabalho de Cura), de Missa (para mortos) e Trabalho de Finados.

No ritual, a miração é fundamental para o daimista. Ela possibilitaria a ligação com o mundo espiritual e seus seres, trazendo as revelações necessárias para os daimistas em suas batalhas. Os hinos também exercem função importante. Em todos os rituais eles são cantados e tocados. A música e a mensagem do hinário (como já tivemos a oportunidade de ver em dois trechos acima) são importantes para se atravessar a batalha. Os hinos são recebidos, isto é, trazidos por inspiração do plano espiritual pela pessoa que os recebe. As pessoas supostamente não os criariam ou os comporiam. O hino tem o status de mensagem divina e pode ser de limpeza, doutrinação, rogativo, de conforto, de força e firmeza. É executado pelos instrumentos musicais e cantado pelos membros e visitantes durante o trabalho espiritual e exerce as funções acima descritas de acordo com o momento do rito em que é tocado. O hino é considerado um sintonizador, porque ele chama “a força espiritual” para o Trabalho.

Em todo o Trabalho Espiritual Daimista é estabelecida, com a ação do Daime e a

execução dos hinos, uma “força” ou “energia” denominada “Corrente Espiritual”. Quando a concentração é boa, a corrente é forte, e quando isso ocorre, pode haver a elevação da consciência do grupo a planos espirituais mais elevados para a realização do Trabalho Espiritual. Quando isto não acontece, o Trabalho fica pesado e, muitas vezes, o Padrinho precisa intervir chamando a atenção do grupo e/ou servindo mais Daime para “puxar” o Trabalho para “o Alto” (nos níveis mais altos do plano astral), para que todas as coisas (as limpezas, doutrinações, ensinamentos) possam ocorrer dentro da força da corrente, sem causar danos psíquicos, espirituais e/ou físicos aos participantes.

Quando a pessoa toma o Daime por três ou mais vezes e recebe o “chamamento” deve se fardar. O fardamento é o recebimento da estrela e da farda, que representam o ingresso daquela pessoa no sistema de direitos e deveres de um daimista. A farda é a roupa cerimonial utilizada somente nos trabalhos e segue o modelo estabelecido pelo Mestre Irineu. A farda daimista do Cefluris apresenta-se em dois tipos: a farda branca para festas oficiais e a farda de trabalho para atividades rituais de trabalho e instrução.

As fardas são diferentes para homens e mulheres. Para as mulheres, a farda branca tem as seguintes características: saia branca pregueada com saiote verde pregueado sobreposto, duas faixas verdes atravessadas e entrelaçadas sobre o peito e uma estrela metálica de seis pontas pendurada do lado direito do peito. No lado esquerdo, presas na faixa verde, estão uma “rosa” – no caso das mulheres não virgens - e uma “palminha” – no caso das moças virgens. Fitas coloridas compridas são costuradas na blusa, no ombro esquerdo, a partir da faixa. Além disso, usa-se uma coroa, confeccionada com arame e lantejoulas (modelos diferentes para mulheres Virgens e não-virgens).

A farda dos homens é composta de paletó, camisa, calça (com duas faixas verdes

pregadas na lateral), sapato e meias brancos, gravata azul-marinho ou preta e uma estrela de seis pontas pendurada do lado direito do peito.

Fotos 1: Mulheres não-virgens fardadas para festa de São José

Foto 2: Homens fardados bailando na Festa de São João

A farda azul para as mulheres se compõe de: blusa branca bordada com a estrela de seis pontas e as iniciais C.R.F. (Comando da Rainha da Floresta) no bolso esquerdo, gravata borboleta azul e saia pregueada azul. Para os homens a camisa é branca, a gravata é estilo social azul-marinho, a calça é também azul-marinho, e o sapato é preto. A farda azul masculina também leva a estrela no peito.

Foto 3: Homens e mulheres fardados após trabalhos de Concentração

O Ritual.

Com a Igreja pronta, os participantes fardados, o chá presente no salão, abre-se o ritual.

Normalmente são os homens que servem o daime a toda a irmandade e, antes e após comungar o daime, os participantes se posicionam nos seus lugares. De um lado, a ala das mulheres, subdividida em dois grupos - casadas/não-irgens e irgens – e, de outro, os homens, subdivididos em casados e solteiros.

HOMENS CASADOS

M E S A

MOÇAS VIRGENS

HOMENS SOLTEIROS

MULHERES CASADAS/NÃO VIRGENS

Foto 5: Os músicos em torno da mesa tocando os hinos durante o bailado num dia de Natal

Foto 4: Cabeceira da mesa central da Igreja, com as fotos dos fundadores

Da Doutrina: da direita para a esquerda: Padrinho Sebastião, Mestre Irineu e Madrinha Rita

Durante o ritual, o trânsito no espaço de cada batalhão (de homens, mulheres e suas subdivisões) é vedado aos componentes de outro. A ocupação das fileiras também obedece a uma hierarquia social, sendo que os fardados mais proeminentes ocupam as fileiras da frente, próximas à mesa, e os mais novos e menos proeminentes ficam nas fileiras mais atrás.

Na formação das fileiras também há o critério da altura. Os mais altos ficam mais à esquerda e os mais baixos mais perto da porta do salão.

As forças espirituais durante o Trabalho ficam concentradas na mesa central e a corrente atravessa todo o batalhão feminino e o masculino. Durante o ritual (e dependendo da finalidade) o participante pode ficar sentado ou bailar.

O bailado consiste numa dança repetitiva na qual a pessoa deve acompanhar sincronicamente o movimento coletivo, deslocando-se conforme o ritmo dos hinos (há hinos em ritmo de marcha, valsa e mazurca) e o movimento do grupo.

Ilustração 1: Coreografia da Marcha

Ilustrações 2 e 3: Coreografia da Valsa e Mazurca, respectivamente

A atividade rítmica do bailado é acompanhada por instrumentos musicais (violão, viola, sanfona, flauta, guitarra, etc...) e pelos maracás (instrumento musical feito de lata contendo bilhas que faz um barulho parecido com um chocalho).

Toda a sintonia e sincronia do ritual é controlada por fiscais femininos e masculinos (de acordo com o lado do salão). Os fiscais trabalham para o bom andamento do ritual. Eles cuidam do bailado, assistem os que estão passando mal (vomitando, tremendo, atuando,

isto é, incorporando espíritos, etc...).

Homens e mulheres entoam os hinos. As mulheres costumam ser as puxadoras dos hinos, principalmente as virgens, pois acredita-se que elas possuem mais clareza na voz por não misturarem suas energias. Em Trabalhos festivos (comemorações de dias de santos, aniversários de padrinhos e outras datas festivas constantes do calendário oficial) há saudações de entidades, seres do plano espiritual, estrelas, manifestações da natureza, padrinhos, madrinhas. Normalmente só os homens dão os Vivas (por exemplo: viva o sol, Viva Santo Antônio, etc...), as mulheres devem permanecer em silêncio.

Os daimistas acreditam que tudo que o indivíduo realiza no mundo da vida cotidiana se reflete no mundo espiritual e que, do mesmo modo, o que acontece no mundo espiritual é refletido no mundo material, de acordo com o merecimento de cada um. No Trabalho, através do rito, é que o daimista alcança seu entendimento, limpa suas impurezas e recebe as instruções espirituais para a sua vida cotidiana.

A batalha.

No ritual daimista, cada participante deve enfrentar o que o daime faz emergir. Ele/ela está social, cultural e simbolicamente “entregue” (na linguagem daimista) ao Daime. Para enfrentar o que é trazido pelo daime é importante ser parte do Exército da Rainha e ser protegido, por fazer parte da “irmandade que está na batalha”. Cada um é um guerreiro. O arquétipo daimista é o do guerreiro que luta pela doutrina e pela salvação. É uma identidade ligada a padrões culturais referentes ao masculino, embora esta guerra daimista não é de destruição, mas de transformação, de integração, de dar sentido à luta diária da vida, limpando “a sujeira” dos atos e pensamentos que contradizem os ensinamentos de Cristo. Neste sentido, é também ligada a padrões culturais femininos - da ligação com o subjetivo,

com o simbólico, com o divino em cada um.

Quando uma pessoa não está pronta interiormente para receber o Daime, ou está em total desequilíbrio material e espiritual, ou, ainda, tem muitas energia negativas que a atrapalham tanto a nível astral como mental, ela pode “entrar em peia”, isto é, levar uma “surra do Daime”, que vai mostrar a ela sua desarmonia, fazendo com que a pessoa passe mal durante o trabalho com desmaios, vômitos, diarréias, tremedeiras, atuações diversas (incorporações de espíritos sofredores e/ou trevosos). A peia, na verdade, dentro do simbolismo daimista é uma limpeza e doutrinação para auxiliar a pessoa no seu desenvolvimento espiritual.

Neste sentido, a doença é vista, sob o ponto de vista da doutrina daimista, como a manifestação de um desequilíbrio espiritual. O Psicólogo Eduardo Carballo (in Bolsanello, 1995), apresenta a seguinte visão sobre o conceito de doença para os daimistas:

A doença é uma benção, porque traz a chance de reflexão e de um conhecimento maior de si mesmo. A doença não é vista pelos daimistas como algo negativo. A cura se realiza, em princípio, no plano espiritual, porque o desequilíbrio orgânico acontece primeiro a nível espiritual. Quando a doença se instala na matéria, esse é o estágio mais grosseiro, mais denso, não necessariamente o estágio mais avançado do problema. (p. 140)

A cura de doenças dentro do ritual do Santo Daime pode acontecer segundo o merecimento de cada um. Muitas vezes, é necessário que o doente passe por várias limpezas quando da ingestão do Santo Daime para que a cura possa ocorrer.

Segundo a Doutrina, a disfunção física é a reverberação de uma desarmonia psíquica,

social e/ou espiritual. Dentro do Calendário Oficial daimista há um trabalho de Cura denominado “ESTRELA”. Esse é um trabalho específico para a cura de doenças e desobsessão de espíritos trevosos que possam estar adoecendo e/ou atrapalhando a vida material/espiritual do adepto.

O trecho do hino número 22 do Padrinho Sebastião, a seguir, mostra esta visão:

Quando tu estiver doente
Que o Daime for tomar
Te lembra do ser divino
Que tu tomou para te curar.

Te lembrando do ser divino
O universo estremeceu
A floresta se embalou
Porque tudo aqui é meu.

Para realizar o trabalho espiritual, dentro da corrente espiritual que é a energia que circula no salão, com o poder do Daime, o daimista utiliza-se da força e da luz.

A “força” no ritual é o princípio masculino que vai auxiliar na batalha e a “luz” é o princípio feminino que vai iluminar o caminho. A força abre o caminho para o daimista e a

luz ilumina-o para percorrê-lo. Alberto Groisman (1998) faz a seguinte afirmação sobre os princípios feminino e masculino no ritual daimista e suas implicações culturais:

Cada um dá, então, sua contribuição para o desvendamento, para a revelação, e não há desvendamento sem a fusão dos dois princípios num só ser, O Daime. Desta forma, a cultura daimista reforça uma ideologia de complementaridade masculino/feminino, promovendo a valorização lateral de homens e mulheres, assim como legitima os modelos tradicionais de divisão do trabalho. (pp. 99 - 100)

O feitio do chá, além do ritual do Trabalho, pode mostrar como a doutrina daimista concebe o lugar de homens e mulheres na doutrina daimista, como veremos no item a seguir.

O feitio do chá.

Esse é o rito de elaboração física e espiritual do Daime. No feitio do chá todo o simbolismo de luta espiritual aparece. Isto se dá, inclusive, devido à dificuldade que ele traz em si mesmo, isto é, enquanto tarefa a ser cumprida. Além disso, é onde também aparecem as dificuldades e a diversidade de relações entre os membros da Comunidade.

No feitio do chá é testado, através da hierarquia e do trabalho físico e sincronizado dos adeptos, a força física, a coragem e os limites de cada um, tanto individual quanto coletivamente. No feitio do chá se mostra a força, a eficiência e a organização do grupo.

Em todas as linhas daimistas o feitio do chá é um momento muito importante. O Daime, normalmente, leva dias para ser feito. Nas Comunidades do Acre e Amazônia, inicia-se com a catação, isto é, com a busca das folhas, feita pelas mulheres e com a busca do cipó, feita pelos homens.

Todos os trabalhos são ritualizados, isto é, são cantados hinos e é tomado o Daime, para que o mesmo conduza, no plano espiritual, e mostre, no plano material, onde estão as plantas e auxilie no processo de escolha, transporte e limpeza das mesmas.

Para que se inicie o feitio do chá é necessário que as pessoas estejam engajadas. A Comunidade é mobilizada para esta tarefa. São formadas as equipes que vão trabalhar diretamente no feitio: equipe de coleta, limpeza, raspagem e bateção do cipó, de fornalha, de resfriamento e do acondicionamento do Daime. Além disso, há as equipes de apoio: cozinha, preparação de toda a logística necessária para a realização do mesmo.

É interessante ressaltar que, iniciado o feitio, ele não pára. As equipes são substituídas por outras equipes. O trabalho só termina quando o Daime está pronto. Os trabalhos são coordenados e comandados normalmente por um feitor – o membro mais experiente e que sabe fazer o Daime. Espiritualmente, ele é o responsável pelo feitio e pela qualidade do Daime.

No feitio fica clara a separação do trabalho entre homens e mulheres: as mulheres trabalham na folha, e os homens no cipó. Quando a Comunidade tem muitos membros há uma cozinha chamada de Geral. Uma cozinha única para fazer a comida que alimenta as equipes para os mutirões e para o feitio do chá. Nesta cozinha Geral, normalmente trabalha-se homens e mulheres. Já quando a comunidade daimista é menor, com um número menor de membros e não tem cozinha Geral, as mulheres é que trabalham na cozinha, na casa de alguém, ou numa casa vazia da comunidade, para fazer a comida para as equipes dos mutirões e as que trabalharão no feitio do chá.

Todos os eventos na época do feitio são de suma importância para o entendimento espiritual e material de cada um. Todas as dificuldades ultrapassadas na busca das plantas

e na execução do chá são encaradas como provas a serem vencidas. Cada prova é um galardão, um merecimento que é, se bem sucedida (se vencida a dificuldade), considerada uma vitória para aquele que atravessou a situação difícil e para a Comunidade.

Enquanto os homens se ocupam das atividades de preparação do cipó e do seu cozimento, as mulheres cuidam das folhas e, enquanto esperam o cozimento do Daime, elas buscam reativar as relações de vizinhança. As mulheres, ainda, intensificam as tarefas domésticas e colocam em dia o que estava atrasado, além de serem o elemento de ligação com todos os outros, informando o que está acontecendo no feitio. Elas cuidam também das crianças, para evitar que perturbem as atividades do feitio. As mulheres desempenham o papel de mantenedoras das funções importantes para a continuidade do feitio, além de serem o elo de ligação entre os membros da comunidade e de serem responsáveis pelo elemento que dá a “Luz” (a miração), pois cuidam da folha que tem o princípio ativo que provoca a experiência visionária no cérebro humano (a dimetiltriptamina). Os homens cuidam do cipó, que contém o princípio ativo (a harmalina) que dá a força para possibilitar a miração. Os pares se complementam para realizarem o que é mais sagrado para o daimista: o Santo Daime.

Quando o primeiro Daime do feitio está pronto, ele passa a ser consumido no feitio para cantar os hinários e continuar o cozimento do próximo Daime.

Como o feitio não é uma atividade que é realizada sempre, normalmente faz-se uma certa quantidade de Daime que dê para atender às atividades da Comunidade por algum tempo.

No Rio de Janeiro há dois feitios anuais, que levam em torno de 20 a 25 dias, dependendo da quantidade de Daime que é feita. As equipes são recrutadas da Comunidade e dos fardados “externos” (que não moram na Comunidade) da Igreja. O cipó vem da

Amazônia e a folha de localidades mais próximas. Todas as atividades são coordenadas e as equipes trabalham também incessantemente. A divisão de trabalho entre homens e mulheres permanece e a bateção do cipó é apenas um ritual. Na maioria das Igrejas atualmente, principalmente nos grandes centros urbanos (quando fazem o Daime), têm-se triturador elétrico (que facilita – e muito – os trabalhos) e fornalha a gás (o que também facilita, já que a lenha é produto difícil na cidade). Questões de modernidade e praticidade...

Gostaríamos de concluir o capítulo transcrevendo o paralelo traçado pelo professor Alberto Groisman (1998) entre o Santo Daime e o xamanismo amazônico e que resume, de maneira simples, os assuntos aqui tratados:

1) Uso de plantas psicoativas – Tanto grupos indígenas como grupos daimistas encaram o uso ritual de psicoativos para fins revelatórios, terapêuticos e/ou transcendentais, de forma semelhante e sagrada. Em geral, estas substâncias estão envolvidas por interditos e recomendações expressas transmitidas do mundo espiritual. Nas plantas psicoativas habitam ou transitam, os seres de natureza espiritual que protegem, auxiliam, estabelecem alianças, curam, ensinam.

2) Morte simbólica e revelação – Para compreender o mundo espiritual é preciso empreender uma busca interior, que pode ser uma peregrinação, um jejum prolongado ou o cumprimento de uma tarefa, ou todos juntos. Esta busca, para Ter

sucesso, culmina com uma morte simbólica, na qual se transforma a personalidade e se assume uma nova identidade. Esta nova identidade é acrescida à existência. Passa a fazer parte da identidade total. E a busca acaba por revelar uma nova forma de ver o mundo e de relacionar-se com ele.

1. **Alianças e identificação/personificação dos espíritos** – As entidades do mundo espiritual têm identidade, qualidades indiossincráticas particulares e podem aglutinar-se entre si e com os seres humanos.
2. **Doença e cura** – As dificuldades e imponderabilidades da existência são sistematizadas em um sistema explicativo que coloca a doença e a cura, num plano cósmico, numa relação dialética, em que a cura não só representa uma superação física da doença, mas também uma vitória espiritual.
3. **Guerra mística** – O ritual é o campo de contato entre a comunidade e as forças espirituais aliadas ou hostis. Os agentes religiosos funcionam ou como guerreiros/heróis ou como aglutinadores de forças aliadas para uma “batalha” mística. O uso da substância sagrada é vista não como uma busca de prazer pessoal, mas como uma tarefa a ser cumprida, um “trabalho” que pode, ou não, ensejar o bem-estar individual e/ou coletivo.”
4. **Os dois lados do mundo** – O mundo é um só, mas tem duas dimensões essenciais, uma visível, aparente, física, manifestada e outra invisível, essencial, espiritual, implícita. Tanto numa quanto na outra dimensão, o ser humano deve observar regras e procedimentos específicos para transitar.
5. **Tradução e mediação** – As lideranças espirituais possuem a capacidade de transitar pelas duas dimensões, traduzir este trânsito e o caminho percorrido e

mediar as relações entre os seres do mundo visível e os seres do mundo invisível, aglutinando forças espirituais e estabelecendo alianças de auxílio e proteção, transmitindo e organizando na vida cotidiana as perspectivas estabelecidas nos ritos.

Em síntese, o Santo Daime é uma forma religiosa peculiar e eclética, onde elementos de diferentes tradições, como o cristianismo, o esoterismo, o espiritismo e o xamanismo, foram aglutinados e organizados criativamente, de forma a constituir um contexto simbólico para o uso ritual da bebida. (pp. 132 - 34)

É interessante ressaltar e, como veremos mais adiante neste trabalho, que as pessoas relatam experiências de morte e renascimento, de surgimento de um novo código de ética interior e a compreensão de que o cotidiano é o reflexo da espiritualidade.

Percebemos também, que o Santo Daime, como é ocorre com as religiões vegetalistas, ratificam crenças e corolários culturais ligados ao patriarcado e, diferentemente das religiões africanas (que colocam a mulher no cargo de mentora espiritual, que transita no mundo dos espíritos), o homem ocupa o lugar de mediador entre estes mundos, cabendo a mulher o papel de facilitadora do desempenho masculino. No mundo simbólico e místico daimista a mulher não ocupa lugar de destaque, como acabamos de ver neste capítulo, embora ela colabore com o herói, ela não é a heroína, nem a feiticeira, nem a donzela a ser resgatada – como o mito coletivo para a psiquê feminina - ela é a mãe, a cuidadora – o que também aparece no discurso das entrevistadas na pesquisa de campo deste trabalho, como veremos no capítulo V.

Ressaltamos, também, que neste universo simbólico daimista, o homem ocupa o lugar de herói, tanto no que diz respeito às suas funções na comunidade quanto nos efeitos do

Jagube na preparação do chá. O homem é a força, é coragem. Assim também é o cipó. O mesmo, entretanto, não ocorre com a mulher. Nos papéis e funções que desempenha na Comunidade ela é a mãe e mantenedora, facilitadora do papel masculino e das relações comunitárias como vimos acima, não sendo a feiticeira, a bruxa, aquela que dá a luz para o caminho de todos os adeptos, como ocorre com a folha na preparação do chá. Sem a folha no feitio do Santo Daime não há miração. Sem a miração (experiência visionária) não há conexão com o plano espiritual e, com isso, o trabalho espiritual não pode ocorrer na dimensão que ele normalmente acontece.

CAPÍTULO II – SANTO DAIME – Um breve histórico.

De minha saudade vem você contar:

De onde eu vim, é bom lembrar

Todo homem de verdade era forte,

Sem maldade

Podia amar, podia ter

Todo filho seu seguindo os passos

E um cantinho pra morrer.

Milton Nascimento

No final do século XIX, havia no Brasil um sistema imperialista caracterizado pelo alto

grau de monopólio, tanto na acumulação de capital como na produção, com a forte presença de uma oligarquia financeira nacional e de associações de capitalistas internacionais. Este também foi o momento do início da revolução dos transportes, do desenvolvimento da siderurgia, da indústria química e da eletricidade. O grande capital internacional tinha interesse em controlar as fontes de matéria-prima e a menina dos olhos da emergente classe industrial burguesa era a indústria automobilística. Assim, a borracha tornou-se fonte fundamental para os negócios e incrementos da época. É, neste momento, que surge, inclusive, o Acre, como um dos principais produtores de látex da região norte.

Havia, nesta época, como decorrência da necessidade de produção do látex, uma pressão sobre os negociantes, seringalistas, políticos e membros dos setores administrativos das cidades de Belém e Manaus, grandes produtoras, para o aumento da produção de borracha.

As Casas Aviadoras* destas cidades (financiadas pelo capital internacional) e os grupos seringalistas formavam os agenciadores que recrutavam mão-de-obra nos portos do litoral e mesmo em pleno sertão nordestino. No início do Século XX, o nordeste foi assolado por uma grande seca, que se estendeu a partir de 1877. Houve, portanto, um êxodo de trabalhadores rurais desta região, dirigido especificamente para o trabalho na borracha. Outros fatores influenciaram também a escolha do nordestino pelos seringais da Amazônia. Em primeiro lugar, ele não via com bons olhos o trabalho nos cafezais do sul. Além disso, para eles, o Eldorado, a Terra Prometida, estava na Amazônia. Acresce-se a isso o fato de que, indo para a floresta, eles recebiam subsídios que os governos dos Estados do Pará e Amazonas concediam aos imigrantes e, permanecendo nos seus estados, eles não tinham muita chance, pois os fazendeiros já não estavam conseguindo manter suas

terras e seus trabalhadores e, assim, eles acabariam perdendo tudo.

Em 1912 a produção da borracha no Brasil alcançou seu auge: 43.370 toneladas. Logo depois ela caiu em declínio devido à competição com a borracha cultivada na Ásia (de sementes levadas pelos ingleses da região Amazônica), onde eram utilizados métodos mais racionais, de baixo custo e que possibilitavam que se alcançasse menores preços no mercado.

Foi na época áurea da borracha que Mestre Irineu Raimundo Serra chegou ao Acre, vindo do Maranhão, junto com os milhares de nordestinos recrutados em Belém e em

- Casas Aviadoras nome dado às organizações de seringueiros que tinham certo número de homens que trabalhavam por sua conta em seringal de outrem.

Manaus. Na verdade, Mestre Irineu participava de uma grande teia de produção, em que os seringalistas exploravam o seringueiro no preço das mercadorias a eles fornecidas, no pagamento da borracha produzida, na renda das estradas de seringueiras, no peso da borracha e no transporte do seringueiro da unidade de produção para a cidade.

Com a chegada da primeira Guerra Mundial, a demanda da borracha foi restringida. A borracha não tinha, na época, a importância que viria a ter durante a Segunda Guerra. Com a queda da necessidade da borracha, e depois de muito trabalhar no Seringal, Mestre Irineu retornou a Rio Branco, em 1920, e ingressou no Corpo Efetivo da Polícia Militar.

Enquanto trabalhava no seringal, Mestre Irineu conheceu a ayahuasca* e começou a fazer seus trabalhos espirituais com os irmãos Costa. Juntos, eles fundaram um Centro para trabalhos espirituais. Este trabalho, contudo, foi extinto antes do mestre retornar para Rio

Branco, em 1920. Em 1932, no entanto, Mestre Irineu recomeçou seus trabalhos espirituais conforme lhe havia sido ordenado pela Virgem Mãe, em uma visão. No início, os trabalhos espirituais eram realizados na sua casa, com a presença de apenas meia dúzia de pessoas.

* Ayahuasca é uma palavra quechua que significa “liana dos espíritos”. É o nome dado a uma bebida de origem amazônica constituída pelo cipó Banisteriopsis Caapi e da folha Psychotria Viridis que produz visões.

Em 1934 o Mestre Irineu já havia recebido três hinos de seu hinário: Lua Branca, Tuperci e Ripi**.

Contudo, não havia sido instituída ainda nenhuma indumentária ritualística. Só algum tempo depois é que Mestre Irineu recebeu as vestimentas (fardas) através de uma visão de Nossa Senhora da Conceição. Inicialmente, ele criou a farda azul que, no modelo das mulheres, consiste em saia plissada azul, camisa branca com um emblema no bolso lateral da camisa com a inscrição CRF (Centro da Rainha da Floresta) e, gravata borboleta azul-marinho. O emblema que as mulheres levavam no peito era, naquela época, uma rosa grande. A farda dos homens era constituída de calça azul-marinho, camisa branca de manga comprida e gravata azul-marinho.

Em 1932 Mestre Irineu já morava com todos os seus seguidores na Vila Ivonete,

no Acre, onde permaneceu até 1945, quando fundou a Colônia Custódio Freire – em área doada pelo Governo do Acre -, localizada no Alto Santo. Lá, o grupo seguia o Mestre Irineu tanto nos trabalhos espirituais como no roçado e em todos os trabalhos da comunidade. Raimundo Irineu Serra foi o primeiro líder religioso em Rio Branco. Na colônia ele era juiz, advogado, conselheiro, isto é, ele presidia/comandava tudo .

** Conforme acreditam os adeptos da religião daimista, o chá Santo Daime provoca uma alteração da consciência, fazendo com que a pessoa que o toma se torne um veículo de mensagens de outros planos de consciência, que são veiculadas através de cânticos organizados em hinários. Cada representante de destaque dentro da Doutrina Daimista recebe hinos. O hinário é considerado fonte de ensinamento e reflexão para o daimista. Os nomes Tuperci e Ripi são nomes de entidades da floresta, seres que vivem no astral da floresta, não sendo habitantes do mundo físico. Esses nomes são os títulos dos primeiros hinos inspirados do astral ao Mestre Irineu Raimundo Serra.

Após determinado tempo, Mestre Irineu passou o feitio do yagé para alguns membros da colônia e aconselhou a todos que não o bebessem de qualquer “mão”. Neste momento, nascia a Doutrina do Santo Daime e a Comunidade se tornava organizada em torno da bebida Sacramental. Mestre Irineu era quem tratava o yagé, dando-lhe, posteriormente, o nome de “Daime”. Segundo a visão daimista, o nome “Daime” foi dado à ayahuasca porque Mestre Irineu aprendeu que é só pedir à bebida yagé (como se a beberagem tivesse uma vida própria no sentido espiritual) e ter o merecimento espiritual que se recebe o que foi pedido, isto é, ela dá às pessoas o que lhe for pedido (conhecimento, limpeza, amor, sabedoria, etc...). Todos os domingos os hinos passaram a ser cantados de casa em casa. Era o hinário rondante. Começava na casa mais próxima da sede e circulava por toda a comunidade até terminar na sede de novo.

Neste ponto da nossa narrativa é importante relatarmos algo acerca da história de Sebastião Mota de Melo, que foi uma peça fundamental na difusão da Doutrina do Santo Daime pelo Mundo. Nascido em 07 de outubro de 1920, em Eurunepé, Estado do Amazonas, mudou-se em 1959 com a família para a Colônia Cinco Mil, no quilômetro 09 da estrada que liga Rio Branco a Porto Acre. A trajetória de Sebastião foi diferente da de Irineu, embora as duas guardem algumas coincidências, entre as quais o fato de que ambos eram seringueiros.

Sebastião nasceu na derrocada da Borracha, mas seus pais haviam saído do nordeste para irem se estabelecer no Amazonas também para tentar a vida na extração da borracha. Em 1938, ele vivia no Seringal Monte Lígia com seus pais, onde todos já haviam parado de trabalhar, uma vez que não havia para quem vender a borracha. As chuvas haviam chegado e Sebastião estava cheio de vigor e desejoso de mudar sua vida.

Sua mãe era doente – tinha problemas físicos e mentais – e não havia remédio, não havia dinheiro, não havia quase comida e as roupas estavam acabando. Sebastião acalentava o desejo de ir até a cidade e teimava na tentativa de extrair borracha e conseguir algum dinheiro. De tanta chuva e dificuldades acabou doente. Entretanto, não desistiu de mudar de vida. Ele havia compreendido que viver da borracha não dava mais.

Sebastião, então, chega ao seringal Adélia, um seringal próximo ao do Monte Lígia, onde se fazia açúcar, rapadura e grandes farinhadas para negociar. Como havia chegado o tempo da cana madura e a moagem estava marcada, Sebastião foi contratado para dar uma força no trabalho, cortando cana, ajudando no engenho. Logo gostou dos companheiros e do ritmo de trabalho e foi ficando. Os tempos foram passando e Sebastião permaneceu trabalhando no Seringal Adélia. Um dia soube que havia uma grande guerra - era a Segunda

Grande Guerra Mundial -, pois chegou ao Seringal o filho do Sr. Raimundo Maciel (dono do Seringal), que estudava no Acre, trazendo novidades e comentando que, com a guerra, o preço da borracha havia subido e, portanto, havia a possibilidade de se voltar à extração do látex. As estradas estavam abandonadas e era necessário muito trabalho para abrir novos caminhos de chegada às seringueiras.

Algum tempo depois, com o aumento da demanda da borracha, foi necessário recrutar mais nordestinos para a região, a fim de trabalhar no látex. E foi assim, com a chegada de novos imigrantes, que Sebastião conheceu sua esposa, Rita, que havia chegado ao local com sua família.

De 1939 a 1945 a produção da borracha no Brasil elevou-se novamente, devido às compras realizadas pelos europeus e norte-americanos, que tinham necessidade de formar estoques estratégicos do látex para a guerra. Em 1941 chegaram na Amazônia 34 mil seringueiros, que produziam 18 mil toneladas de borracha. Devido à seca, em 1942, o Governo Federal passou a intervir diretamente na convocação de trabalhadores nordestinos para se alistarem como “soldados da borracha” por dois anos, mediante o pagamento de um pequeno salário para a viagem, um adiantamento em dinheiro deixado para a família e muitas promessas, como o pagamento da viagem de retorno, o que de fato nunca ocorreu. Foi em decorrência destes acontecimentos que a família de Rita Gregório deixou o Rio Grande do Norte e foi tentar a sorte nos seringais da Amazônia.

Durante a Segunda Guerra Mundial a produção de borracha asiática passou para as mãos dos japoneses, o que levou os países aliados a voltarem seus interesses para o Brasil. Tal fato resultou nos “Acordos de Washington” que, segundo Vera Fróes (1986), “estimulavam ao máximo a produção gomífera da Amazônia de forma a aumentar os excedentes

exportáveis para os Estados Unidos.” (p. 150).

Com a interferência externa mais atuante, bem como a dos órgãos governamentais, nos negócios da Borracha, a presença das casas aviadoras foi desaparecendo. O abastecimento dos seringais passou a ser realizado pela Rubber Reserve Company, agência norte-americana que, a partir de 1942, passou a controlar no programa da borracha brasileira junto com o Banco de Crédito da Borracha (Banco da Amazônia, na década de 1980).

Até o final da década de 1950 houve possibilidades de se continuar nos seringais. Entretanto, com a aceleração da inflação - que minava a economia -, a atrofia do mercado e a imprevisibilidade financeira, os seringais se tornaram novamente precários. Como os seringueiros eram explorados pelos seringalistas, recaía sobre eles o peso dos efeitos desta economia predatória. Portanto, os seringueiros estavam exaustos de pagar a conta da borracha. Em busca de novas condições de vida, procuraram as terras próximas às cidades (Colônias) para cultivar. Foi assim que os membros da família de Rita Gregório, que tinham inicialmente vindo como “soldados nordestinos” rumo ao Acre, resolveram completar a jornada que haviam pensado na primeira viagem, isto é, chegar e se estabelecer no Acre.

Quando saiu do Rio Grande do Norte, a família de Rita Gregório estava indo rumo ao Acre. Mas, com a morte do neto, o convite de Adílio Maciel (filho do dono do Seringal Adélia) para irem para o Juruá, e o fato de que a próxima embarcação para o Acre só saía de Manaus em um mês, o pai de Rita resolveu ir para o Juruá com o resto da família, e só seu filho mais velho, Francisco Gregório, seguiu viagem para Rio Branco.

Cinco anos depois, os Gregório receberam uma carta de Francisco, chamando a família para terminarem a viagem ao Acre. A guerra já havia acabado e os negócios da borracha

iam de mal a pior. Continuar no Juruá não valia a pena. Então, a família Gregório resolveu seguir viagem. Todos foram, menos Rita. Ela já estava casada com Sebastião, com quem já tinha filho e o marido não desejava deixar o Amazonas. Ele amava sua terra e esperava que ela lhe desse mais recompensas.

Só após 1955, depois de uma sucessão de fatos e decepções, é que Sebastião concordou em ir para o Acre. Em primeiro lugar, ele recebeu uma instrução direta do Mestre espiritual Osvaldo, por quem tinha muita estima. Além disso, suas dificuldades já eram muitas e ele acreditava que seus filhos mereciam vida melhor.

Sebastião foi para a mata, fez uma canoa e, após muito empenho e vicissitudes, chegou ao Acre. Ele e sua família chegaram à Colônia Cinco Mil, que era constituída por colônias de doze e meio hectares, desmembradas do Seringal Empresa, em território próximo ao que era comandado por Mestre Irineu.

Lá Sebastião percebeu que tinha que trabalhar no plantio. No clã dos Gregório, cada família trabalhava no seu próprio roçado. Nada era comunitário. Só em ocasiões especiais é que havia mutirões. O ritmo das atividades era intenso. Sebastião havia trazido algum dinheiro do Juruá. Assim, aproveitando a terra que recebeu de presente do sogro e juntando com o que havia trazido, começou a construção do que seria sua casa. Com a casa praticamente pronta, Sebastião começou os trabalhos espirituais, fazendo trabalho de Mesa, buscando a cura para os males do corpo e do espírito. Seu sogro, crente e conhecedor da Bíblia, também fazia trabalhos espirituais com cânticos e hinos religiosos aos domingos em sua casa e recebia muitas pessoas, promovendo orações de cura. Ambos respeitavam-se mutuamente e Sebastião admirava muito os conhecimentos religiosos do seu sogro. Tanto é assim que o curador da região do Juruá ficou conhecido no Acre como Sebastião Idalino,

uma mistura dos nomes dele e do sogro.

O tempo foi passando e, um dia, já sabendo do trabalho desenvolvido por Mestre Irineu, Sebastião foi até o Alto Santo conhecê-lo. Entretanto, Irineu estava ausente, no Maranhão, numa viagem que se revelaria de grande importância para a doutrina. Era o ano de 1957.

Muitas coisas aconteceram no final da década de 1950 e início de 1960. Com o golpe militar de 1964, o processo de industrialização da borracha, iniciado no governo de Juscelino Kubitschek, foi acentuado. Começaram a ser criados órgãos de apoio à região. Em 1966 foi criada a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), e, em 1967, a Superintendência da Zona Franca de Manaus (SUFRAMA) e a Superintendência da Borracha (SUDHEVEA). Estas instituições tinham a função de estimular a economia regional e tratar da comercialização, a nível nacional e internacional, dos produtos ali gerados, principalmente o látex.

Os esforços, contudo, não foram satisfatórios. Na década de 1970, o Brasil passou de exportador a importador de borracha. Em 1977, apesar do Acre ter alcançado o auge da produção de borracha da região norte, com 5.134 toneladas, como os programas regionais da SUDHEVEA implantados a fim de estimular a produção do látex, não conseguiram alcançar metas satisfatórias de produção da borracha, a SUDAM iniciou a aprovação e o incentivo dos projetos de implantação da pecuária, não levando em conta a legislação que proibia este tipo de atividade na mata densa.

Na Amazônia, foi criada, então, uma política de não fixação do homem à terra. O que foi acontecendo com Sebastião e sua família é resultado de todo um quadro político e econômico que o Brasil enfrentava na época.

A partir do final da década de 1960 e, principalmente, na década de 1970, houve uma

política de “invasão” das terras acreanas por especuladores de terras do sul do país. O norte foi loteado. Como a nova frente econômica passou a ser a pecuária, a terra se tornou algo muito valorizado, o que não acontecia na época do extrativismo, quando o mais importante era a existência da seringueira e da castanheira. Com isso, os proprietários de terra começaram a utilizar, inclusive, a força policial para expulsar os seringueiros, para que pudessem, então, tomar posse de suas terras.

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), órgão criado em 1970 para promover e coordenar a execução da reforma agrária, numa política de titulação equivocada, não cumpriu o Artigo 16 do Estatuto da Terra (lei nº 4.504 de 30/11/64), que estabelecia as condições da Reforma Agrária. Esta tinha como objetivo instituir um sistema de relações entre o homem, a propriedade rural e o uso da terra capaz de promover a justiça social. O INCRA não atendia à população camponesa e regularizava a propriedade de 21 milhões de hectares de terra da União na Amazônia para grandes empresas nacionais e estrangeiras.

Com a intensificação da expulsão dos seringueiros, estes, sem ter para onde ir, se amontoaram na periferia das cidades, formando uma legião de desempregados e dando origem às “vilas-misérias”. Os mais afortunados conseguiam adquirir colônias para viverem do plantio de subsistência.

Esta situação caótica, que já estava começando a se instalar e a ser sentida na Colônia Cinco Mil, juntamente com a degradação moral trazida pela miséria e pelo contingente de usuários de drogas que chegavam de outras cidades na colônia, além do desejo de voltar à sua terra, fizeram Sebastião, tempos mais tarde, retornar ao Amazonas.

O “capitalismo predatório” instaurado na Amazônia teve muitos efeitos nocivos,

pois, neste sistema, como afirma Vera Fróes (1986), “os superlucros sobrepõem-se aos interesses da larga maioria da população, comprometendo o equilíbrio ecológico através de desmatamentos, destruindo a integridade territorial das tribos indígenas, acentuando os conflitos entre grandes e pequenos proprietários, introduzindo relações de produção ainda mais exploradoras na região, demonstrando que essa política somente beneficiou os grandes grupos econômicos e as multinacionais.” (p. 154). Ainda segundo Vera Fróes (1986), “é dentro desse contexto extremamente adverso para a maioria da população regional, que os habitantes das 25 colônias, conhecida como Colônia Cinco Mil, unem-se para formar o Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, passando a viver comunitariamente, utilizando o Santo Daime.” (p. 154).

Nos anos de 1960, na Colônia Cinco Mil, depois do surto de meningite, já havia certa fartura à mesa, alguns animais no pasto, uma escola rural. Em 1964, após uma doença forte do fígado, renasceu em Sebastião a vontade e a necessidade de conhecer Mestre Irineu. Ele novamente se encaminhou para o Alto Santo e lá entrou em contato com o Santo Daime. Ficou curado do fígado e passou a ser um dos discípulos de Mestre Irineu. Levava sempre muitas pessoas para o ritual.

Mestre Irineu e Sebastião Mota tinham grande ligação espiritual. Mestre Irineu conhecia o trabalho de Sebastião e, como ele sabia que Sebastião tinha o povo dele para cuidar, o autorizou a produzir o Daime na Colônia Cinco Mil, destinando metade de sua produção para o Alto Santo. Mestre Irineu, portanto, endossou e apoiou o trabalho de Sebastião e este foi crescendo e também recebeu hinos. Seus trabalhos com o Daime agrupavam até 300/400 pessoas. Sebastião começou a ser conhecido como Padrinho.

Após a morte de Mestre Irineu houve uma tentativa de centralização do Daime no Alto

Santo, mas Padrinho Sebastião conseguiu permanecer com seu trabalho. Ele também estava dando continuidade ao trabalho de Mestre Irineu. Não se sabia ainda, contudo, quem iria ocupar o lugar de Mestre Irineu na hierarquia da Doutrina. Foi criada, então, uma Diretoria, composta do Sr. Leôncio Gomes, como presidente, de D. Peregrina Gomes, a terceira esposa do Mestre Irineu e quarenta anos mais nova do que ele, e de Sebastião, que funcionou por pouco tempo, até que se deu uma divisão. Leôncio tinha divergências com Sebastião, pois o achava muito apegado à ordem nacional. Assim, em 1971, o Padrinho Sebastião enfim se separa do CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal).

Tanto Leôncio Gomes como Peregrina Gomes desejavam que Raimundo Gomes fosse o sucessor de Mestre Irineu.

Sebastião Mota manteve os trabalhos na Colônia Cinco Mil. Como continuava chegando gente para ser cuidada, para ser auxiliada pelo Daime, a sua casa ficou pequena. Muitas pessoas chegavam, vindas de diferentes lugares e muitos daimistas começaram a apoiá-lo. O povo da cidade de Rio Branco e de outras cidades próximas também ficou sabendo do trabalho do Padrinho Sebastião e começou a chegar para auxiliá-lo. Em 1974 foi fundado o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS. O Centro foi criado para que Sebastião tivesse mais auxílio em sua obra, para que as tarefas fossem divididas.

Apenas em 1973, com a instalação do Escritório da Polícia Federal no Acre, é que as autoridades federais de outras localidades despertaram para o uso da Ayahuasca. Até então, a Doutrina do Santo Daime vivia na floresta com o apoio ou a complacência das autoridades locais que conheciam os trabalhos.

Em 1974 a irmandade foi avisada de que haveria uma blitz da polícia federal

para “examinar” o chá. Aqui começa toda a trajetória de legalização do Santo Daime e aqui também se abre um novo ciclo na Doutrina, uma vez que pesquisadores, intelectuais, antropólogos, sociólogos, psicólogos, psiquiatras, juristas, entre outros, bem como a imprensa da época, tomam conhecimento da existência deste trabalho e passam a estudá-lo.

Neste momento histórico é que o Rio de Janeiro conheceu realmente o Santo Daime. Muitos cariocas entraram em contato com o Santo Daime, não só pelo fenômeno em si, mas também para pesquisá-lo. Entretanto, quase uma década de negociações com a Polícia Federal foi necessária para que o uso ritualístico da ayahuasca pudesse ser finalmente legalizado.

Em 1976 Paulo Roberto Silva e Souza, psicólogo do Rio de Janeiro, foi para Rio Branco como convidado do Governador Geraldo Mesquita para dar um curso de chefia e liderança aos Secretários de Estado do Acre durante um mês. Um ano antes, ele tinha ido ao Peru e tomado conhecimento da existência da Ayahuasca. Chegando em Rio Branco, ficou sabendo do grupo do Padrinho Sebastião que tomava a bebida. Foi até lá e esteve com o Padrinho, tomou o Daime e teve uma experiência que transformou a sua vida.

Nesta época havia uma certa perseguição ao Padrinho Sebastião. Sempre que se trocava o Chefe de Polícia, o delegado da Polícia Federal ou o Comando do Batalhão de Fronteiras, o novo ocupante do cargo queria saber mais sobre o Daime. Exatamente por isso, Paulo Roberto decidiu, neste mesmo ano, ir até a Polícia Federal como voluntário para depor a favor do uso do chá.

Nos anos de 1970, mais especificamente por volta de 1974, a especulação de terras no Acre atingiu o auge. Vários grupos econômicos - alguns associados ao capital estrangeiro,

como o Atalla-Copersucar, que tinha uma área de 600 mil hectares, o Bradesco e a Atlântico Boa Vista com 500 mil hectares, o Condomínio Tarauacá com 1,2 milhões de hectares, entre outros – atuaram na área. Como estes grupos econômicos visavam o lucro, o desmatamento desordenado da região foi inevitável, uma vez que o que estas empresas buscavam era a exploração da madeira nativa e a pecuária.

Para a historiadora Vera Fróes (1986), uma série de situações na época favoreceram o quadro caótico da região. Segundo ela, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), criado em 1967 para executar as medidas necessárias à utilização racional, proteção e conservação dos recursos naturais renováveis, fechava os olhos ao Código Florestal (lei número 4.771), que obrigava as empresas que consumiam grandes quantidades de matéria-prima florestais, a plantarem novas áreas verdes equivalentes ao espaço consumido. Ignorava-se também a lei que proibia na região norte a exploração, a corte raso, de mais de 50% da cobertura arbórea de cada propriedade rural. O resultado destes desmandos foi o desaparecimento dos seringais e castanhais e a formação de bolsões de pobreza. Além deste fato, na década de 1980, ocorreu uma grande migração de agricultores do centro-sul para a região. Estes se assentaram em terras previamente determinadas pelo INCRA. Como o Acre não tinha infra-estrutura para receber os novos moradores, muitos sofreram nos assentamentos. As demarcações não levavam em conta as peculiaridades geográficas e climáticas da Amazônia, agravando ainda mais a situação.

A Amazônia, como toda a região norte, sofreu e tem sofrido agressões constantes a seu ecossistema, e sua população padece de uma total falta de planejamento, bem como da existência de um programa de Desenvolvimento que não seja predatório, que leve em consideração os saberes locais, e que possa negociar com os grandes grupos da região a fim

de buscar reverter o quadro atual e poder melhor utilizar os recursos naturais.

Os seringueiros acreanos também foram obrigados a se transferir para o projeto de assentamento, sendo alocados em terras de 50 a 100 hectares. Assim, eles tiveram não só que deixar suas terras de 800 hectares, em média, como também ficaram desprovidos do látex, sua fonte de renda fundamental. Foi neste contexto que, na década de 1980, Padrinho Sebastião se mudou para o município de Boca do Acre (AM), indo desbravar a floresta virgem, para estabelecer o seringal Rio do Ouro. Lá ele buscou sobreviver com a borracha e a agricultura, em terras cedidas pelo INCRA, com as 250 pessoas que o acompanharam.

Padrinho Sebastião, mesmo depois de ter construído a Igreja na Colônia Cinco Mil, percebeu que não dava mais para viver no Acre. Havia vários motivos para isso, entre os quais o fato da floresta em torno da Colônia estar sendo dizimada, os vizinhos estarem aumentando muito, e não dar mais para a Colônia se expandir. A agricultura estava cada dia mais difícil, pois plantar em capoeira não rendia o suficiente, e o Padrinho também amava o Amazonas e sonhava retornar para sua terra. Além disso, com propagação do daime, muitos “cabeludos” (pessoas viciadas em drogas e hippies), que vinham de outras regiões do país, principalmente do centro-sul e do sudeste e que não se coadunavam com o trabalho do daime, acabavam criando problemas na comunidade, com a polícia e com o padrinho, tumultuando a vida na Colônia.

A floresta em torno da Colônia Cinco Mil já estava tão depredada que às vezes era difícil encontrar o Jagube (cipó) e a Rainha (folha). Era necessário ir longe para conseguir o que antes se tinha perto. O Padrinho Sebastião desejava voltar para o seringal e sonhava fazer um seringal comunitário, onde não haveria patrão e nem exploração. Na visão dele, segundo suas intuições, o sinal do mundo espiritual havia chegado. Uma mudança se fazia

necessário para se ter mais tranqüilidade na comunidade.

Uma senhora apareceu um dia na Colônia Cinco Mil querendo trocar as terras que tinha na Amazônia, no Estado do Amazonas, pelas terras da Colônia no Acre e fez a proposta ao Padrinho. Sebastião mandou, então, uma comitiva verificar como eram essas terras. Ao chegar lá eles perceberam que as terras da senhora eram de mata virgem, nunca habitada, o que tornava muito difícil a mudança. As terras dessa senhora eram, portanto, inviáveis.

Entretanto, a comitiva teve a informação de que o INCRA estava dando licença para a ocupação de terras. Era só escolher uma área e ir ao INCRA, em Boca do Acre ou Lábrea, para tirar uma Licença de Ocupação. E foi assim que o padrinho obteve a autorização para a ocupação da região do Seringal Rio do Ouro. Após anos de trabalho, lá se estabeleceu a Comunidade, em 1980.

Muitas dificuldades ainda estavam por vir. Depois de tudo pronto no Rio do Ouro, Padrinho Sebastião recebeu a informação de que ele deveria entregar as Terras, pois elas pertenciam a um proprietário do sul. Tinha havido um equívoco e eles tiveram que se mudar. Mais uma vez foi necessário organizar uma Comitiva para procurar um novo local. O INCRA sugeriu o Igarapé Mapiá. Padrinho Sebastião gostou muito do lugar. Contudo, eles passaram muitas dificuldades até poderem se instalar no novo local. Muitos morreram de malária. O próprio padrinho se machucou e acabou contraindo doença de Chagas. No final do ano de 1984, a Comunidade já estava no Mapiá, ainda que em condições precárias.

A miséria na Comunidade só melhorou depois de uma doação significativa em dinheiro e do trabalho de Marcial, uma pessoa que veio do sul da Bahia, conheceu o Daime e conseguiu se libertar do uso de drogas. Ele, então, vendeu seu patrimônio, investiu todo o seu dinheiro no Céu do Mapiá e trabalhou lado a lado com o Padrinho Sebastião. Depois

disso, e da propagação do Daime na Cidade do Rio de Janeiro, em Visconde de Mauá (RJ) e em Brasília, muitas pessoas de outras localidades começaram a chegar na floresta para conhecer o Sacramento – o Daime. Entre elas, havia muitos artistas famosos que auxiliaram o Daime nas questões políticas e financeiras e ajudaram a difundir-lo pelo país e, até mesmo, pelo exterior.

O auxílio econômico veio, assim, do turismo ecológico e religioso. As igrejas do Sul tornaram-se celeiros de irmãos daimistas que se voltaram para a floresta. Muitos deles começaram a se mudar para o Mapiá e/ou a visitar a sede da Doutrina, considerada centro de propagação e de poder, o que trouxe recursos financeiros para a Comunidade. Muitas doações em dinheiro também foram feitas para que a obra do Padrinho Sebastião começasse a crescer e a se propagar. A distribuição do daime nas grandes capitais e no exterior auxiliou a manutenção da comunidade do Céu do Mapiá que ainda hoje busca sua autosustentabilidade.

No final da década de 1980, o INCRA quis legalizar a área loteando-a, mas o objetivo da colônia era permanecer centralizada. Com o auxílio dos artistas – recém aliados daimistas – e do Paulo Roberto, comandante da igreja do Rio de Janeiro, sensibilizou-se o Presidente da República da época, José Sarney, que criou a Reserva Florestal de Purus e do Inauini, com cerca de 580.000 hectares e em cujo centro ficava a Vila Céu do Mapiá. Para ter uma representação legal, a Comunidade criou a Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá e assinou um acordo de cooperação com o IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente), órgão federal responsável pelas florestas, que os torna administradores oficiais daquela área de preservação. Paulo Roberto conseguiu mais recursos para financiar projetos de desenvolvimento para a região, mas, com a mudança do governo e a entrada

de Fernando Collor, não pôde ser dada continuidade aos planos iniciais. Os objetivos do novo governo não se alinhavam com os objetivos da comunidade. Os projetos estão até hoje parados, sendo que alguns foram colocados em prática por conta própria e com a ajuda particular de outros daimistas.

O Santo Daime no Rio de Janeiro.

Em 1982, seis anos depois de sua primeira ida ao Acre, Paulo Roberto recebeu a visita de Alex Polari em sua residência no Leblon, Rio de Janeiro. Ele havia chegado do Acre com um vídeo sobre o Santo Daime, feito na Colônia Cinco Mil, e uma garrafa contendo Daime (ayahuasca).

Juntos, os dois tomaram o Daime, cantaram hinos e Paulo Roberto recebeu interiormente na sua mente e coração uma intuição, um chamado para voltar ao Acre. Dez dias depois ele viajou para a Colônia Cinco Mil. Chegando lá ele auxiliou o Padrinho Sebastião e a Comunidade junto à Polícia Federal. Na época, o então Ministro da Justiça do Governo Figueiredo, Abi-Ackel, queria soluções para o problema do Daime, uma vez que eles temiam que o Padrinho Sebastião se tornasse um Antônio Conselheiro e sublevasse a população. Algumas negociações foram feitas para que o Governo Federal pudesse perceber que a Comunidade Daimista não tinha fins políticos. Paulo Roberto foi um dos especialistas do Sul que auxiliou neste processo. Ao término deste trabalho e depois de um novo contato com o padrinho Sebastião, Paulo Roberto recebeu a missão de propagação do Daime no Rio de Janeiro.

Ele retornou, então, ao Rio de Janeiro com o Daime e, em novembro daquele ano, fundou um grupo de trabalho com o Daime que o Padrinho havia lhe dado. Em dezembro,

Paulo Roberto retornou ao Acre para formar uma subcomissão composta de um antropólogo, uma historiadora e um sociólogo, além dele, psicólogo, com a finalidade de entrar em contato com a Polícia Federal e o Exército, a fim de defender o uso do daime. Eles buscaram o Coronel Guarino, que era o Chefe da Polícia Federal naquela época, e foram com ele, em Comitiva, até o Rio do Ouro. Após esta ida, a Polícia Federal local entendeu o que o Daime significava para a Comunidade e o fim da perseguição foi garantido.

Entretanto, foi só após a criação do CONFEN e dos estudos realizados por este órgão governamental, que a situação do Daime foi finalmente regularizada, a partir de 1986. Estes estudos tiveram o apoio de vários profissionais das áreas de saúde, antropologia e sociologia. O Daime havia se expandido, conforme o sonho do Padrinho Sebastião.

Estava sacramentada a introdução da Ayahuasca na região Sudeste. Tanto Paulo Roberto como Alex Polari portavam o Daime com a ordem do Padrinho Sebastião e ambos iniciaram - Paulo Roberto, no Rio de Janeiro e Alex Polari, em Visconde de Mauá, no RJ, - uma jornada de introdução da Doutrina num novo contexto.

Paulo Roberto, juntamente com Paulo Coutinho, os Arruda e vários outros iniciaram os trabalhos no Rio de Janeiro. Eram trabalhos pequenos. Na sua maioria eles se limitavam a terapeutas, amigos, familiares, pessoas, em geral, que iam à procura de cura, entendimento existencial, experiência interior. Todos buscavam melhor se ver interiormente. Havia grupos de discussão, reuniões para aparar as arestas. O trabalho de cura era intenso para todos, homens e mulheres. A Igreja foi construída em São Conrado - no terreno, à época, de propriedade dos Arruda - e os trabalhos congregavam umas 50 pessoas. Todas se conheciam, as famílias conviviam. Algumas se mudaram para a comunidade, que foi se

configurando com o tempo.

A maior parte das pessoas conhecia o Paulo Roberto e ele era uma pessoa acessível. Todo domingo havia trabalho de Oração. Os trabalhos eram feitos na Igreja, no formato ritualístico do Mestre Raimundo Irineu Serra. Havia encontros na casa do Paulo Roberto.

A comunidade funcionava como uma grande família. Alguns terapeutas, inclusive, tinham Daime para fazer trabalhos espirituais com algumas pessoas que pediam ajuda e com alguns clientes que desejassem este aprofundamento. Existia, ainda, um trabalho autorizado pela Igreja, que se chamava Flor da Cura.

A sustentação econômica da Comunidade se dava graças às contribuições dos participantes. Quem montou a Comunidade no Rio de Janeiro foi o grupo que iniciou junto com Paulo Roberto, e cada um deu sua colaboração. O comando dos Trabalhos era do Paulo Roberto, mas qualquer pessoa do grupo poderia chefiar. Não havia uma configuração tão patriarcal como a configuração acreana original e a que veio a se estabelecer alguns anos mais tarde.

Com as grandes mudanças ocorridas a partir do trabalho espiritual com o chá, e com o fato de abraçar a Missão com o Santo Daime, a própria vida do Paulo Roberto passou por profundas transformações, incluindo sua separação conjugal.

Em 1988, Paulo Roberto viajou novamente para o Amazonas. Neste momento, a Comunidade do Padrinho Sebastião já estava no Céu do Mapiá, nas proximidades do Igarapé Mapiá, entre os municípios de Boca do Acre e Pauini, no Sudoeste do Estado do Amazonas – onde ela se encontra até hoje.

Depois de enfrentar grandes dificuldades, e sem receber nenhuma indenização pelo equívoco do INCRA - que havia cedido as terras do Rio do Ouro para a Comunidade, sem

se dar conta de que estas eram de uma empresa paranaense, e, portanto, eram propriedade particular -, a Comunidade começou sua reconstrução no novo local, o Mapiá. Quando Paulo Roberto viajou, em 1988, todos já estavam instalados no Mapiá. Lá ele se casou com uma das filhas mais novas do Padrinho Sebastião, Raimunda Nonata.

Quando Paulo Roberto retornou desta viagem, deixando Raimunda Nonata no Amazonas, houve uma drástica mudança na estrutura da Comunidade no Rio de Janeiro. O trabalho da Flor da Cura terminou. A comunidade se fechou. Antes, o trabalho era aberto a todos. Depois, ficou restrito. Paulo Roberto assumiu o Comando como Padrinho. A Igreja nova, que está lá até hoje, maior e com capacidade para abrigar mais pessoas, já havia sido feita e passou a ser a sede dos trabalhos. Ele modificou sua estrutura hierárquica, trazendo um modelo importado do Mapiá. Passou a haver um comando de Homens e outro de Mulheres, subordinados ao Padrinho. Era como uma Dinastia. A hierarquia se tornou, assim, mais estratificada. Paulo Roberto era o Comandante e tinha um Vice. Na época, era Paulo Coutinho. Nonata, sua esposa, ainda não tinha vindo para o Rio de Janeiro. Então, a mulher do Paulo Coutinho passou a comandar as mulheres.

Nesta época, aconteceu um outro fenômeno importante na configuração da comunidade do Rio de Janeiro. Mesmo antes da viagem, Paulo Roberto já não estava mais tão presente nos trabalhos. Quem ficava no comando dos trabalhos espirituais era o Paulo Coutinho, o porta-voz do Paulo Roberto, que era quem, na verdade, comandava a Igreja. O Paulo Coutinho disciplinava os homens, era quem fazia as reuniões. O Paulo Roberto só aparecia de vez em quando. Luís Fernando (Nando), assumiu o lugar de vice - ocupado, neste primeiro momento, por Paulo Coutinho - depois da saída do José Ricardo, no fim da década de 1990, permanecendo até hoje como o 2º homem da Igreja, comandando os trabalhos

para o Paulo Roberto.

A união que havia se modificou. Começou-se a se enfatizar muito a disciplina, dando importância aos uniformes. As reuniões com as mulheres e com os homens não eram mais para falar de questões importantes da vida, dos relacionamentos, da igreja, da espiritualidade. Havia um tom mais repressivo, com proibições, reclamações quanto aos uniformes femininos, entre outras coisas. Detalhes como o tamanho das meias e das saias passaram a ser supervalorizados, como também o lugar e a formação das filas no bailado*. Havia uma preocupação excessiva com a ordem e a roupa e pouca preocupação com as questões do trabalho espiritual que estava sendo feito.

Nesta época também vieram muitas mulheres do Céu do Mapiá para o Rio de Janeiro. Começou a ser implantado um clima inquisitório, acusatório, de polarização - ou o Daime ou a ilusão, não pode isto, não pode aquilo -, uma postura que não havia antes. As pessoas começaram a ser discriminadas pelo que faziam e por aquilo que o “comando” julgasse inadequado para o/a daimista.

* Bailado é a dança ritmada que ocorre durante o ritual daimista., como já visto no capítulo anterior. Há três tipos de coreografia no bailado daimista: no ritmo de marcha, os participantes deslocam-se lateralmente com duas passadas para cada lado, para a direita e para a esquerda. Na coreografia do tipo dois, os pés quase estancam as passadas e o tronco oscila – o ritmo é a valsa. Na coreografia do tipo 3, o corpo gira 180 graus para a esquerda e 180 graus para a direita, ao som da mazurca. No bailado, os homens ficam de um lado do salão e as mulheres do outro. Eles não se tocam e dançam um de frente para o outro em sentido contrário, isto é, quando os homens dançam para direita, as mulheres vão para o lado

esquerdo, dando um movimento de vai e vem em todo o salão.

A conduta do Paulo Roberto modificou-se completamente. De acessível, ele passou a inacessível. O homem educado, Psicólogo com cursos no exterior, viajado, passou a ser mais rude e rígido em suas colocações, mais ameaçador. Se não fizessem o que ele queria os membros eram ameaçados de serem excluídos da igreja. Instaurou-se um clima de religião fundamentalista. O respeito era imposto. O ambiente passou a ficar despótico. Com isso, outro fenômeno passou a ser perceptível, segundo algumas pessoas que viveram esta transição: as mulheres passaram a ficar mais rígidas, secas, mal-educadas. No lado feminino da corrente do trabalho - a força que se dá entre as pessoas durante o trabalho, no ritual, após o consumo da ayahuasca -, as mulheres ficavam mais enfraquecidas, sem energia. Não se sabe porquê, mas as mulheres passaram a ter filhos seguidamente. Além disso, houve a introdução da castidade, uma beatitude imposta, uma repressão sexual visível, principalmente da sexualidade feminina, supervalorizando a virgindade, como algo de importância espiritual e que deveria ser preservado.

CAPÍTULO III – A MULHER BRASILEIRA – A evolução da mulher no Brasil.

“... as mulheres brasileiras desde sempre tiveram que encarnar: o mandato de representar uma Mãe exemplar e protetora dentro do sistema patriarcal que domina as relações familiares no Brasil; o mandato de encarnar o corpo exótico e atraente (o mandato de encarnar a prostituta de exportação); o mandato de representar a nossa terra e de encarnar o corpo escravo, explorado e desfrutado; e mais recentemente, o mandato de compensar as nossas mães pelas suas perdas passadas e feridas narcísicas, ou seja, o mandato de encarnar o puro gozo de viver (numa identificação imaginária com o nosso pai mítico colonizador).

Marisa Belém em Mulher no Brasil. Nossas Marcas e Mitos.

Na medida em que vamos avançando na compreensão deste novo quadro que se instala na Igreja do Rio de Janeiro, especialmente no que tange à mulher, se faz importante um

melhor entendimento da mulher na sociedade brasileira.

No Brasil pré-colonial muitas tribos povoavam a região litorânea. Salete Neme (em Alves Filho, 1993), falando da mulher nas tribos Tupinambás que habitavam o litoral, aponta que havia uma boa demarcação da divisão sexual do trabalho e que a família era a principal unidade de produção do grupo:

A mulher indígena exercia papéis fundamentais no sustento do grupo. As atividades domésticas (em que ela se encarregava da limpeza e arrumação do lar, abastecimento de água, preparo dos alimentos, manutenção dos fogos) eram acompanhadas de outras, tais como fiação e tecelagem, confecção de cerâmica, todos os serviços de transporte, domesticação e adestramento de alguns animais. Sua maior participação, porém, em termos de grupo, diz respeito às atividades agrícolas.

Enquanto o papel da mulher na economia Tupinambá está ligado à produção de subsistência, no desempenho masculino tem prioridade a segurança e a proteção do grupo, assim como a conquista de novas terras garantidoras da sobrevivência do mesmo. (p. 173)

Logo a seguir, Neme (em Alves Filho, 1993) afirma:

a mulher como representante das relações domésticas e principalmente produtora no sustento do grupo tornar-se-ia, durante o contato com os portugueses, o veículo da desorganização tribal e conseqüentemente a transferência da propriedade e dos meios de produção das sociedades nativas para aquelas colonizadoras. (p. 173)

A mulher indígena, portanto, lidava com os assuntos domésticos, cabendo a ela os cuidados com a casa e com a agricultura. Ao homem era designada a tarefa de caçar e de proteger o grupo. Como era a mulher quem detinha o conhecimento dos mecanismos de produção, com a dominação européia, ela torna-se um importante canal de transmissão destes mecanismos, já que ela não podia mais contar com a proteção dos membros de suas tribos.

A partir do século XVII, com o desenvolvimento da colônia e a intensificação das monoculturas, principalmente a de cana-de-açúcar, houve a necessidade da importação de mão-de-obra escrava africana. As mulheres negras começaram, então, a chegar ao Brasil. Por esta época não havia muitas mulheres brancas no país. As indígenas e as negras compunham a maior parte da população feminina.

No Brasil Colônia, a família não era constituída como a entendemos hoje em dia. Os portugueses não vinham para a colônia para estabelecer residência e, assim, suas mulheres permaneciam em Portugal. Os colonizadores, entretanto, mantinham relações irregulares com índias e escravas.

Gilberto Freyre (1943) e outros pesquisadores relatam o panorama da época, em que as mulheres negras e escravas são vistas como sensuais e designadas a satisfazer os desejos de cama e mesa dos colonizadores. A mulher branca, esposa e mãe, vem para o Brasil com a concessão das sesmarias e o início do cultivo da terra, surgindo, então, a família de organização patriarcal dupla, composta de um núcleo central – o casal branco e seus filhos - e um periférico - constituído de escravos, agregados, índios, mestiços, as concubinas dos chefes da família e seus filhos ilegítimos. Essas famílias eram grupos autônomos. Eles

produziam, administravam o que produziam, e viviam isolados, dirigidos pela autoridade máxima do *pater familias*. Esse poder dos patriarcas era, inclusive, apoiado pela Coroa, que, através deles podia controlar melhor a colônia.

O tipo de organização patriarcal no Brasil não estava presente apenas na família, mas perpassava a política e a economia agrária, latifundiária, de monocultura, baseada no trabalho escravo.

Na família patriarcal brasileira a mulher aparece como submissa ao marido, o Patriarca. Ela é mantida em casa, passiva, gerando seus filhos e disciplinando / maltratando os escravos. Somente na falta ou fraqueza dos cônjuges é que essas mulheres da elite agrária assumiam uma posição de mando e autonomia. As mulheres de classe social baixa, nesta época, eram trabalhadoras e conheciam o trabalho físico, árduo, embora gozassem de maior liberdade pessoal.

As mulheres desta época só conseguiam entrar no mundo público através de sua influência indireta sobre os maridos e outras figuras importantes, geralmente para proteger os seus. As mulheres da elite agrária, em seu empenho influente indireto, conseguiram, no entanto, inserir muitos dos seu filhos, genros e netos na vida política e pública. Havia a figura da mãe de família e o culto sentimental e místico a esta mãe santa, que como a Virgem Maria, protege a todos os seus filhos. A Mãe é identificada com a imagem de devoção e sacrifício. Como afirma Rocha-Coutinho (1994): “ A mãe, assim, transforma-se em símbolo da honra familiar e da solidariedade moral do grupo, ocupando posição central na família brasileira”. (p. 69)

Na casa grande, havia assim, a figura da mulher - mãe, em quem todos vinham buscar consolo quando se sentiam oprimidos ou aterrorizados pelo patriarca. A principal tarefa

desta mulher era cuidar da casa e dos filhos e, com isso, elas introduziram no Brasil muitos dos modos europeus nos cuidados com as crianças e com a casa, desenvolvendo uma culinária própria, fruto de sua adaptação à nova terra.

A mulher, entretanto, nesta condição, dependia econômica, moral e politicamente do marido. A ela cabia, segundo Rocha-Coutinho (1994), “zelar pelo patrimônio doméstico do homem, organizar a produção econômica da casa, supervisionar o trabalho escravo.” (p. 71)

Mão-de-obra gratuita, a mulher permitiu, então, e vem permitindo ainda hoje, contudo, nas palavras da autora, “a auto-suficiência das residências, fornecendo a infra-estrutura para o funcionamento do sistema econômico mais amplo, exterior às famílias”. (Rocha-Coutinho, 1994, p.71)

Eram mulheres religiosas que rezavam, cuidavam, medicavam, ensinavam as tradições e as primeiras letras para os filhos (quando eram alfabetizadas), costuravam, faziam artesanatos, bordados, rendas, tecidos, trançados. Além disso, faziam bolos, doces, compotas, remédios, xaropes, emplastos.

As mulheres da colônia não precisavam sair da fazenda para conseguir o que lhes era necessário: seus tecidos, calçados, roupas, tudo vinha pelos mascates e estes eram os elos de ligação destas mulheres com o mundo. Além dessas “facilidades”, estas mulheres enfrentavam muitas gravidezes seguidas, o que as submetia a muitos períodos de resguardo. Casavam-se cedo e tinham muitos filhos. Elas eram reprodutoras do sistema econômico opressivo e aparentemente se submetiam a ele. Passavam da autoridade máxima do pai para a do marido. Juridicamente, as mulheres não existiam. Seus pais e maridos tinham direitos plenos sobre seus destinos.

Segundo Gilberto Freyre (em Rocha-Coutinho, 1994), a mulher brasileira nesta época é

muito boa, muito generosa, muito devota, mas só se sentindo feliz entre os parentes, os íntimos, as mucamas, os moleques, os santos de seu oratório, conservando em apego doentio à casa e a família, desinteressando-se dos negócios e dos amigos políticos do marido, mesmo quando convidada a participar de suas conversas. (p. 74)

Exortava-se as mulheres a ter as seguintes virtudes: a fraqueza, quase sempre aparente, a doçura, a indulgência, a abnegação. A mulher devia restituir a paz ao marido e dar-lhe amparo emocional.

Esse absolutismo da família patriarcal só começou a perder força no Brasil após o fortalecimento de outros poderes e instituições, com o apoio da família real, que aqui veio se instalar no início do século XIX. Com a chegada da Corte portuguesa ao Rio de Janeiro em 1808 iniciou-se uma fase de maior movimentação social e novas redes de relações políticas. Com isso, as mulheres das classes mais altas começaram a seguir mais os modos de vida europeu, com grandes festas e recepções.

O século XIX, com a chegada da Família Real, alterou muito a paisagem social no Brasil, com a intensificação de toda uma cultura portuguesa e europeia. O Rio de Janeiro, até meados do século XIX, não tinha saneamento. As ruas eram cobertas de sujeira. Os meios de transporte eram rudimentares e as cidades brasileiras se concentravam na costa e eram muito pacatas. Não havia indústria, dependíamos completamente da Europa. Já nos fins do século XIX e no início do século XX o Rio de Janeiro começou a ser urbanizado,

passando por toda uma remodelação. Já havia trabalhadores assalariados, uma classe operária emergente, principalmente após a 1ª Grande Guerra, com a entrada do Brasil na era industrial.

Neste novo quadro intensificou-se a imigração europeia, e os profissionais liberais – médicos, advogados, engenheiros, entre outros - começaram a atuar no país. Esses primeiros profissionais liberais eram filhos dos grandes senhores de terras que iam estudar na Europa e traziam os conhecimentos recém aprendidos para aplicá-los aqui. Começa a surgir, assim, no país uma classe média.

Podemos afirmar que, um século depois da chegada da Família Real, no início do século XX, o Brasil começava a entrar na era Industrial, com o advento de técnicas e tecnologias importadas da Europa. Uma nova organização social era necessária, portanto, para redefinir os deveres das mulheres. Com o desenvolvimento da imprensa no país, as revistas tornam-se instrumentos normativos das mulheres brasileiras, dizendo-lhes, de forma direta ou indireta, como devem exercer papéis de esposas, mães e donas-de-casa. Definia-se, assim, o que era esperado da mulher moderna.

Todas as mudanças que acompanharam a transformação do Brasil agrário em industrial fortaleceram o poder do Estado e enfraqueceram o poder patriarcal, favorecendo o declínio da família antiga. É importante acrescentar aqui que, embora o absolutismo do pater famílias tivesse declinado, a posição do pai como cabeça da família continuava indiscutível. Entretanto, nas cidades, o patriarca precisava dividir seus poderes com outras instituições de controle social. Todo o processo de saneamento e higienização pelo qual passou a família brasileira redefiniu as relações sociais no país, inclusive as relações de gênero.

Profissionais de nível superior médicos, psiquiatras, educadores, juristas - procuravam

implementar padrões modernos de conduta e saúde feminina. Entre 1910 e 1930 já havia uma gama de intelectuais e políticos que buscavam debater a questão da mulher e seu correlato, a “crise da família”. A mulher estava totalmente vinculada à instituição familiar. Mulher era sinônimo de família.

Ao mesmo tempo que as feministas do início do século XX buscavam legalizar o voto feminino e almejavam a concessão da cidadania para a mulher, os novos modelos que redefiniam seu papel mantinham-na fortemente ancorada ao lar.

A mulher brasileira continuava a ocupar um lugar inferior ao do homem na sociedade e mais atribuições lhe foram dadas a partir da ampliação da vida social urbana. A mulher das classes mais altas, além de continuar a exercer sua função de mãe, de responsável pelo aperfeiçoamento moral dos filhos, passou também a colaboradora e incentivadora do homem. Isto é, a ela cabia contribuir também, com as novas exigências sociais, para o sucesso do marido.

Após a 1ª Guerra Mundial, principalmente a partir de 1930, a sociedade brasileira iniciou uma era industrial capitalista e uma nova elite urbana surgiu, abrindo mais espaço para a mulher das classes média e alta no mundo público. Novas oportunidades para ela estudar e trabalhar foram introduzidas. Com isso, fez-se necessário reforçar suas atribuições no lar a fim de que a família fosse recolocada no seu lugar de instituição social primordial tendo a mulher em seu centro. Era preciso promover a modernização econômica no país, preservando-se, contudo, a ordem social. E a presença da mulher no lar, e controlada, era peça fundamental para a manutenção dessa ordem social.

Em 1930 tínhamos a seguinte configuração nas classes baixas urbanas: as mulheres e crianças trabalhavam nas fábricas e a sociedade padecia de um alto índice de mortalidade

infantil. Já na pequena elite urbana, a mulher vivia um momento de emancipação, o que era visto como perigoso para os Estado. Era necessário, portanto, reforçar o papel da mulher no âmbito da casa. O slogan da época era: Família = Estado.

Com o advento do capitalismo e a implementação da sociedade de consumo no Brasil, a mulher entrou cada vez mais no mundo público, inclusive como consumidora, o que fez com que ela passasse a ser olhada como alvo dos produtores. Além disso, abriram-se novas possibilidades de atuação para a mulher na sociedade brasileira, principalmente no mercado de trabalho.

Com mudanças rápidas acontecendo, era necessário redefinir as relações sociais de gênero para atender a esse desenvolvimento econômico com bases ainda patriarcais e que deveria ter como projeto ideológico algo capaz de conjugar a demanda de mão-de-obra feminina pelos empregadores, a demanda de igualdade pelas mulheres e a necessidade social mais ampla de utilizar as mulheres e a família de maneira segura para o desempenho da tarefa de reprodução social. O Estado de Getúlio Vargas interferiu nas relações familiares criando leis e normas que estabeleceram modelos para a relação entre marido e mulher. O casamento moderno deveria obedecer às leis higiênicas e o casamento e a família nuclear foram legitimados como instituições biologicamente naturais e socialmente necessárias. A forma como esta ideologia foi propagada assegurou a permanente subordinação dos interesses individuais das mulheres aos interesses coletivos.

O casamento, que antes era a única maneira da mulher ascender socialmente e que permitia às mulheres uma área de atividades próprias - mesmo uma área pobre em termos de poder político e econômico no mundo moderno -, torna-se, na era do amor romântico, natural e socialmente imprescindível. Com o casamento, naturalmente cabia à mulher o

cuidado com a prole e com a manutenção da ordem no lar.

No Brasil Colônia os casamentos visavam interesses econômicos. O mais importante era a manutenção e ampliação dos bens de família. No século XIX no Brasil, o casamento se dava, ainda, entre parentes próximos ou afastados, para a manutenção dos bens e a pureza da linhagem familiar. Aos poucos, à medida que o estado começou a intervir nestas relações, a defesa da propriedade passou a ser substituída pela da raça e do Estado, e a proteção das crianças converteu-se no grande objetivo da união conjugal.

O Brasil entrava na época moderna com uma dupla moral sexual, isto é, com condutas divergentes para homens e mulheres. Enquanto aos homens eram permitidas aventuras amorosas fora do casamento, da mulher esperava-se pureza, recato e dedicação incondicional aos filhos, à casa e ao marido.

Havia um controle acirrado da sexualidade feminina. No final do século XIX e início do século XX, as mulheres “de respeito” não podiam sair desacompanhadas na rua e não podiam ter nenhuma experiência sexual antes do casamento – a virgindade feminina mantinha-se como um valor a ser preservado. Como afirma Rocha-Coutinho (1994), “os namoros da época caracterizavam-se, portanto, por uma total abstinência sexual, que correspondia, principalmente, à exigência da preservação da virgindade feminina”. (p. 86)

Ao homem era permitida uma agitada vida sexual antes do casamento e, para provar sua virilidade perante a sociedade, era autorizado, ainda que veladamente, que ele mantivesse relações extraconjugais eventuais e/ou fixas. Cabia às mulheres de bem aceitar e resignar-se diante das aventuras extraconjugais do marido.

Como a mulher era objeto de estreito controle, era-lhe muito difícil a possibilidade de uma vida amorosa extraconjugal. Segundo Rocha-Coutinho (1994),

De acordo com o Código Penal de 1890, inclusive, só a mulher era penalizada por adultério, sendo punida com a prisão celular de 1 a 3 anos. O homem só era considerado adúltero no caso de possuir concubina comprovadamente teúda e manteúda. (p. 87)

Além disso, a mulher não podia deixar transparecer o seu interesse pelo homem; era necessário disfarçá-lo. Ela não podia demonstrar sua sexualidade.

Nesta época, os discursos científicos que ratificavam normas de conduta faziam as seguintes afirmações sobre o instinto sexual feminino:

O instinto sexual, na Mulher, pode-se dizer que não existe quase, de ordinário, a Mulher se presta, sacrifica-se às grosserias do homem, mas é fundamentalmente pura, a pureza quase não custa esforço a mulher. (Teixeira Mendes, em Stein, 1984, citado por Rocha-Coutinho, 1994, p. 88)

A mulher devia permanecer, então, no âmbito privado, com sua sexualidade controlada e devia seguir todo um padrão de regras e costumes que a mantinham no lar, em torno do marido, dos filhos e da família, agora sob o controle acirrado do Estado.

O Estado Novo de Getúlio Vargas – 1937 a 1945 - intensificou este quadro. As mulheres, comandadas pelos maridos e pelo Estado, tinham dificuldades de controlar e a definir os seus próprios problemas e, como ocorria também com a classe trabalhadora, não conseguiam estabelecer um plano de ação eficaz, pois não havia legitimação de suas ações.

Assim, os problemas do capital-trabalho se transformaram em questões jurídicas e técnicas. Já aqueles relativos aos papéis femininos e masculinos passaram a ser das alçadas médicas, jurídicas, educacionais e higiênicas. As relações de gênero encontravam-se completamente controladas pelos discursos médico, higienista e político.

Sendo a sociedade brasileira uma sociedade estratificada, as modernizações das relações de gênero atingiram as mulheres das diferentes classes sociais de forma diferenciada. As mulheres das classes alta e média urbanas alcançaram novas oportunidades de educação superior e emprego remunerado. As mulheres da classe média passaram a assumir novos cargos em escritórios. As famílias urbanas de classe média, dado o novo contexto (declínio do valor do trabalho doméstico da mulher, aumento da inflação e crescente necessidade de dinheiro imposta pela sociedade de consumo), encaravam de forma mais favorável o trabalho feminino desde que, como aponta Besse (1999),

não maculasse a reputação das mulheres (pela associação com trabalhadoras de status inferior), não comprometessem sua feminilidade (colocando-se em competição direta com os homens), nem ameaçassem a estabilidade do lar chefiado pelo homem (fomentando ambições individuais das mulheres ou oferecendo oportunidades reais de independência econômica). (p. 08)

Já as mulheres operárias encontravam-se em situação difícil. O trabalho feminino nas fábricas e nas indústrias era mal visto. O Ministério do Trabalho instituía a necessidade de casamentos legais e de organização estável da família na classe operária urbana. Criou-se uma legislação protetora para o trabalho da mulher em turnos mais adequados - menos

remunerados, – confinando a mulher à dependência econômica do homem, subordinando-a a ele. “O lugar da mulher é no lar”, diziam os slogans de sindicatos e de várias instituições políticas e sociais. Era imposto à classe operária urbana o modelo de família burguesa. Para Susan Besse (1999),

o novo traçado de fronteiras entre os sexos, ainda que cedendo às pressões feministas para a integração das mulheres a esferas anteriormente masculinas e buscando melhorar a qualidade das relações homem – mulher, acabou deixando intacta a domesticidade das mulheres. Na verdade, o modelo de família baseada numa divisão de trabalho específica que mantinha a dominação masculina e a subordinação feminina talvez tenha surgido ainda mais forte, por ter sido renovado e promovido dentro da classe operária urbana.

A despeito das contradições evidentes desse modelo, ele sobreviveu por várias décadas, até que na força de trabalho remunerada e o acesso às pílulas contraceptivas solapassem as coleções materiais sobre que se apoiava. (p. 12)

Ainda para Susan Besse (1999), vários fatores foram responsáveis pelo desabamento do poder colonial patriarcal, entre eles:

a erosão da base material do poder patriarcal, o eclipse da produção doméstica pela economia industrial em ascensão, a revolução nas comunicações, a introdução de novas representações simbólicas para as mulheres, a ascensão dos valores burgueses e o ingresso das mulheres em novos espaços sociais. (p. 12)

Entretanto, no fim da década de 1930 fez-se necessário uma acomodação das reivindicações feministas ao novo modelo burguês e, com isso, os movimentos feministas e as reivindicações das mulheres foram silenciadas. Nas palavras de Besse (1999),

A modernização da família acarretou acomodações moderadas às reivindicações das mulheres por maior intimidade e igualdade, embora os homens fossem aconselhados a se tornar parceiros sensíveis de suas esposas, as mulheres eram instadas a tornar-se colaboradoras ativas e competentes. Ao mesmo tempo, porém, campanhas políticas apaixonadas empenharam-se em silenciar os protestos das mulheres, eliminar as alternativas radicais e instaurar mecanismos para reter mais firmemente as mulheres de todas as classes dentro do processo de reprodução. (p. 12)

Assim, foram sacramentadas, de um lado, novas possibilidades da mulher viver uma certa vida pública (com mais atividades sociais e possibilidades de estudo) mas, por outro, ainda era considerado muito mais importante para ela servir à família e aos filhos. Para levar a cabo esta missão feminina tão importante, era necessário criar bases ideológicas para a mulher desempenhar seus papéis.

Com o fim da 2ª Grande Guerra Mundial, nascia a Mãe em tempo integral. A mãe ressurgia como ponto emblemático da nova família brasileira.

O processo de industrialização e de medicalização, desde o século XIX, vinha solapando o lugar das mulheres na produção da cultura. A Indústria minou o papel das mulheres como produtoras e o substituiu pelo de consumidoras dos principais serviços oferecidos

pela crescente industrialização, com o reforço da comunidade médica. Besse (1999) assim define o quadro da época:

A partir de meados do século XIX, os médicos – que haviam descoberto que a saúde deficiente de mulheres e crianças constituía grave problema social – investiam intensamente contra a medicina popular, as parteiras e outros profissionais práticos “ignorantes” (p. 22)

A mulher, então, foi sendo destituída do seu lugar na produção e, inclusive, seu lazer foi alterado. As atraentes reuniões de família, onde as mulheres tocavam, cantavam e declamavam poesia, foram substituídas por atividades públicas de lazer, como teatro, óperas, exposições de companhias Europeias em excursões. Todos os costumes estavam sendo europeizados.

Com a importância crescente da imprensa e a entrada da mulher no mundo do consumo, a moda sofreu transformações e ditou estilos para homens e mulheres. Besse (1999) destaca as diferenças no século XIX, em termos de vestimenta, que davam o tom dos distintos papéis e qualidades atribuídos aos homens e às mulheres:

No século XIX os homens vestiam-se rigorosamente de cores escuras, usavam barba e bengala, realçando sua seriedade e competência. As mulheres usavam roupas extremamente enfeitadas e incômodas, acentuando sua submissão e dependência. Enquanto os homens faziam o papel de atores públicos e agressivos, a aparência das mulheres indicava seu status de ornamentos passivos e protegidos. (p.

31)

Com a evolução da moda, principalmente a partir de 1920, surgiram as meias de seda e os saltos altos, chamando a atenção das pessoas para as pernas das mulheres, que começaram a aparecer. A moda introduziu novos cortes de cabelo, bem como a possibilidade dos banhos de sol. A mulher começava a ser convertida também em símbolo de beleza e sedução. A mulher, de estática, transformava-se em ativa. Ela já cortava o cabelo, fumava em público, usava calças, banhava-se nas praias e participava de concursos de beleza. Os bailes e as valsas começavam a desaparecer, dando lugar às danças modernas, muitas vezes advindas das classes inferiores ou decorrentes dos novos ritmos estrangeiros. As danças se mostravam mais eróticas e eram abertamente utilizadas para flertes. Esta foi uma época em que as mulheres dos centros urbanos, principalmente do Rio de Janeiro e São Paulo, começaram a ser vistas como moças independentes que trabalhavam fora e como melindrosas sensuais. Entretanto, havia um profundo mal-estar social para as mulheres, pois não havia uma definição clara de suas ações. Como assinala Besse (1999),

A mudança rápida grava tantas mensagens conflitantes que freqüente, homens e mulheres manifestavam ansiedade sobre o modo de adaptar seus valores a novas realidades e de definir comportamento adequado à luz das novas necessidades e oportunidades. As mulheres que deixavam de adquirir um verniz de modernidade eram submetidas ao ridículo a ao ostracismo social, enquanto as que levavam a sério as mensagens que transmitiam a possibilidade e a desejabilidade da emancipação, econômica e sexual das mulheres ou eram encaradas como imorais ou

estereotipadas como mulheres briguentas, feias e velhas.

Esperava-se que as mulheres cultivassem uma aparência exterior de sofisticação moderna e ao mesmo tempo conservassem as “eternas” qualidades femininas de recato e simplicidade (p. 40).

Apesar da modernização, a desigualdade entre os sexos permanecia em franco desenvolvimento. Assim, mesmo para a mulher moderna, não restava melhor “carreira” do que o casamento. Apenas nele elas encontrariam proteção e vida decente.

Era necessário preservar e modernizar a família. Deste modo, a partir da década de 1930 surge uma profusão de artigos em revistas femininas que exortam a mulher brasileira a administrar seu lar e a ser sustentada pelos seus maridos. As mulheres deviam reprimir seus instintos naturais, mesmo para os maridos, e deviam deixar claro para seu esposo que, antes de conhecê-lo, tinham se mantido puras de corpo e alma.

As mulheres tinham que ser virgens, castas e dependentes economicamente dos maridos, e sua grande conquista social era um amor duradouro e um casamento estável.

Às mães cabia a missão de educar seus filhos e filhas. Às filhas deviam ensinar como era útil, feliz e prazeroso cumprir os deveres domésticos e ser uma boa esposa, dona-de-casa e mãe. Quanto aos filhos homens, era imprescindível levá-los a assumir responsabilidade futura para com o sustento da família através de um bom trabalho.

A educação formal para as mulheres foi crescendo no país nas décadas de 1930 e 1940, mas, desde 1910 havia escolas profissionais de educação feminina que ensinavam, principalmente às mulheres das classes mais baixas, a cuidar de uma casa e de crianças bem como alguns princípios de economia doméstica, preparando-as para trabalhar no lar, para a

família dela e para a de outras mulheres.

Os primórdios do trabalho feminino no Brasil.

A mulher brasileira das classes mais baixas sempre trabalhou na agricultura e nas casas de famílias mais abastadas. Desde 1870, 51,3% do trabalho feminino fora da agricultura era constituído por empregadas domésticas. As mulheres pobres ganhavam seu sustento, em geral, com o serviço doméstico, a costura e a agricultura.

A indústria têxtil foi a única que, “desde seu início, em meados do século XIX, empregou mais mulheres do que homem” (Besse, 1999, p. 162)

No século XX, as mulheres começaram a ingressar em outras indústrias, como a de cerâmica, as indústrias química e farmacêutica, a metalúrgica e a marcenaria, redutos antes masculinos. Entretanto, o crescimento destas indústrias não abriu tantos espaços para as mulheres quanto para os homens. Quando conseguiam trabalhar nestas indústrias, as mulheres normalmente ocupavam cargos mais “femininos”, isto é, ligados às atividades tradicionalmente associadas às mulheres, e ganhavam menos do que os homens.

O setor de serviços foi o que mais ofereceu oportunidades para o emprego feminino. As novas tecnologias que estavam surgindo, a expansão dos órgãos do governo, bem como de empresas comerciais, de serviços financeiros e de telecomunicação proporcionavam cargos de bom nível em escritórios para as mulheres com instrução da classe média e da classe baixa em ascensão.

De 1920 a 1940 houve um aumento significativo de mulheres trabalhando na administração pública. Houve também grande entrada feminina no setor comercial e no

magistério. Este último era o grande trabalho feminino. Segundo Besse (1999),

Em 1920, 75% dos professores primários da cidade de São Paulo e 81% dos da cidade do Rio de Janeiro eram mulheres. Apesar do status inferior e da baixa remuneração a convicção amplamente compartilhada de que “a função máxima da mulher depois da maternidade é o de educadora, tornou o ensino primário a profissão mais procurada por mulheres de classe média. (p. 163)

O aumento do número de hospitais também colocou as mulheres na força de trabalho no campo da saúde, como assistente social e enfermeira, no caso das mais instruídas.

Com a permissão da entrada no ensino superior de mulheres, a partir de 1879, juntamente com a expansão das oportunidades nas áreas profissionais, muitas mulheres puderam se tornar médicas, advogadas, dentistas, cientistas, administradoras, engenheiras, farmacêuticas.

Desde antes da década de 1920 algumas mulheres brasileiras já estavam inseridas na vida pública, como é o caso de Maria José de Castro Rebello Mendes que, em 1917, tornou-se a 1ª mulher indicada como funcionária consular de categoria no Ministério das Relações Exteriores Brasileiro e de Bertha Lutz que, em 1919, ocupou a posição de Secretária do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

As áreas de artes e educação eram vistas como mais afinadas com o domínio feminino.

Mesmo com toda essa gama de “possibilidades” aberta às mulheres, suas dificuldades ainda eram descomuns e muito poucas brasileiras foram profissionais bem – sucedidas naquela época.

Também o trabalho voluntário em prol dos menos favorecidos era executado pelas mulheres de classe alta no início do século XX, e este intensificava e ratificava os padrões de comportamento feminino de atenuar o conflito entre as classes e de manter a ordem social, além, é claro, do exercício do altruísmo. De qualquer forma, este trabalho voluntário proporcionava às mulheres da elite brasileira uma projeção social e um respeito que iam além do fato de estarem à sombra dos seus maridos.

Embora a mulher da época já estivesse mais engajada no mundo público, havia sempre um reforço social maior sobre sua condição de mãe e dona-de-casa. O lar era o mais importante em sua vida e o que deveria merecer maior atenção de sua parte.

Segundo Rocha-Coutinho (1994),

A política do Estado, com relação à mulher foi sempre bastante contraditória; de um lado reforçava sua permanência no lar a fim de garantir a tarefa reprodutiva e, de outro guardava-a como exército industrial de reserva a fim de que pudesse lançar mão de seu trabalho sempre que necessário aos interesses da nação. (p. 95)

Após a 2ª Guerra Mundial, com o retorno dos homens afastados em combate, fez-se necessário que as mulheres européias e norte-americanas, que haviam ocupado seus postos de trabalho, inclusive nas fábricas, retornassem aos lares. Para tanto, surgiu um discurso psicológico, posteriormente vulgarizado, de que a “natureza feminina” tinha como eixo fundamental a maternidade. Este discurso foi utilizado no Brasil para reforçar a idéia do

instinto materno como um destino biológico da mulher, como nos mostra Rocha-Coutinho (1994),

A mulher teria um “destino biológico” a cumprir, destino este freqüentemente formulado em termos de instinto – o instinto maternal de toda a mulher propagou-se exaustivamente a imagem estereotipada da boa mãe no lar, bem como acentuarem-se as infelicidades e problemas de que são vítimas as crianças “abandonadas” pela mãe que trabalha fora de casa. Muitas dessas idéias tiveram, inclusive, o aval e o reforço de vários profissionais das áreas médicas, psicológica e educacional, bem como de conselheiros de toda sorte. (p. 96)

Quase todo o discurso médico, psicológico, sociológico e antropológico da época condenava a separação entre casais e culpabilizava a mãe pelos problemas dos filhos, uma vez que qualquer “deficiência” destes era vista como decorrência da falta de cuidados maternos. As mulheres foram levadas a aceitar, então, a missão de criar filhos saudáveis.

A criança era valorizada e considerada o maior bem do casamento, valendo, assim, todos os sacrifícios por parte da mulher. Com isso, nasce a “Rainha do Lar”, aquela que reina soberana em sua casa, atendendo às exigências do Estado, do mundo científico, da sociedade e ... de seus maridos.

“A Rainha do Lar”

Nos anos de 1950 e de 1960 a identidade da mulher brasileira continuava girando em

torno dos papéis de esposa, mãe, e dona-de-casa e, assim, sua vida estava voltada para o casamento.

Cuidando da casa e dos filhos, a mulher permanecia isolada socialmente (embora com alguns direitos já alcançados) e, desde cedo, a menina recebia uma criação voltada para ser, futuramente, uma mãe zelosa e exemplar, uma companhia agradável para seus maridos e sua família. A mulher não podia ser superior ao marido em inteligência e força física e deveria alcançar status através da trajetória dele.

Cabia ao homem ser o provedor financeiro da família. As mulheres que trabalhavam fora de casa abandonavam seus empregos quando se casavam. O homem continuava sendo a autoridade máxima dentro do lar. A eles eram atribuídas qualidades como força, racionalidade e controle das emoções, ao contrário das mulheres, vistas como sensíveis, frágeis, choronas, ranzinzas e resmungonas.

Como assinala Rocha-Coutinho (1994), as mulheres deveriam comandar sua casa com perfeição, uma vez que “uma casa limpa e bem arrumada e filhos bem educados davam a ela um status todo especial”. (p. 102)

A Rainha do Lar reinava no local sagrado que era a sua família.

Permanecia o antagonismo com relação à sexualidade de homens e mulheres. Ainda nas décadas de 1950 e de 1960 era atribuída ao homem uma natureza sexual agressiva, ativa e cabia à mulher o recato, continuando a ser reforçada a idéia de que ela deveria fazer vista grossa para os caso extraconjugais do marido. As mulheres continuavam a ter seu comportamento sexual controlado e a virgindade feminina ainda era mantida como tabu.

O controle masculino sobre o lar era exaltado:

O verdadeiro homem deveria ser o dono e fiscal de sua mulher e seus filhos, não lhes deixando faltar nada, mas também não medindo esforços par manter a ordem dentro de casa, para guardar e proteger sua família de toda sorte de abusos e tentações, bem como reprimir toda conduta não condizente com os padrões considerados corretos na época. (Rocha-Coutinho, 1994, p. 107)

Os corolários culturais para as mulheres, embora já se tivessem passado mais de 40 anos das lutas pela emancipação feminina iniciadas na virada do século XIX para o XX, continuavam sendo: “se manter virgem e casta, dócil e meiga, caso não quisesse ficar solteira.” (Rocha Coutinho, 1994, pp. 107-08)

O casamento, instituição básica para a formação da família, era considerado indissolúvel e eterno e a responsabilidade por mantê-lo intacto cabia à mulher. Este paradigma parece ser ainda tão forte na sociedade brasileira que, em 1991, em entrevista à revista feminina *Desfile* (nº 264, de Setembro), uma mulher de classe média alta assim se referiu a respeito do seu casamento:

É claro que não é nada fácil viver junto, equilibrar o relacionamento, não é fácil para ninguém e não é uma mar de rosas. No casamento acredito que a grande responsável pela manutenção desta harmonia é a mulher. Ela é quem organiza a vida do marido, quem cria um ambiente familiar de paz e de conforto e é ela quem vai ou não torrar a paciência dele. (em Rocha-Coutinho, 1994, p. 108)

As mulheres deviam conquistar o marido, contribuir para o sucesso dele, dar-lhe filhos, cuidar do lar, manter o casamento, educar os filhos. O interesse pessoal não podia

sobrepular o da família e, mesmo “podendo” escolher seu par – em sintonia com o mito do Amor Romântico –, ela não tinha muita liberdade de opção pois esse homem precisava se enquadrar em determinados quesitos e ela não podia simplesmente trocar de parceiro caso não desse certo. A mulher, no amor e na vida, continuava presa ao casamento, como um destino natural e indiscutível.

Entretanto, com a eclosão de novos movimentos feministas no fim dos anos de 1960, a mulher começou a assumir outros papéis e, com uma certa ilusão de liberdade, nascia a supermulher.

A Supermulher.

O fim da década de 1960 trouxe muitos movimentos sociais que buscavam mudanças no mundo. Foram questionadas várias instituições, tanto nos EUA como na Europa. Na França, surge o movimento de Maio de 1968 e, nos Estados Unidos, o movimento dos direitos humanos. No mundo todo, o poder institucionalizado - dos pais sobre os filhos, das instituições educacionais sobre os alunos, do Estado sobre a nação, da medicina sobre a população, do homem sobre a mulher - começou a ser questionado. Além disso, as mulheres, com o surgimento de métodos contraceptivos mais eficazes, principalmente da pílula anticoncepcional, puderam separar sexualidade de procriação, já que esta parte de sua suposta “natureza feminina” poderia ser controlada.

A questão da distinção entre homem e mulher passou a não mais ser vista em bases biológicas como pensavam os “especialistas” de outrora, mas sim como decorrência de práticas sociais e políticas.

O Movimento Feminista, ressurgido na época, teve a função de dizer não ao discurso do patriarcado, abrindo outras questões para as mulheres, como a possibilidade de optar por ter ou não filhos e por uma maior inserção no mercado de trabalho. Mas, apesar destas conquistas e transformações, muitas mulheres

entravam em conflito com sua própria feminilidade, uma vez que questões importantes para muitas delas, como a maternidade, foram desprezadas. Além disso, o trabalho foi incorporado como ele era visto pelo modelo masculino, com as velhas idéias de competitividade e sucesso, não se chegando, na verdade, a um modelo novo de mulher, em paz com a sua feminilidade. Acrescente-se a tudo isto o fato de que, apesar das várias conquistas obtidas, a maioria das mulheres, bem como a sociedade de modo geral, não foram capazes de abandonar o antigo modelo de mulher, responsável pela casa e os filhos. (Rocha-Coutinho, 1994, p. 114)

A Supermulher precisava dar conta agora das novas atribuições do mundo público, além das antigas tarefas do mundo privado. Entretanto, muitas aquisições e questionamentos foram possíveis. Assumindo mais a sua sexualidade, a mulher pode colocar em questão o tabu da virgindade, a escolha de ter ou não filhos. Além disso, no novo discurso, surgido no final da década de 1960 e início de 1970, o foco de vida da mulher não precisava mais estar centrado na casa, no marido e nos filhos; antes, ele desloca-se também para o seu crescimento individual. As décadas seguintes sedimentaram esta abertura, trazendo maior permissividade ao comportamento sexual da mulher e possibilitando que ela se voltasse mais para as suas próprias necessidades afetivas.

Mulheres de classe média passaram a trabalhar mais fora de casa, ainda que não abandonado as tarefas domésticas, e continuando a ser responsáveis pela casa e pelos filhos.

Novas exigências fazem parte agora do cotidiano feminino. Contudo, como assina Rocha-Coutinho (1994),

Divididas e multiplicadas, estas mulheres, cheias de culpa por não estarem rendendo o que acham que deviam no campo profissional e por não estarem alcançando excelência que almejam no plano familiar, estão submetidas a uma sobrecarga física e emocional difícil de ser suportada. (pp. 119/120)

A mulher passou a conviver agora com discursos contraditórios. Assim, de um lado há o reforço ideológico de que ela tem direito a uma vida própria, à busca do próprio sucesso e de sua individualidade mas, ao mesmo tempo, persiste a idéia de que ela tem que abdicar de si em prol da família, pois a mãe é fundamental e indispensável para a boa formação dos filhos.

É interessante observar que, em 1999, um artigo publicado pela revista *Elle* (número 134, de novembro de 1999) apresenta o seguinte título e chamadas: “O triunfo da Mulher Mágica. A emancipação feminina, semeada neste século, faz sonhar com o florescimento de uma nova mulher inspiradora, serena e alegre, guardiã da vida e maga do equilíbrio universal.” (p. 82) Além do lar, da família, do trabalho, a nova mulher precisa ser responsável também pelo equilíbrio universal e permanecer serena e alegre diante de tanta solicitação!

Entretanto, sabemos que a mulher, no mundo público, não alcançou igualdade com os homens, nem no que diz respeito ao salário, nem nas possibilidades abertas a ela de galgar cargos e posições nas empresas e tampouco no suporte doméstico. Diferentemente dos homens, que sempre cuidaram da vida pública porque tinham suas mulheres para cuidar do lar e da família – uma mão-de-obra gratuita e sem reconhecimento social –, para elas torna-se necessário que outras mulheres, geralmente das classes sociais mais baixas, realizem em casa as suas tarefas para que elas agora possam se dedicar a trabalhar fora de casa. Muitas optam por contar, ainda, com outras alternativas, como creches e escolas com horário integral, para cuidar das crianças. Alguns homens até podem “ajudar” as mulheres nos serviços domésticos, mas estes continuam sendo vistos como uma responsabilidade feminina.

Além disso, em pleno final do século XX e início do XXI, mesmo na Europa, onde a taxa de emprego feminino aumentou, as mulheres continuam exercendo cargos inferiores aos dos homens e com menos acesso à riqueza. Aliás, 70% dos pobres no mundo são mulheres, segundo Pamela McCorduck e Nancy Ramsey, em apresentação feita na Conferência Mundial de Mulheres, realizada na China em 1995.

A mulher dos anos de 1980 e de 1990 continua sendo responsável pelas atividades domésticas, além de ter que buscar o sucesso no mundo público, mesmo com menor acesso à riqueza. Isto é, ela deve agregar a busca de competência profissional ao seu antigo papel de excelente companheira, mãe dedicada e boa dona-de-casa.

O que passou a desejar a mulher brasileira na contemporaneidade?

A mulher contemporânea.

Nos dias atuais, o discurso da mídia continua influenciado pelo dos especialistas. Nas revistas femininas do século XX e XXI, temos advogados, psicólogos, filósofos, médicos, sociólogos, entre outros - e seus correlatos femininos: psicólogas, advogadas, filósofas, etc...-, discutindo e moldando comportamentos e identidades.

Para o filósofo Gilles Lipevetsky (1999), em entrevista concedida à revista *Elle* (no. 134, de 11/1999),

tudo na existência feminina tornou-se escolha, objeto de interrogação e de arbítrio: nenhuma atividade está, em princípio, fechada às mulheres, nada fixa imperativamente o seu lugar na ordem social: ei-las aqui, ao mesmo título que os homens, entregues ao imperativo moderno de definir e inventar a totalidade de sua própria vida. (pp. 82/83)

Para ele, a identidade feminina na contemporaneidade é objeto de escolha pessoal e se tornaria móvel, diante das várias possibilidades de atuação, de acordo com os papéis a serem desempenhados pelas mulheres no exercício da sua totalidade no social.

No Brasil, em 2003, mais de 40% dos postos de trabalho são ocupados por mulheres, segundo informação veiculada na Revista feminina *Marie Claire* (número 146, de maio de 2003, p. 68).

A mulher brasileira contemporânea das classes média e alta está apresentando um novo perfil. A mídia a situa como alguém que alcançou sucesso profissional, que pode estar solteira sem ser matrona (desde que trabalhe, saia, viaje, tenha amigos, etc...), que pode

ganhar mais do que seus maridos, que administra bem seus lares e está questionando a sua sexualidade, passando pela tentação de trair seu companheiro.

As mulheres agora estão apresentando outro discurso. Muitas delas estão solteiras por opção. Recente pesquisa publicada pela Revista *Marie Claire* (no. 146, de maio de 2003) aponta que as mulheres das classes média e alta não estão mais dispostas a abrir mão de tudo pelo casamento, muitas optam por suas carreiras. Segundo uma das mulheres entrevistadas para a matéria, “casar nunca foi meu objetivo na vida. Meu objetivo maior é a realização profissional. Sempre achei que casamento teria que vir depois disso, e não como meta, mas como um complemento.” (p. 77)

Neste mesmo artigo, a psicóloga Valéria Maria Meirelles afirma que há um novo padrão feminino de comportamento. Segundo Valéria, estas mulheres solteiras

têm o perfil bem definido: vivem em grandes centros urbanos, investem na profissão, têm alto grau de instrução e uma vasta rede social. Geralmente são bonitas, dispõem de vários pretendentes, mas não aprofundam o relacionamento com nenhum deles, não têm paciência, são extremamente exigentes. (p. 77)

A maioria das mulheres solteiras de hoje se dedica muito ao trabalho. Elas não vêm no trabalho apenas uma fonte de sobrevivência, mas também de prazer. A mulher atual está voltada para a idéia de auto-suficiência e, segundo a psicóloga Ana Bock,

solteiras de hoje parecem muito rigorosas em seu ideal. Talvez estejam presas à idéia do príncipe encantado, só que agora ele não é aquele homem que a carrega

no colo e protege: é o parceiro, solidário a ela e a seus sonhos profissionais. O problema é que, no geral, elas não vão encontrar este parceiro, porque ele ainda não foi construído. Os homens tiveram poucas oportunidades históricas e sociais para superar o machismo. Esse homem feminista, que valoriza o lado independente das mulheres, quase não existe. (*Marie Claire*, no. 146, p. 78)

Segundo matéria publicada na Revista *Cláudia* (ano 42, número 05, de maio de 2003), a mulher solteira atual é “independente, bem-sucedida, bonita e... feliz. Mais leve que a feminista da década de 70 e mais afetiva que a mulher liberada dos anos 90, a solteira do século 21 sabe viver muito bem sem um homem ao lado. (p. 200)

Este mesmo veículo – Revista *Cláudia* – encomendou uma pesquisa ao Instituto QualiBest sobre o perfil das solteiras nas principais capitais brasileiras e concluiu que:

De 102 pesquisadas que nunca assinaram uma certidão de casamento, apenas 7% estão se preparando para ter uma família; 42% querem se dedicar primeiro à realização profissional; 27% planejam antes de tudo formar um patrimônio; e 24% investem em cuidados com o bem-estar físico e emocional. Entre todas, 31% confessaram que só vão pensar em filhos no caso de aparecer “um homem muitíssimo especial” e 18% nem querem tocar no assunto. (p. 202)

Quanto à vida sexual e ao lazer da brasileira solteira das classes média e alta, 56% das entrevistadas afirmaram que se divertem sós, 24% ainda não aprenderam a sair desacompanhadas, 74% não aceitam fazer sexo com uma pessoa que acabaram de conhecer

e, no último ano, 79% foram para a cama com o mesmo homem ou trocaram de parceiro, no máximo, duas vezes.

Todos esses dados apontam para o fato de que “o trabalho feminino já não aparece como um último recurso, mas como uma exigência individual e identitária, uma condição para realizar-se na existência, um meio de auto-afirmação.” (Lipovetsky, 2000, p. 221) As mulheres agora parecem buscar uma identidade profissional plena e acreditamos que a parceria para esta mulher ainda está em processo de construção na sociedade brasileira.

Além da questão da identidade profissional, estas pesquisas parecem mostrar que estamos vivendo uma mudança significativa nas relações de intimidade. O casamento para sempre foi substituído pelo que se mantém enquanto os parceiros vivem felizes, e a grande questão, para as mulheres, ainda está associada a seu papel de mãe. Quando o relógio biológico começa a “despertar”, muitas mulheres se questionam a respeito de posturas tão rígidas, buscando a maternidade. Entretanto, na reportagem sobre mulheres solteiras da Revista *Cláudia* de maio de 2003, a gerente do resort Caiman não se aflige com esta questão porque, segundo ela: “Uma mulher de 35 anos da minha geração é diferente das que viviam nos anos 60. Me sinto ágil, pratico esporte, cuido da saúde. Se resolver voltar a trás e ter um filho, faço com a maior naturalidade”. Parece que o compromisso delas é usufruir – e muitíssimo bem – o dia de hoje. Já se torna possível para a mulher de hoje abrir mão da maternidade em prol de um ideal profissional ou simplesmente para melhor “aproveitar a vida”, o que modifica o antigo paradigma feminino de que para ser mulher ela precisa necessariamente ser mãe.

Segundo o filósofo Gilles Lipovetsky (2000), as mulheres atuais têm

o desejo de ser reconhecida a partir do que *fazem* e não mais do que são “por natureza”, como mulheres: o ciclo da pós-mulher no lar fez o feminino entrar no universo concorrencial e meritocrático, tradicionalmente masculino. Avaliar-se e impor-se aos outros, ganhar uma posição social pelo talento e pelo mérito, superar os desafios inerente ao mundo da empresa, “vencer” por seu trabalho: na medida em que os valores individualistas-competitivos-meritocráticos são estendidos às mulheres, ei-las de agora em diante em concorrência aberta com os homens e entregues ao imperativo de provar seu valor profissional, de ganhar o reconhecimento social pelas obras, de construir seu lugar e sua identidade profissional da mesma maneira que os homens. (p. 224)

Com este novo posicionamento das mulheres está ocorrendo também uma modificação nas posturas masculinas. A Revista *Cláudia* de abril de 2003 (número 3, ano 42) publicou uma reportagem, escrita por um homem, sobre a questão da remuneração da mulher, intitulada: “Homens de cabeça boa. Eles ganham menos que elas... e acham ótimo!”. E, continuando a chamada da reportagem, “Minha mulher ganha mais do que eu. E acho ótimo! Superado o golpe no ego, percebi que a inversão de papéis é boa não só para o homem como para o relacionamento. Amigos meus que também são lanterninhas financeiros do casal pensam da mesma forma.” (p. 151) Neste artigo são relatados vários casos em que as mulheres ganham mais que seus companheiros. Em alguns deles, os homens continuam trabalhando, em um dos casos, o homem conseguiu melhorar o trabalho a partir do incentivo e apoio financeiro da mulher e, em outro, ainda, “parou de trabalhar há sete anos e se dedica aos dois filhos e ao lar, enquanto a mulher, Mônica, toca a empresa

dela.” (p. 152)

Quanto à sexualidade feminina também estão ocorrendo profundas transformações. Nesta mesma edição da Revista *Cláudia* (abril de 2003), encontramos uma reportagem que fala abertamente do adultério feminino, intitulada “A tentação de trair”, que afirma: “Em meio a personal trainers e colegas de trabalho atraentes e sedutores as mulheres sentem cada dia mais dificuldade de se manter fiéis.” (p. 103) No decorrer da reportagem fica claro que a maior parte das entrevistadas trai ou traiu para sentir-se amada, erotizada, para ter atenção. Muitas conseguiram se separar dos maridos após a traição e algumas se casaram de novo ou se recolocaram no próprio casamento. É interessante ressaltar que, diferentemente do homem, a mulher nunca trai – pelo menos é o que está implícito neste artigo – pelo simples deleite de ter um homem como seu objeto erótico. De qualquer modo, muitas das questões nunca antes levantadas ou pensadas estão sendo trazidas à baila, abrindo um leque de opções para as mulheres. Resta saber se haverá parceiros para os novos tempos! Ou será que os parceiros não são mais tão importantes assim?

Mesmo que não haja parceiros suficientemente abertos para a nova mulher, a Revista *Cláudia* (ano 42, número 05) do mês das mães de 2003, publicou um caderno especial sobre o “Dilema de ser Mãe”, em que vários especialistas respondem como as mães devem atuar em situações de crise, tais como no caso de filhos que chupam o dedo, que comem bobagens, que não desgrudam da TV, e de como elas podem proteger o filho do álcool e ajudá-lo a fazer a lição de casa. Embora o veículo e a linguagem sejam dirigidos para o público feminino, a revista já cita a importância da participação do pai na criação dos filhos. O artigo cita a importância da inclusão do pai na família, mas não há destituição da mulher como coordenadora das tarefas e atribuições domésticas e dos cuidados e orientação

dos filhos.

A mulher contemporânea no Brasil está diante de uma série de possibilidades, e a lógica da dependência diante dos homens já não rege mais tão profundamente a condição feminina. Há uma certa desvitalização do ideal da mulher no lar, e podemos dizer que a abertura e a legitimação dos estudos e do trabalho da mulher é um fato. Assim como seu direito ao voto, no início do século XX, a liberdade sexual, a possibilidade de casar e descasar e o controle da natalidade (o querer ser mãe ou não) abrem espaço para outras possibilidades do feminino. Muitas questões, então, fazem parte do novo modelo feminino emergente. Gilles Lipovetsky (2000) esboça de forma clara o quadro atual:

Até nossos dias, a existência feminina sempre se ordenou em função de caminhos social e “naturalmente” pré-traçados: casar, ter filhos, exercer as tarefas subalternas definidas pela comunidade social. Essa época termina sob os nossos olhos, com a pós-mulher no lar, o destino feminino entrou pela primeira vez em uma era de imprevisibilidade ou de abertura estrutural. O que estudar? Tendo em vista qual profissão? Que plano de carreira adotar? Casar ou viver em concubinato? Divorciar-se ou não? Que número de filhos e em que momento? Tê-los no quadro da instituição matrimonial ou fora do casamento? Trabalhar em tempo parcial ou em tempo integral? Como conciliar vida profissional e vida maternal? Tudo na existência feminina tornou-se escolha, objeto de interrogação e de arbitragem; nenhuma atividade mais está, em princípio, fechada às mulheres, nada mais fixa imperativamente seu lugar na ordem social; ei-las, da mesma maneira que os homens, entregues ao imperativo moderno de definir e inventar inteiramente sua

própria vida. (p. 237)

As questões acima parecem colocar na mulher as rédeas do seu próprio destino. Entretanto, isso é apenas uma meia verdade. As desigualdades permanecem. A mulher contemporânea é a supermulher, que questiona seu caminho e que já sabe assumir suas posições e decisões. Ela já começa a ser responsável por si mesma, sem estar totalmente vinculada ao pai ou ao marido. No entanto, o trabalho feminino, nos dias atuais, ainda não é considerado igual ao do homem e, para a mulher, ainda é complexa a escolha de abrir mão da família que, bem ou mal, sempre lhe conferiu um poder. A mulher contemporânea deve, então, conciliar o governo de si mesma com a preservação de papéis e valores tradicionais (mãe exemplar, amante sedutora) e ainda estar definitivamente inserida na lógica liberadora do individualismo contemporâneo? Isto é, dito de outro modo, como pode esta mulher conseguir ser ela mesma, livre, desembaraçada, dona do seu próprio destino e cuidar do lar, da casa, do marido, dos filhos, do trabalho?

Embora mudanças recentes, que têm afetado a condição feminina (e que já foram amplamente discutidas acima), não tenham diminuído significativamente a diferença dos papéis sociais de homens e mulheres, elas tornaram as desigualdades cada vez menos visíveis. É perceptível que as mulheres estão mais atuantes que no passado e se inseriram em espaços outrora designados só para os homens.

Mesmo não sendo possível chegarmos à eliminação das diferenças de papéis e posições, estamos caminhando para a diminuição da assimetria dos gêneros. Além disso, o sujeito contemporâneo não tem mais como referencial uma identidade fixa. Segundo Hall (2000), as identidades que estabilizaram o mundo social no passado estão em declínio. Para

este autor, “as identidades modernas estão sendo “descentradas”, isto é, deslocadas ou fragmentadas”. (p. 08).

O Brasil entra nesta nova era e a mulher brasileira está passando por este processo de mudanças, da descoberta de um eu composto de várias facetas. Contudo, permanece ainda a dicotomia entre a casa e o trabalho, a família e o sucesso profissional.

Este trabalho volta-se exatamente para a discussão desta mulher brasileira contemporânea. Será que ela está em busca de si e de seus próprios caminhos ou ainda se encontra entre o arcaico e o moderno, com seu discurso permeado da antiga visão patriarcal? Será que ela virou sujeito da sua própria história, ou está vivendo esta tentativa de “vir-a-ser” assumindo os vários papéis possíveis aumentando assim, a sua capacidade de ser supermulher? Será que, para diminuir o peso desta jornada múltipla ela está abrindo mão do casamento e dos filhos?

A mídia hoje exalta, nas classes sociais alta e média, a poderosa e bem-sucedida mulher solteira, mas ao mesmo tempo, lança a questão da dificuldade que esta superpoderosa tem e terá de arrumar um parceiro. Ela busca incluir o pai na família (ainda como auxiliar da mãe), mas repõe a mãe no lar – dando-lhe dicas de “especialistas” acerca de como ela deve agir melhor.

Parece que a mulher contemporânea têm nas mãos uma certa autonomia e iniciativa no exercício de papéis tradicionais e modernos e talvez esteja caminhando mais para a possibilidade de inventar a si mesma.

CAPÍTULO IV – A MULHER NO SANTO DAIME.

“Por conta dessas nossas heranças, em cada um de

nós convivem o discurso de mando do senhor e o discurso servil do escravo, a sedução pela imagem do poder e o fascínio pela submissão obediente e cega.”

Marisa Belém em *Mulheres no Brasil. Nossas marcas e mitos.*

O que se percebe em toda a estrutura hierárquica Daimista é que os pré-requisitos para os cargos e execução de tarefas estão calcados na diferença sexual. Embora todos possam participar das diversas atividades, estas são baseadas na divisão sexual do trabalho. Isto fica claro na confecção do chá (que é feito em um ritual específico denominado pelo grupo daimista de “feitio”), em que os homens são encarregados da busca do cipó, de bater e raspar o cipó até que ele fique bem macerado, do corte e transporte de lenha, cabendo a eles, ainda, alimentar a fornalha. Os serviços ditos “pesados” são executados pelos homens e os ditos mais “leves” e do lar são executados pelas mulheres. Cabe a elas, catar a folha, cuidar do “Reinado” (plantação da folha usada no chá – Rainha), da música, do canto, da abertura do terço no salão. Além disso, são elas que cuidam da Igreja, da comida, da casa, das roupas, das crianças, do enfeite e arrumação das flores na Igreja. A defumação e a fiscalização durante o culto cabem a ambos, sendo que as mulheres fiscalizam e defumam o seu lado do salão e homens e mulheres só podem transitar, respectivamente, no lado masculino e feminino do salão. Há uma separação clara e bem demarcada no ritual e nos papéis que cada um desenvolve no dia-a-dia comunitário. Homens de um lado, mulheres do outro.

Os cargos são coletivos e rotativos, menos o de Padrinho, que é considerado uma Missão

Espiritual. O cargo de Padrinho é normalmente exercido por um homem, pois a liderança recai sobre a figura masculina.

O Santo Daime vê a mulher como a presença da Virgem Soberana. Para o Padrinho Sebastião, que foi quem mais falou sobre o papel das mulheres na Igreja e na comunidade, elas precisam se considerar iguais a Nossa Senhora. A mulher também era vista por ele como uma flor do jardim de Deus, uma vez que era ela quem gerava o fruto e o fruto vem da flor.

Há uma passagem no Evangelho de Sebastião Mota, organizado por Alex Polari (1998), em que ele dedica um capítulo a falar das mulheres, dirigindo-se aos homens. Padrinho Sebastião, ao buscar defender as mulheres de uma condição de submissão em relação aos homens, afirma: “Porque a voz do deserto quando falou pra mim que toda mulher ia ser liberta, porque nunca tiveram liberdade e toda a vida foram sujeitas ao homem, mas que de agora pra frente elas iam ser libertas.” (Polari, 1998, p. 171)

Para o Padrinho Sebastião, “a posição das mulheres era muito baixa! Muito embaixo de ordem, desde a casa dos pais. Casada tava pior. Muito mais! E além de tudo, presa aos filhos!” (p. 171) Ele solicita aos homens que não valorizem somente as mulheres bonitas, pois o valor não está só na beleza, mas está, acima de tudo, na capacidade da mulher de gerar a vida. Para ele, olhar só para a beleza da mulher era muito perigoso, pois aí residia o perigo da tentação. Padrinho Sebastião, em seus ensinamentos, colocava-se como exemplo, afirmando que, para ele,

toda mulher é igual! Bonita ou feia, seja lá como for, mas não é o corpo, meu amigo, é aquilo que realmente leva pra frente. É a vida! ... a mulher, por outro lado,

deve se considerar também uma presença da Virgem Soberana. Olhe bem para o caso daquela mulher que se chamava Madalena. Quando ela viu Jesus, quis namorar com ele. Ela era prostituta. E Jesus foi logo chamando ela com outro nome: “Vem cá Míriam!”. Quando ela chegou lá, já mudou de assunto. Hoje não se chama Santa Madalena? Tudo isso é coisa que ainda existe e explica aquela passagem de Tomé: *toda aquela que se fizer homem entra no Reino do meu Pai*. Ela era mulher, mas tornou-se um Homem Perfeito! Porque se é Homem, é Deus! E pra ser Deus, precisa mudar. (Polari, 1998, pp. 172, 173).

É importante esclarecer que há uma crença daimista com relação ao poder espiritual feminino. Há uma corrente de daimistas que afirma que as mulheres não podem se iluminar espiritualmente. Para esse grupo, a iluminação espiritual é uma dádiva masculina, como corrobora a história, pois todos os grandes Mestres iluminados alcançaram sua iluminação em encarnações masculinas. Mulheres iluminadas seriam, então, uma exceção. Dentro deste modo de pensar, o papel da mulher é auxiliar o homem na sua senda espiritual. A mulher teria a missão espiritual de facilitar a iluminação masculina. As mulheres deveriam doar suas vidas para que os homens pudessem evoluir.

Padrinho Sebastião dizia que as mulheres eram mais avançadas no amor. Elas é que sentiam, que tinham amor pelos filhos e pelo marido. Mesmo que este fosse ruim, ela o amava. Padrinho Sebastião afirmava que a mulher era muito valente porque agüentava tudo dos filhos e do marido. Elas nasceram para doar. Ele sempre exortava a todos a voltarem-se para as suas mães e a pedir perdão a elas. Segundo ele,

o homem cresceu tanto, chegou a um ponto de conhecimento que abafou a pobre da mulher, deixou ela como uma escrava, como uma escrava daquelas. E coitada, o seu valor foi tirado totalmente. Mas agora quem tá dando o valor delas é Deus. Deus dá o valor da todas as senhoras, para que o homem volte a reconhecer o que o seu próprio Filho conheceu, na Virgem Soberana Mãe, minha e de todos nós. (Polari, 1998, p. 174).

Para ele, as mulheres tinham grande valor, inclusive superior ao valor do homem. Segundo ele, Deus viu este valor quando deu a uma mulher o direito de gerar seu próprio filho, Jesus. O valor feminino para ele está vinculado exclusivamente à maternidade.

Havia uma preocupação do Padrinho Sebastião com relação à tentação sexual que as mulheres poderiam provocar nos homens. A este respeito ele afirma que:

Mulher, seja a sua. Não queira usar mulher de ninguém, nem olhar para ela diferente, nem botar os dentes de fora não, porque se você se engana, pode levar um soquinho na vista, né? Então, cuidado, meu filho! Porque a nossa luz é grande, mas também para apagar é fácil. As mariposas não ficam dando rasante na chama da vela até apagá-la! Se isso acontece, acabou-se! (Polari, 1998, p. 179).

Neste discurso, podemos perceber que, embora pareça haver uma tentativa de valorização do papel feminino, há, na verdade, apenas, uma reafirmação do lugar da mulher como mãe, mantenedora do lar, cuidadora dos filhos e do marido. Segundo Padrinho Sebastião, Deus dá valor àquela que é mãe, que trabalha. A mulher, na função

de reprodutora é que tem valor espiritual. É interessante assinalar aqui que, ao falar da mulher em suas citações o Padrinho Sebastião se dirige sempre aos homens. Ele não fala diretamente para as mulheres. Elas são os sujeitos mas não os interlocutores do seu discurso

No que diz respeito à sexualidade, ao contrário, a mulher aparece como o “demônio” que tenta o homem (Lilith) e ao qual ele deve resistir. O homem, segundo ele, não deve usar a mulher alheia. O que está implícito aqui é que a mulher é usada pelo homem. Não há uma relação sexual, há um uso da mulher pelo homem. Parece que o discurso patriarcal e perpetuador dos ditames culturais coloniais continua a vigorar na doutrina no que diz respeito à figura feminina.

Na Comunidade do Acre havia uma distribuição de trabalho diferenciada para homens e mulheres. Segundo Mortimer (2000), “As mulheres participavam das colheitas e até da capina com enxada. Trabalho de roçado (facão) era coisa de homem. Setor importante da força de trabalho feminino era o doméstico. Lavar roupa, limpar e cozinhar: nisto os homens não se metiam.” (pp. 121 e 122).

Podemos observar aqui uma segregação das esferas masculina e feminina, com a mulher mais voltada para o lar e os afazeres domésticos.

Outras passagens do livro de Lúcio Mortimer (2000) sobre a Doutrina do Santo Daime e a história do Padrinho Sebastião deixam bem claro este discurso tradicional de vinculação da mulher à casa e aos filhos. Ao falar sobre a vontade de Rita, esposa do Padrinho Sebastião, de ir ao Alto Santo, Mortimer (2000) comenta: “Rita, a esposa, era curiosa, tinha vontade de ir lá, mas nunca podia sair de casa devido aos filhos menores.” (p. 64).

Em outro momento, o autor relata que “a moradia própria deu rumo definitivo para a família alegrando muito a mãe porque todas elas gostam de estar no comando do próprio

lar.” (Mortimer, 2000, p.43)

A mulher é vista na Doutrina como uma abnegada dona do lar, poço de virtudes. Segundo este mesmo autor, assim Rita se comportava: “mesmo saudosa dos parentes tinha muito o que se ocupar com os filhos e estava sempre recomendando calma e paciência.” (Mortimer, 2000, p. 26). Além disso, segundo Mortimer (2000), nunca faltou a Sebastião “o apoio da esposa que tudo fazia para facilitar sua missão espiritual. Ficava em casa com as crianças e isso era completamente normal e aceitável porque neste tempo as mulheres eram por natureza mais caseiras”. (p. 66).

Segundo alguns relatos orais de membros da Doutrina, a Madrinha Rita tinha também um trabalho espiritual importante com o Daime, no qual, entre outras atividades, ela preparava as mulheres que iam se casar, e preparava também aquelas casadas com membros da doutrina que iam ser (ou já eram) líderes em outras localidades (que tinham a missão de propagar o Daime) para serem mulheres de Padrinhos. Isto é, ela lhes ensinava como deveriam se conduzir para serem esposas de homens importantes na hierarquia da Doutrina.

A expoente feminina da Doutrina mais forte atualmente no Brasil – e que serve como fonte de referência, de identificações – é, ainda, Madrinha Rita, viúva do Padrinho Sebastião e mãe do atual Chefe Espiritual da Doutrina, Padrinho Alfredo Gregório. Seu exemplo de vida dá-se dentro de um padrão de mulher do lar, dedicada à família, casta (não refez sua vida amorosa após a morte do padrinho e, mesmo antes, já havia feito voto de castidade), nascida no início do século XX, criada no Nordeste e tendo vivido a maior parte de sua vida na Amazônia, no interior da Floresta, e no Acre, na Colônia Cinco Mil.

As mulheres na comunidade do Rio de Janeiro.

No primeiro momento de estabelecimento da Comunidade Daimista no Rio de Janeiro as pessoas tinham suas vidas próprias e estavam participando e construindo, dentro do próprio modelo do sudeste e da classe social a que pertenciam – na sua maioria, a classe média intelectual carioca –, o modelo de condução das questões que surgiam com o trabalho espiritual e a interface com suas próprias vidas. Havia uma separação dos papéis masculino e feminino durante o ritual. O modelo ritualístico era o mesmo implantado pelo Mestre Raimundo Irineu Serra, isto é, homens de um lado do salão e mulheres de outro. Homens solteiros separados dos casados e moças virgens separadas das mulheres (não virgens). Entretanto, neste primeiro momento, o Daime e sua doutrina penetram no contexto carioca, sem ainda remarcar seus ditames patriarcais tão restritos como iria ocorrer mais tarde. Esta visão será esclarecida nos parágrafos a seguir, com um breve histórico da comunidade daimista do Rio de Janeiro.

Quando Paulo Roberto retorna ao Acre para rever o Padrinho Sebastião e recebe a missão de fundar a Igreja no Rio de Janeiro, ele volta casado com Raimunda Nonata, uma das filhas do Padrinho Sebastião – expoente máximo da doutrina naquela época. Com o seu retorno, houve uma mudança significativa na estrutura e no funcionamento da comunidade daimista aqui. A Igreja passou a ser vinculada diretamente ao modelo adotado no Céu do Mapiá. Regras daimistas rígidas de conduta e crenças do mundo mágico da floresta passam a ser implantadas. No que diz respeito às relações de gênero, a configuração também começa a mudar.

Para entendermos melhor este ponto, é importante assinalarmos aqui, que a vida moral e a retidão são muito marcantes para o comportamento guerreiro do daimista. A doutrina do Santo Daime atribui uma ótica de luta em todas as áreas da vida de um indivíduo. A vida é considerada um eterno desafio, uma luta, em que o membro da Doutrina confronta-se com suas limitações e com toda a espécie de detritos (negatividades) espirituais, morais, emocionais e orgânicos, com seus “espíritos das trevas”, isto sem falar na conscientização dos problemas práticos do dia-a-dia. No ritual daimista tem-se esta representação da postura guerreira, em que a “disciplina” e a “ordem”, presentes no universo militar, permeiam a visão de mundo dos seus praticantes. Todos são “soldados da Rainha” no salão, em que a Rainha é a Virgem Soberana Mãe – Nossa Senhora da Conceição.

Outro detalhe importante do ritual daimista é que os vômitos, escarros, gazes, fezes moles, diarréias, ou seja, todo tipo de excremento expelido do corpo dos participantes, é considerado a materialização da poluição astral da qual a pessoa é produtora e vítima. Muitas vezes os participantes assumem formas grotescas de dor ou expressões de medo. Neste momento, eles vivenciam a poluição para compreender a pureza. A sujeira surge para que se atinja um estado de limpeza, em que o participante do trabalho pode se despojar de tudo aquilo que não é ele mesmo e que ele acumula através das práticas interiores, mentais, morais e de comportamento com que ele atua na vida.

A idéia é que no ritual do Santo Daime ocorre uma passagem de um nível de consciência para outro nível de consciência mais amplo, em que o indivíduo pode se perceber e perceber o outro e o mundo de forma diferente. No ritual ocorre uma “magia corporal”, em que a vestimenta, o canto, o bailado, a catarse, o transe, o êxtase, a cura desempenham papéis fundamentais. Fica claro, portanto, que para a doutrina daimista, o ritual é uma

experiência muito forte e transformadora em que a separação de homens e mulheres no salão cumpre uma função, a de opostos separados que se complementam e que podem, assim, compor a força do trabalho para que toda esta “magia” seja levada a cabo. Para o transe com a bebida ser eficaz é importante a observação da polaridade. Embora haja uma igualdade de todos os presentes, diante do mesmo objetivo de busca espiritual, esta igualdade não significa nivelamento espiritual e, muito menos, social. Há uma igualdade espiritual no sentido de absorção da identidade individual na coletiva durante o ritual, e uma desigualdade para que a “ordem” seja mantida durante os trabalhos. Vivenciando estes dois pólos, o participante do ritual poderá buscar a síntese dentro de si, acompanhando o movimento do rito.

Com a implantação deste modelo no Rio de Janeiro, sob a influência direta da visão advinda da sede da Doutrina no Céu do Mapiá – uma vez que o Paulo Roberto tinha passado algum tempo lá e absorvido o “modus vivendi” e a forma de condução do ritual da comunidade daimista do Amazonas –, houve uma inserção da preocupação com a ordem, com a disciplina, principalmente no que tange ao feminino, ao comprimento da saia, às meias. Isto é, passou-se a ter uma preocupação com o uniforme, principalmente o feminino, para que não se colocasse as mulheres muito “à mostra” para os homens no salão e, assim, não perturbar o ritual.

A repressão da sexualidade como um todo, e, principalmente, a feminina, passava a ser bem definida. O tabu da virgindade feminina foi reafirmado. Criou-se uma diferença visível não só entre homens e mulheres, mas também entre virgens e não-virgens (femininas). As virgens passaram a ser consideradas mais “puras” e “espiritualizadas” e passou-se a acreditar que as mulheres não-virgens tinham uma energia mais “pesada”, isto é, com

mais poluição astral, já que elas cometiam o ato sexual. O celibato feminino e a virgindade passaram a ser enaltecidos. Houve uma época em que era recomendado às poucas virgens da Igreja que não mantivessem contato e não ficassem muito próximas das não-vingens durante o ritual, pois poderiam ter vômitos, diarreias e serem sugadas astralmente pelas outras mulheres. Considerava-se, inclusive, que a virgem tem a voz mais clara, alta e limpa do que as mulheres sexualmente ativas. As mulheres-mães e as assexuadas passaram a ser exaltadas. Os homens se transformaram em repressores e foi instaurado um modelo patriarcal como o da comunidade daimista original, onde aos homens são designados os trabalhos pesados e às mulheres as tarefas “mais delicadas”. Além disso, é solicitado das mulheres uma obediência aos homens que, por sua vez, devem obedecer “cegamente” ao Padrinho da Igreja.

Ser homem e ser mulher na Comunidade Daimista do Rio de Janeiro mudou a partir de então. Na hierarquia carioca daquela época, primeiro vinham os homens, e depois, as mulheres. Paradoxalmente, era exigido das mulheres manter o salão limpo e manter o trabalho, no sentido prático do termo. São elas que abrem o salão (o trabalho espiritual), que mantêm o canto (puxam os hinos), que limpam a Igreja, que fazem a comida, que têm e cuidam dos filhos, que se privam de uma série de atividades para poder dar conta da casa e dos filhos, segundo o modelo patriarcal daimista original.

É nesse contato do modelo daimista original com o modelo daimista carioca que reside nosso interesse. Buscamos perceber a existência de conflitos para estas mulheres cariocas que, inseridas em um contexto urbano moderno – a cidade do Rio de Janeiro -, passam a conviver e a ter que cumprir, como parte de sua identidade religiosa, com referenciais e tarefas arcaicos, advindos do norte do Brasil e tributários da herança patriarcal brasileira,

no que diz respeito as relações de gênero.

CAPÍTULO V – ANÁLISE DO DISCURSO.

“Ah, essa língua, essa boca, que estala, que molha, que cala!”

Marisa Belém em Mulher no Brasil. Nossas marcas e mitos.

Com estas questões em mente, foram ouvidas 05 mulheres da Comunidade Daimista Carioca, acerca do que mudou nas suas vidas a partir do contato com o chá, em termos de suas relações sociais e familiares, e de como esta experiência religiosa se insere em seu cotidiano de mulher “moderna”.

A metodologia escolhida foi a História de Vida, uma forma de entrevista não estruturada que se propõe conhecer o desenrolar, no tempo, de alguma faceta da vida de uma pessoa. Esta técnica facilita a emergência de informações de grande importância para o nosso trabalho e que podem passar despercebidas quando o pesquisador se utiliza de outras modalidades de entrevista.

A intenção foi permitir que estas mulheres pudessem estar à vontade para relatar sua experiência individual, buscando uma comparação entre seus quadros de referência anteriores à experiência religiosa e o que ocorreu após esta experiência. Esta abertura, permitiu que as mulheres tecessem um quadro comparativo entre esses dois momentos

de sua vida e pudessem falar mais abertamente de seus medos, realizações e conflitos, relatando quais os princípios e mecanismos que organizam suas identificações e o seu “modus vivendi”. Além de possibilitar a emergência de uma série de conteúdos importantes para a pesquisa, a abordagem biográfica pôde deixar as entrevistadas à vontade para falarem de si mesmas sem se preocuparem com qualquer tipo de direcionamento que pudesse restringir o relato da experiência. Uma metodologia mais assertiva e diretiva poderia levá-las a uma postura mais defensiva. A abordagem biográfica abre este espaço de expressão de uma forma mais ampla, facilitando o clima de confiança, permitindo que aflorem informações que poderiam escapar a outras modalidades de discurso. Neste contexto, elas foram incentivadas a falar de si mesmas e a conduzir seu relato para as questões relativas ao seu relacionamento familiar e social, abrangendo o âmbito público e privado, revelando os modelos de identificação de ambos os lados da vida feminina e trazendo à tona os possíveis conflitos que possam perpassar estes territórios subjetivos.

A professora Miriam Raja Gabaglia Preuss (1997) nos traz importantes reflexões sobre a metodologia de História de Vida, chamando a atenção para as questões da autenticidade e da memória. Sabemos que, ao relatar sua história, as pessoas estão passando por um processo de elaboração dos seus conteúdos psíquicos. O mesmo evento pode ser vivido, experienciado e relatado, por cada um, de maneiras diversas, de acordo com a percepção e com aquilo que lhe foi mais pregnante. Isto não significa que o fato em si será distorcido completamente ou esvaziado do evento real, mas as conotações e os tipos de interpretação do real serão variáveis. Portanto, todo fato histórico, mesmo relatado pelos historiadores, está eivado de conteúdos subjetivos daqueles que os relatam.

Concluimos, então, que não há uma possibilidade de postura objetiva ascética e que

o contexto com o qual trabalhamos nos dará informações muito importantes para que possamos perceber que, no relato individual, haverá uma riqueza de detalhes da memória coletiva que não pode ser verbalizada no discurso oficial, principalmente em grupos onde há uma característica de organização peculiar nas dinâmicas de poder.

Burgos (em Preuss, 1997) acredita que “relatos de vida são o melhor material – talvez o único – no qual basear pesquisas sobre a maneira pela qual o indivíduo constrói sua auto-imagem, como produto vivo da interação de vários tipos de tensão.” (p. 112)

As mulheres entrevistadas são de diferentes faixas etárias – 21(M), 26(D), 44(P), 46(Dn) e 54 (V) anos, casadas e solteiras. A classe social das entrevistadas é a classe média.* O critério de escolha destas mulheres foi pertencerem à Doutrina Daimista há pelo menos 02 anos e terem freqüentado/freqüentar e/ou morar na Comunidade Carioca. Os textos resultantes das transcrições das histórias de vida foram submetidos a uma análise de discurso. Para tanto, as entrevistas foram gravadas, com o consentimento das entrevistadas, e transcritas na íntegra, preservando-se, de forma mais fiel possível, o que foi dito (como, por exemplo, erros gramaticais, uso de expressões coloquiais, gírias, pausas, hesitações e ênfases). Uma vez transcritas as histórias de vida e, pós leitura cuidadosa dos textos resultantes, surgiram 03 categorias de análise importantes no discurso das entrevistadas: Diferenças entre homens e mulheres no Santo Daime; Influência dos padrões do norte na Comunidade Daimista do sudeste; e Mudanças de vida e de visão de mundo após o contato com o Santo Daime. A análise de discurso neste trabalho procurou inferir, da fala dos sujeitos, seu comportamento idealizado e os sistemas ideológicos subjacentes a tal comportamento, bem como investigar a presença de diferentes comportamentos e de sistemas de idéias distintos, mais ou menos visíveis, coerentes ou conflitantes. Buscou-

se inferir dos discursos das pessoas, os diferentes sistemas de idéias que convivem, em harmonia ou conflito, em seu interior.

-
- Classe Média: segundo dados do IBGE : pessoas com renda familiar igual ou superior a R\$ 2.000 (dois mil reais) e com nível de instrução secundário completo ou superior.

Categoria 1: Diferenças entre homens e mulheres no Santo Daime.

Podemos observar no discurso das mulheres daimistas do Rio de Janeiro por nós entrevistadas traços do antigo discurso patriarcal, bem como a reprodução do mesmo mesclado com modelos de um discurso supostamente moderno sobre a identidade feminina. Assim, elas falam da presença do discurso patriarcal sobre mulheres e homens no Santo Daime:

“Homens machistas e com mulheres submissas.” (P)

“As mulheres têm que ser mais submissas ao homem. Nisso realmente a Doutrina é um pouco machista.” (D)

“As mulheres são comandadas. Não vejo mulher fazendo diferente é porque devem achar que é assim, né!” (V)

“É uma coisa de submissão. A mulher deve uma certa submissão...

...Acho que rola do homem impor as coisas e da mulher ser aquela que tem filhos.” (M)

Esta última entrevistada, no entanto, logo em seguida, afirma:

“... mas hoje em dia, tô me lembrando aqui de várias mulheres bem independentes assim... que têm filhos e não são casadas e ficam amarradonas numa boa e são (silêncio)

superindependentes e... tocam sua vida sabe.” (M)

Uma das entrevistadas afirma, inclusive, que este discurso a incomoda:

“Eu já me revoltei com essas coisas. A minha revolta não melhorou assim. Eu vou, é, eu vou, não é só revolta, eu sinto medo, eu, sabe aquela coisa assim de eu saber, meu Deus do Céu! Eu tô aqui né, eu tenho medo do que ele (o padrinho) vai dizer, às vezes.” (V)

Podemos perceber, de forma bem marcada, no discurso de algumas entrevistadas, o ideal do homem provedor e da Rainha do Lar. A mulher cuida da casa, cabendo a ela o domínio privado e o cuidado das tarefas comunitárias e religiosas. Ela é abdicada, cuidadora e sempre compreensiva. Ao homem cabe trazer o sustento, a ele é designado o domínio público:

“Na doutrina o homem é do trabalho pesado. As mulheres têm que ser caseiras, domésticas. A mulher é para ficar em casa e o homem traz o sustento...

... Mulher vive para cantar hinos. Ela tem sempre que compreender o marido. Ela tem que relevar tudo o que o marido faz. Entender a traição. Ela tem que entender que isso é uma fraqueza dele pra ele se corrigir. O contrário não é falado, mas a mulher que trai o marido deve ser evitada.” (D)

“A mulher daimista é aquela que está totalmente entregue. Cuida da casa, dos filhos, tem que zelar pela família, tem aquela coisa assim né, a mulher esposa.” (Dn)

Outra entrevistada já afirma que:

“No Rio de Janeiro faz parte a mulher trabalhar, estudar, fazer outras coisas.” (D)

Cabe lembrar aqui que todas as entrevistadas trabalham, têm instrução superior e estão inseridas no mundo público. A despeito disso, seus discursos reproduzem os padrões patriarcais, independente da faixa etária e de ter ou não convivência em tempo integral na

comunidade.

Em alguns relatos, contudo, já fica mais presente na fala de nossas entrevistadas um discurso mais atual, em que a mulher daimista não assume unicamente a identidade tradicional. A ela cabe também o trabalho remunerado e os estudos, que são valores mais modernos:

“Uma mulher daimista é uma mulher que toma daime, que trabalha, que estuda, que tem sua família, seus filhos, participa dos trabalhos de Daime, participa da Igreja e tem uma vida aqui fora também.” (V)

Algumas entrevistadas, inclusive, não se identificam com a visão tradicional de algumas mulheres da comunidade:

“Eu não sou igual àquelas mulheres da comunidade, eu como mulher não tenho a menor identificação. Eu me sinto mais no tempo, mais viva, mais no mundo. Tem o Daime mas tem também minha família, o judaísmo, osh sha ná, o meu trabalho.” (P)

Neste discurso, parece ficar claro que a identidade daimista em que o Daime se torna o centro de tudo não é aceita.

Apesar de trabalhar fora, a mulher tem também, segundo algumas entrevistadas, suas “obrigações” domésticas. Assim, ela se torna a supermulher, aquela que tem que dar conta das tarefas domésticas desempenhadas pela antiga Rainha do Lar e aquelas próprias da mulher moderna, no espaço público. Ela é uma moderna Rainha do Lar:

“A esposa é aquela que... que aquilo que a gente é acostumada a ... dentro da nossa sociedade machista, de que a mulher pode... é ... hoje em dia abriu-se o campo que a mulher vai trabalhar, mas que a mulher, mesmo trabalhando, ela tem que estar em casa, cheirosinha, bonitinha, com a comida pronta, a casa arrumada, com tudo, embora tendo

todas as obrigações de trabalho que ela tem que ter. É aquela figura que o homem quando chega em casa, mesmo que ele não trabalhe, ele chega em casa e aquela casa tem que estar com esta esposa que cuida da casa, dos filhos. A mãe é aquela que só vive para a família e para as crianças. A esposa é aquela que trabalha e tem que cumprir com todos os seus papéis domésticos.” (Dn)

Contudo, esta entrevistada afirma que o modelo de mulher daimista é aquele de alguém que tem sua vida totalmente voltada para a doutrina:

“O modelo de mulher daimista no Rio de Janeiro é de uma pessoa totalmente entregue é... entregue à doutrina, sabe. Ela tem sua vida totalmente voltada para a doutrina. Estar ali desde – o que não é o meu caso – de, de, de chegar no início dos trabalhos, de fazer todo o trabalho. Tá antes até do trabalho pra que possa fazer os trabalhos é... ajudar a limpeza dos banheiros, ajudar na recepção, todos os trabalhos ela tem que estar ali ... tudo que tem né... tudo o que o Padrinho pede a pessoa tá ali voltada. Ela tem a sua vida disponível para a Doutrina...

... São mulheres assim ou que são casadas né, que tem marido que trabalha e sustenta, que aí é perfeito. Ou mulheres que tenham já posses financeiras, já uma coisa assim de família que a pessoa possa se dedicar.” (Dn)

Apesar do homem ajudar a mulher nas atividades domésticas, como se pode ver no relato abaixo, estas funções são vistas como de responsabilidade da mulher:

“Casei. Agora o que vem. Eu continuo trabalhando fora, tendo minha vida, tenho minha casa, cuido da casa. Também sou caseira, mas meu marido me ajuda.” (D)

Cabe à mulher daimista exercer o papel de dona de casa, mesmo trabalhando. Como o discurso reproduz o modelo patriarcal, o homem quando faz tarefas domésticas é

visto como ajudando as mulheres. Uma entrevistada afirma que, mesmo o marido não trabalhando, a esposa cuida de tudo: “Hoje em dia abriu-se o campo que a mulher vai trabalhar. Mas que a mulher, mesmo trabalhando, ela tem que tá em casa, cheirosinha, bonitinha, com a comida pronta, com a casa arrumada, com tudo, embora tendo todas as obrigações de trabalho que ela tem que ter . O homem quando chega em casa, mesmo que ele não trabalhe, ele chega em casa e aquela casa tem que estar com esta esposa que cuida da casa, dos filhos.” (Dn)

Ao se referirem às tarefas ritualísticas e à convivência comunitária fica clara a separação entre homens e mulheres:

“Mulheres de um lado, homens do outro.” (P)

“Homens são solteiros e casados. Mulheres são virgens e não-virgens...”

... Nas virgens tem as que fizeram voto de castidade. Os homens são só solteiros. Não há questão de virgindade para eles.” (D) Como se pode observar nas últimas falas, a virgindade permanece como um valor importante e segregador das mulheres.

Esta divisão entre os sexos é apontada, inclusive, como machista, por algumas entrevistadas:

“É o império dos homens com normas e regras e tudo de mal que acontece é na corrente feminina. Olha, a corrente feminina é que segura muito. É que canta, é que abre o salão, é que segura muito as coisas né? Faz a comida né, trepa com os homens.” (P)

“No Rio de Janeiro tem os homens lá em cima (levanta a mão para o alto) e as mulheres (coloca a mão mais abaixo).” (P)

Uma das entrevistadas afirma, contudo, achar “maravilhosa” esta divisão:

“Mulher cuida das folhas, vai para a cozinha. Os homens é que cuidam do jagube e eu

acho isso lindo, maravilhoso! Eu fui para a cozinha duas vezes, dois feitios e fiquei numa felicidade sabe! Eu adorei trabalhar ali! Fazer aquele alimento, participar e quando o pessoal começa a chegar, aí né, os homens também chegam. Nas folhas não têm homens, na cozinha também não. Eu acho esse encontro da conversa... É então nessa parte do feitio onde o homem e a mulher, os homens e as mulheres se encontram, enfim, os rapazes e as moças, tudo ali né!” (V)

Ao mesmo tempo, outras entrevistadas, ao contrário, referem-se à existência de um princípio e/ou de uma energia feminina e masculina:

“O Daime ele mostra, ele deflagra o casamento. Ele tem uma história com este princípio feminino e masculino dentro da gente, ele vai mostrar isso na vida.” (P)

“Lá é tudo bem separado. O homem da mulher. O daime é a energia feminina, é a flor e a energia masculina é o homem. Os homens trabalham o Jagube e a mulher a Rainha. O trabalho dos homens é bater. Uma coisa forte, braçal: Ter que macerar o jagube, socar mesmo e as mulheres trabalham mais no ritual.” (M)

A título de reflexão, é interessante lembrar aqui que o chá é feito da mistura do cipó (princípio masculino) – o jagube – e da folha (princípio feminino) – a Rainha. Em seu significado místico, espiritual e religioso esta alquimia é fundamental, mas isto não quer dizer que esses dois princípios se apliquem também a nível das relações de gênero. Essa mistura do Jagube com a Rainha, que resulta na beberagem, não ocorre no que diz respeito aos papéis sociais e ritualísticos.

Embora o Chá do Santo Daime seja o produto da mistura do princípio feminino com o masculino, onde, pelo fogo, ocorre uma mistura profunda dos dois - pois, inclusive, se não for feito com as duas plantas o chá não produziria o efeito esperado -, o mesmo não se pode

dizer com relação aos papéis de gênero. Contudo, as diferenças de gênero na Comunidade daimista do Rio de Janeiro são mencionadas por quase todas as entrevistadas, como já visto e conforme nos mostram os seguintes relatos abaixo:

“Homens e mulheres separados no feitio...

... A qualidade das mulheres é de cuidar. Eu não sei se nos homens existe isso...

... As mulheres ajudam de forma muito amorosa ...

... Os homens não têm quartinho de cura*, as mulheres têm ...

... Exigem dos homens uma virilidade, uma coisa assim... talvez... é tem que ser forte, né! ...

*quartinho de cura: local onde são levadas as mulheres quando estão passando muito mal durante o ritual para receberem atendimento espiritual e onde podem descansar, caso seja necessário.

... Os homens têm seus trabalhos e as mulheres os dela, né! No sentido assim do feitio é muito delimitado né! ...

... É um limite bem desenhado. Agora, por exemplo o Padrinho da Igreja é um homem, né! Nunca houve uma Madrinha que fosse o Padrinho. A madrinha é a madrinha e tem o Padrinho. Abrir o trabalho, puxar o trabalho, isso está nas mãos dos homens. É dos homens.” (V)

No depoimento acima percebemos que a mulher no Santo Daime não ocupa o lugar mágico, de ser a responsável pelo aspecto religioso, como acontece com outras religiões brasileiras.

“Mulher vive para a casa e os filhos e para cantar hinos. Ela tem sempre que compreender o marido...

... O homem é do trabalho pesado. As mulheres tem que ser caseiras.” (D)

Dentro do contexto daimista do Rio de Janeiro, mulheres bem sucedidas

profissionalmente podem, inclusive, sustentar seus companheiros para que eles possam continuar se dedicando integralmente ao ideal religioso, embora este trabalho não seja reconhecido como uma entrega da mulher ao ideal daimista e nem valorizado na comunidade, mesmo pelas próprias mulheres, como se pode ver nos relatos a seguir:

“Os homens se entregam mais de coração mesmo para a doutrina e as mulheres estão ...atualmente o que eu vejo são as mulheres que são as Chefes de família. São as que botam dinheiro dentro de casa ...

... Sou casada com uma pessoa que viveu 15 anos entregue pra Doutrina. Não recebeu, ele não recebe salário, não recebe uma, não tem um dinheiro de troca. O trabalho é pelo Daime entendeu? É eu acho isso admirável, uma pessoa, uma pessoa, se eu pudesse, se eu fosse rica eu poderia pegar e até ser mais disponível a essa entrega. Quando você não dá é porque eu não consigo concentração. Ir para o trabalho (espiritual) quando eu tô pensando que eu tenho mil contas pra pagar e que minha geladeira não tem o que comer. Então não dá isso.”

(Dn)

Logo em seguida, esta entrevistada relata o conflito que ocorre na relação pelo fato do marido não trabalhar - de estar “entregue” à doutrina -, e de ser ela quem traz o sustento, rompendo, a nível prático, com o modelo patriarcal daimista:

“Sou casada com uma pessoa que viveu 15 anos entregue à doutrina. Então ele sofre uma coisa, tem um bloqueio do quê que vai fazer. Então, ele vai continuar servindo a doutrina e isso é ótimo! Se você tem o outro para que ele possa servir a doutrina e se dedicar, se entregar ao seu trabalho a essa doutrina ele precisa de alguém dentro de casa que trabalhe, que no caso é a mulher, no caso sou eu... é eu acho que isso é uma coisa assim, que anos atrás isso, ainda hoje, ainda tem muitos casais que isso dificulta muito o relacionamento

porque nenhum pode ter mais do que o outro. Os dois têm que ter um equilíbrio ali para poder... se não as relações ficam com dificuldades de se manter com toda, com toda realidade que a gente vive. Então assim, mas no meu caso até eu não tenho uma cobrança dele com isso, porque ele já era, não é uma questão de agora, é uma questão daquilo que ele já vem trazendo na história dele e não vou ser eu agora que vou modificar isso, eu vejo isso tanto com ele como com outros homens que aos poucos eles vão perdendo essa possibilidade de campo de trabalho.” (Dn)

Em seguida, ela relata as dificuldades de negociação que enfrenta, no seu dia-a-dia, com relação às tarefas do lar e o trabalho fora de casa:

“Você tem uma vida assim, trabalha né! E quando chega em casa ainda vai para cozinha cozinhar. Quando chega às 10 horas da noite a comida vai ficar pronta às 02h da madrugada!” (Dn)

Esta entrevistada, em outro momento, afirma:

“Então, durante um tempo eu tive um certo atrito com meu companheiro. Um dia ele me perguntou: - O que você vai fazer para o jantar? Eu vou fazer nada, vou tomar banho e dormir. Eu vou tomar banho e vou dormir se não tem comida eu vou dormir porque amanhã eu tenho que acordar cedo, que eu tenho que trabalhar. E houve uma certa briga por causa disso, porque ele não aceitou isso.” (Dn)

Continuando seu relato, a entrevistada começa a discorrer sobre a divisão de tarefas em casa, isto é, o que, segundo ela deveria caber ao homem e à mulher:

“Ele tem que ter uma participação como homem dentro de casa de uma outra maneira, até mesmo cozinhando, não cuidando da casa, varrendo e limpando, cuidando aqui isso quem faz sou eu, mas eu digo assim... a coisa do homem. Eu moro numa casa então, eu não vou

ficar me preocupando se a árvore vai cair, se a luz tem problemas ...

... Ele faz o trabalho de manutenção da casa. A gente tá em obra ele é que vê, que cuida, que administra a casa, entendeu? Mas a casa pra tá arrumadinha, pra ter aquele lado feminino da coisa, tudo arrumadinho e tal, isso aí depende, isso aí é comigo e às vezes eu brigo.” (Dn)

É interessante marcar que há uma contradição evidente no discurso dessa entrevistada. Primeiro ela afirma que o “manter a casa arrumadinha” é com ela para, em seguida, na continuidade do seu relato, afirmar: “com isso, eu falo, não isso aí não é só trabalho de mulher. O homem também pega a mão na vassoura e vai varrer, assim como ele cozinha, ele tá fazendo a comida para o outro né. Não é uma questão de empregado é uma questão de (silêncio) de modernidade. A mulher não tá indo trabalhar? Então, o homem vai lá e lava a sua roupa, cozinha!” (Dn)

Pode-se observar, claramente, o conflito entre os modelos moderno e arcaico nestes relatos, ora afirmando, ora negando a dicotomia entre o público e o privado nas relações homem e mulher. Neste ponto, concluímos que na Comunidade daimista carioca os valores modernos para o feminino não são negados, mas também não são socialmente reconhecidos e integrados em termos da doutrina. O modelo para a mulher daimista, reconhecido e reforçado, é o da mulher como Mãe, conforme podemos ver no relato abaixo:

“A doutrina, ela é muito machista, porque ela é regida e sempre foi por homens. Nós temos a representação máxima pra gente do feminino, da Mãe. A Madrinha Rita é a Mãe.” (Dn)

O modelo masculino é de firmeza e força. Assim, criou-se um trabalho só para homens, inicialmente, na comunidade do Céu do Mar, denominado São Miguel. A este respeito M relata:

“Quando o PR começou com os trabalho de São Miguel ele começou com os homens um bom tempo antes de começar com as mulheres porque eles precisavam trabalhar mais, se limpar mais. E aí ele poderia se igualar as mulheres. Agora tem São Miguel para os dois juntos.” (M)

Percebe-se que a mulher é vista como algo mais puro do que os homens. Ela é vista como mais delicada. Embora o feminino seja difícil de ser definido pela entrevistada, os aspectos referentes aos padrões de masculinidade são bem demarcados, tais como a firmeza e a força e estão claramente desvinculados da paternidade, conforme podemos verificar nos relatos abaixo que explicam o trabalho de São Miguel:

“O homem é mais grosseiro, no sentido não de grosseiro, mas de uma coisa (hesitou) não lapidada.” (M)

“Homens: força, disciplina. Mulher: suavidade, amor, alegria, beleza.” (D)

“O trabalho das mulheres é uma coisa maravilhosa assim, é maravilhoso! Nesse trabalho de mulheres você trabalha exatamente a sua feminilidade, assim o seu lado mulher. É uma energia... é ... eu não sei falar direito com palavras não, mas é diferente né? Claro a energia de H e M e lá você fica com uma energia praticamente só feminina, ali no trabalho de mulheres”. (M)

Outro fato importante a assinalar aqui é que, no Santo Daime, na sua complexidade ritualística, acontecem fenômenos de mediunidade (incorporação de espíritos e entidades - onde as pessoas tremem, gritam, sem contorcem, entre outras manifestações -, de vômitos, diarreias, fraquezas intensas, entre outros), mas a categoria FRAGILIDADE não aparece nos relatos, nem para os homens, nem para as mulheres. Como cuidadora, a mulher supera todas as vicissitudes, o que incorpora às suas características a palavra FORÇA, mas não em

termos da força masculina – a do serviço pesado. A mulher é forte porque agüenta e cuida de tudo. Apesar disso, a palavra forte não aparece como característica feminina no discurso das entrevistadas:

“A mulher cuida mais. Eu acho que isso é força, no sentido de que ela ajuda. Se tem alguma mulher vomitando ela vai, põe a mão na cabeça. O fiscal pode pensar: Ah vou deixar ele passar mal porque ele tem que passar por isso e ele tem que vencer sozinho não porque a pessoa que está passando mal se sinta mais não. Os homens nem tem quatinho de cura no Céu do mar. Por mim eu acho que deveria ter.” (M)

Ao descrever o que sente nos trabalhos só de mulheres, uma entrevistada afirma:

“É uma coisa mais branda assim, mais tranqüilo, que é mais leve mesmo assim e que , e que é mais, é um trabalho claro, porque eu sou mulher, para mim é mais profundo, vai lá dentro mesmo assim é... é por exemplo nesse trabalho de mulheres, nesse último a gente fez o trabalho o dia inteiro, aí no fim do trabalho o PR foi e cantou uns hinos e foi ótimo a presença dele lá, levantou muito sabe, ele sozinho, o único homem, assim levantou”. (M)

Podemos observar aqui a dicotomia entre homens e mulheres, em termos discursivos: a mulher é uma energia tranqüila, profunda, branda, clara, enquanto o homem é uma energia mais vital, que “levanta” o trabalho. Um único homem é capaz de “levantar” o trabalho, segundo a entrevistada acima.

Outro fato importante a ser apontado aqui é que não é permitido às mulheres vivenciarem os trabalhos só de homens, como o contrário também não é possível. A separação entre os sexos se mantém sempre. Portanto, este dado de que o trabalho só de homens é de força e o trabalho só de mulheres é de tranqüilidade não partiu da experiência de um no trabalho do outro. Nenhum homem vivencia ou vivenciou o trabalho só de mulheres e o inverso

também não acontece.

Ao que parece, a classificação dada às categorias de gênero são designadas mais pelos colorários do patriarcado, já internalizados na cultura, do que pela própria experiência religiosa com o chá.

A mulher no seu papel de mãe é exaltada no Santo Daime. Além disso, tabus como a repressão da sexualidade feminina permanecem. A virgindade é, de várias formas, valorizada para as mulheres. É sinal de status, mesmo numa Igreja onde há poucas virgens, como é o caso da do Rio de Janeiro.

Além disso, a virgindade é uma das formas de segregação das mulheres, como podemos perceber nos seguintes relatos das entrevistadas:

“As virgens é uma energia muito diferente ali das mulheres lá no Céu do Mar. É muito solitário porque quase não tem virgens ...

... Era pouca gente e eu não me sentia à vontade. Tinha trabalho que eu pensava. Poxa, como eu gostaria de estar lá nas mulheres hoje! Assim sabe! Porque ali era uma energia que ficava pesada ...

... Eu sempre fui muito bem recebida assim... Aí.. também pela minha posição ali. Eu era a única virgem e muitas vezes né, as pessoas davam uma zelada assim ... (M)

Podemos ver nos relatos acima, como o fato de ser virgem é símbolo de status na comunidade daimista carioca. Este fato, contudo, não deixava a entrevistada à vontade, uma vez que havia muito poucas virgens na Igreja do Rio de Janeiro. Esta entrevistada, inclusive, menciona que a “energia ficava pesada” sem, contudo, especificar se isto está ou não relacionado à virgindade. Outra entrevistada, ao contrário, afirmou que a “energia das mulheres” é que era mais pesada, o que fazia as virgens “passar mal” no trabalho espiritual,

referindo-se a “passar mal” ou “bem” como co-relacionado à questão da virgindade:

“A energia da mulher é diferente da das virgens. A energia das mulheres podem fazer as virgens passarem mal no trabalho.” (D)

Virgindade parece estar, de acordo com o que está implícito neste relato, ligado à pureza, em concordância com o que reza o tabu cultural.

No que diz respeito à sexualidade feminina, as entrevistadas relatam experiências e qualidades diferentes. Entretanto, todas as experiências relatadas remetem a antigos modelos patriarcais relativos ao feminino, conforme podemos observar nos relatos a seguir:

“Em relação à sexualidade da mulher... eu não pensava nisso quando comecei a tomar Daime e me via ali nas virgens. Por um momento eu me fechei muito! Muito! Eu fiquei de 98 a 2000 sem dar um beijo na boca, sem sair para a night, usava saia comprida, saião.. eu não quis transar.” (M)

Esta entrevistada assumiu o modelo da virgem casta e pura no início de sua experiência daimista.

Outra entrevistada considera que as mulheres, ao se engajarem no Santo Daime, se tornam cuidadoras rígidas, frias, secas, vazias, como se ela se masculinizasse, ainda que sem perder a sua função principal, a maternidade, como vemos a seguir:

“A mulher fica masculina, muito árida. O feminino dentro da Igreja do Daime não é valorizado. Mulheres ficam duras e áridas. Elas se acabam de alguma maneira. Elas ficam tendo filhos direto...

... Mulheres tristes, vazias, meio beatas. Parece que incorporam o lado vítima da Rainha, Vítima da Santa igual aquelas freiras Carmelitas, né. E o homem vira aquele cara chicoteador, inquisidor, parece que é inquisição com as bruxas.” (P)

Observamos então, no discurso das entrevistadas, que a mulher Mãe é exaltada, ao contrário da sedutora que não é bem vista. Assim, nos relatos abaixo, a entrevistada afirma que, se fosse mãe, poderia ser uma pessoa melhor e fala das modificações pelas quais passou para incorporar o modelo patriarcal daimista. Além disso, ela se refere ao conflito entre o feminino-mãe daimista e as possibilidades da visão moderna do feminino, inclusive com relação às modificações em sua forma de se vestir, a fim de incorporar o modelo daimista de modomais marcante, como podemos acompanhar nos relatos abaixo:

“Pode ser até que se eu virasse mãe muita coisa ia melhorar é.... na minha relação, na minha relação comigo mesma, como, como mulher ...

... Quando você é mãe você adoça mais, você se acalma mais, você tem uma coisa mais maternal, mais do carinho.” (Dn)

A entrevistada nos fala da reação das pessoas do seu grupo de relacionamento diante das transformações pelas quais passou, ao assumir o novo modelo:

“Quando a pessoa vê você assim, ah, você não quer cortar o cabelo, você tá no Daime completamente voltada para o Daime, então, essa coisa feminina que a gente até passa a usar mais uma saia.... quando a gente começa a usar saia comprida ...

... Acho que essa coisa assim da Doutrina tem assim ... é... tem uma coisa comigo que sempre digo assim por mais que meus amigos possam olhar para mim e falar assim ... você virou agora uma filha de Maria. Porque você fica assim aí, você anda sempre com saia comprida... se você andar com uma saia mais curta, não há cobrança, não existe regras disso, mas entre aspas...” (Dn)

Morar na comunidade exige uma mudança comportamental com relação à sexualidade. Segundo a entrevistada abaixo, a mulher na comunidade não pode deixar transparecer a sua

sensualidade. O que é permitido no seio daimista carioca, segundo esta entrevistada, é a mulher com a postura de mãe. Sobre esse tema, ela nos relata:

“Morar na comunidade se paga um preço por isso porque se eu pego e não tenho aí se eu já sou uma pessoa mais moderna. Aí acabo andando com uma roupa mais assim posso ter uma roupa mais, posso ter uma coisa mais feminina, que existe o feminino, da coisa do sensual e existe o feminino que a gente ganha um pouco na doutrina dentro dos trabalhos quando a gente canta e pede mamãe eu quero o seu colinho. Às vezes a gente quer um colo...

... O feminino sensual não aparece não!” (Dn)

Outro ponto muito interessante é a consciência das entrevistadas com relação à repressão da sexualidade feminina, como podemos observar nos relatos abaixo:

“Tem repressão sexual da mulher. Ela tem que bailar comedida, não pode rir, não pode dar VIVA. É o homem que dá VIVA.” (P)

A sexualidade é, assim, bem controlada. A regra daimista é fazer abstinência sexual de três dias antes dos trabalhos espirituais e de três dias depois, para poder se resguardar e não perder energia, a fim de ter energia vital para ser utilizada nos trabalhos. Esta modalidade de controle acaba criando situações de repressão, como podemos ver nos relatos da entrevistada abaixo:

“Eu acho que elas podem trepar em determinados momentos que não tem hinário, quando não tem os trabalhos dos dias 15 e 30. O Daime é o mais importante...

... Eu conheço um casal que só trepava para ter filho, cantando hino e não podia gozar, não ter prazer, orgasmo nem se fala!” (P)

Neste relato acima, não fica claro se há diferença entre o gozo feminino e o masculino. Não há esclarecimento se é permitido ao homem o orgasmo, embora na nossa cultura o gozo masculino esteja relacionado à ejaculação e se o casal pretendia ter filhos, parece óbvia a existência da ejaculação. Portanto, não fica claro o nível da repressão sexual feminina e masculina.

Outro ponto interessante a assinalar aqui diz respeito à aceitação da poligamia masculina: “O homem tem várias esposas. As madrinhas não...
... As mulheres dos padrinhos não são conhecidas. A Madrinha da Doutrina é a Mãe dos padrinhos mais importantes.” (D)

A figura da mãe aparece nos relatos acima como mais importante do que a figura de mulher.

Ao se referir à poligamia masculina, as entrevistadas apresentam discursos diferentes. Algumas falam abertamente que os casamentos não se desfazem, que as mulheres podem ter mais de um parceiro, desde que isso não seja “descoberto”, uma vez que não é aceito na comunidade. Contudo, aos homens é dado o direito de ter várias mulheres, inclusive, integradas à sua família e isto é socialmente aceito, pelo menos no Céu do Mapiá, ainda que no Rio de Janeiro a coisa seja diferente. Assim elas falam sobre o tema:

“Eu não sei de abrir casamento não. Mais sei das mulheres serem, de algumas mulheres transarem com 2 ou 3 homens ao mesmo tempo. Lá no Mapiá isso acontece. Os homens têm várias mulheres ...

... Não (enfático) Mulher não tem vários homens no Mapiá, mas a mulher, em off, pode ser usada por alguns homens.” (P)

“Na doutrina os homens têm várias mulheres, né? ...

... No RJ não. De vez em quando você sabe de uma história assim, né, mas geralmente o casamento é desfeito ou então esse casamento até é desfeito e depois é fortalecido e quando você vê o casal está de volta, junto.” (Dn)

É interessante remarcar a frase que diz: “mas a mulher, em off, pode ser **usada** por alguns homens” . Ela não **tem** o homem, ela pode ser **usada** por ele. Neste discurso está implícito que, no tocante à sexualidade, na visão daimista, permanece o modelo tradicional em que a mulher é objeto de uso do homem, bem de acordo com o modelo patriarcal. É interessante assinalar aqui que esta entrevistada é uma mulher carioca, muito bem sucedida profissionalmente, e que está completamente inserida no mundo público, o que é típico de uma mulher moderna.

Voltando ao tema da poligamia masculina, as entrevistadas têm total consciência do discurso machista, falam dele, reconhecem-no, acham-no estranho, mas ao mesmo tempo, acham-no engraçado, como se não fizesse parte da realidade do Rio de Janeiro, como se fosse algo do norte, uma coisa que não está presente no contexto carioca da comunidade daimista, embora esteja bem marcado no modelo dos líderes doutrinários, conforme as falas a seguir:

“Agora eu não sei o que é isso. Não sei se é uma coisa do Alfredo*. O Alfredo tem várias mulheres, o Valdete* também tem algumas. O corrente também acho que tinha. O próprio Padrinho Sebastião tinha. Isso é o que? É o clima do Jordão? Eu não sei o que é. Isso é estranhíssimo, entendeu? (P)

“Na doutrina os homens têm várias mulheres, né? ...

... No RJ não. De vez em quando você sabe de uma história assim, né, mas geralmente o casamento é desfeito ou então esse casamento até é desfeito e depois é fortalecido e quando

você vê o casal está de volta, junto...

... Acho engraçado assim porque é uma coisa é, é, até também um pouco machista, né? Porque o homem tem quantas mulheres e será que isso valeria para as mulheres, né? Eu não sei de nenhum caso. Eu nunca ouvi falar de uma mulher na doutrina que fosse casada e tivesse 6,3,4 homens.” (Dn)

Entretanto, quando as entrevistadas se referem ao adultério por parte da mulher, o discurso permanece tradicional:

“Como em qualquer lugar no mundo, como no islamismo, o homem tem várias mulheres e se ela cometer adultério ela é apedrejada em praça pública ...

... No Mapiá aí é nunca, não é apedrejada, mas é uma mulher ... Não é apedrejada porque existem outras mulheres que acabam ajudando né, para não deixar, mas é uma pessoa que acaba sendo excluída. Aqui é abafado.” (Dn)

* Alfredo e Valdete são os filhos do Padrinho Sebastião e são os comandantes espirituais da Doutrina do Santo Daime, na atualidade.

“Homens têm várias esposas. As madrinhas não.” (D)

A reprodução do discurso tradicional das relações de gênero aparece bem demarcada na explicação que a entrevistada dá para o adultério masculino, inclusive naturalizando o reforço social e patriarcal do direito socialmente concedido ao homem de ter relações extraconjugais como algo que valoriza a sua identidade masculina. Para a mulher, ao contrário, isto não é socialmente aceito, mas antes, condenado:

“O homem se ele tem uma mulher e tá andando com uma outra, tá tendo uma amante, uma

coisa assim, o homem é esperto né? É o safado num bom sentido, né? Mas se a mulher cometer um deslize, ela é totalmente discriminada até mesmo por algumas mulheres. Até essas mulheres que são casadas tem uma postura assim: imagina fulana, não quero nem andar muito com essa pessoa porque ela teve um caso com beltrano... o quê que vão falar de mim, entendeu?” (Dn)

Nos relatos de nossas entrevistadas fica bastante explícito o conflito entre os modelos identitários tradicionais e modernos.

O Santo Daime, ao re-editar a questão da maternidade para as mulheres modernas, dos grandes centros urbanos, reforça o patriarcado, intensificando posturas que alimentam e aprofundam a assimetria nas relações de gênero. Essas mulheres então, estão diante da exigência daimista que re-edita os papéis da mulher tradicional, da família burguesa e, ao mesmo tempo, das exigências do mundo contemporâneo globalizado que lhes insere na lógica liberadora do individualismo, colocando-as diante de um conflito. Elas têm que integrar a Rainha do Lar e a Profissional competente numa única mulher, capaz de dar conta de todas as tarefas domésticas e públicas. Além disso, no tocante à sua inserção na comunidade daimista carioca, elas têm que dar conta também das tarefas religiosas a elas impostas – geralmente associadas ao papel tradicional da mulher – e devem estar sujeitas novamente ao controle acirrado sobre sua sexualidade e suas necessidades afetivas.

Um fenômeno muito interessante a ser observado aqui é que, mesmo com a influência dos padrões do Norte/Nordeste, as mulheres daimistas cariocas não abandonaram suas carreiras ou vidas em prol do casamento ou da doutrina. Ao contrário, são os homens que o fazem, isto é, que abrem mão de suas atividades e da família, em prol da doutrina. Isto se dá, principalmente no caso daqueles que, mesmo com instrução de nível superior, não

tiveram sucesso profissional, bem como daqueles que apresentavam comportamento anti-social e/ou tinham algum tipo de adição de drogas e/ou álcool antes de conhecer o Santo Daime. Muitos deles abandonaram seus trabalhos, família e casamentos para se dedicarem integralmente à Doutrina e depois ficaram com dificuldades para se recolocarem no mercado de trabalho e retomarem suas vidas no âmbito social.

Categoria 2: Influência dos padrões do norte na comunidade daimista do sudeste.

As influências dos comportamentos do norte na comunidade daimista do Rio de Janeiro foram amplamente comentadas pelas entrevistadas. Parece que elas têm plena consciência de que isso ocorre, observando, no entanto, que esta influência vem diminuindo ao longo do tempo, na Comunidade Carioca:

“Antes o Mapiá era referência para tudo. As pessoas daqui imitavam as de lá, na maneira de ser, de vestir, de falar. Hoje vendo pessoas de outros países, entra e sai na doutrina. Então, hoje em dia as pessoas tem mentes mais abertas.” (D)

O Céu do Mapiá, no estado do Amazonas, sede da Doutrina era modelo de conduta para a Comunidade Carioca, principalmente quando da fundação da comunidade no Rio de Janeiro, conforme nos informam os relatos abaixo:

“O povo agora é mais independente. Não tem mais aquela coisa das pessoas ficarem, pelo menos a maioria, não fica mais tanto tempo na Igreja querendo trabalhar na Igreja. As pessoas ficam aqui fora trabalhando mais, procurando suas vidas aqui. Nas décadas de 80 e 90 os fardados ficavam mais na Igreja fazendo as coisas para a Igreja e a vida das pessoas ficava ao Deus dará. Eles tinham como referência o Mapiá. O povo do Mapiá não tem

dente, não estuda, não trabalha. Só trabalha em prol da Igreja. O que se planta é o que se come. O povo até trabalha, faz outras coisas também lá.” (D)

A partir dos relatos das entrevistadas constatamos que, na primeira década da entrada da Doutrina do Santo Daime no sudeste, de 1980 a 1990, houve uma maior influência do “modus vivendi” da comunidade daimista amazônica na forma de agir e pensar da comunidade carioca, uma implantação do modelo do norte sem uma postura mais crítica e adaptativa dos costumes. Tentou-se absorver os padrões de comportamento, de acordo com os preceitos e costumes trazidos do estado do Amazonas. Entretanto, com a vinda de muitas pessoas do Céu do Mapiá para o Rio de Janeiro – para estudar, se tratar ou simplesmente conhecer a comunidade -, houve uma influência mútua de costumes. Segundo as entrevistadas, as pessoas que vieram do Mapiá para visitar ou estudar no Rio de Janeiro absorveram costumes da metrópole e os levaram para a floresta:

“As moças chegavam com aquele óleo na cabeça, com aquela saia, com aquela cara de Mapiá e, pleno Rio de Janeiro. Isso eu não vejo mais. Só de quem gosta. Pelo contrário, as meninas do Mapiá querem parecer com as daqui agora ...

... As jovens de lá sofreram influência daqui. O jovem vem para cá. Tem uma menina aqui que é índia e pintou o cabelo de louro. Elas querem ficar parecidas com as meninas daqui. Volta para a floresta querendo TV e Coca-cola.” (D)

O Céu do Mapiá é a Meca Daimista. É algo a ser alcançado. Todo daimista deseja conhecer o Céu do Mapiá. Alguns acreditam, inclusive, que lá é onde está instalada a sede do poder espiritual no mundo material, ficando implícito que o padrão de comportamento e os valores ditados pelo Céu do Mapiá devem ser seguidos, não só no ritual, mas na vida comunitária. Podemos observar nos relatos das entrevistadas o reconhecimento da

influência dos padrões mapienses, tanto nas questões de comportamento, de maneira geral como no que se refere especificamente à sexualidade feminina, algo que é rechaçado nos discursos das entrevistadas. Criticando a repressão sexual feminina, como uma influência do Mapiá, uma entrevistada afirma: “Tregar é uma coisa suja, esquisita. É uma coisa de homem. A mulher talvez tenha uma coisa assim de ser subserviente mesmo, de ser serviçal. Isto é a mentalidade lá do mato, lá da floresta, mas não tem nada a ver com o Daime.” (P)

Mais adiante, com relação à castidade, a mesma entrevistada relata o quanto muita gente não conseguiu absorver bem este modelo na comunidade de Mauá, no estado do Rio de Janeiro:

“Na comunidade de Mauá, o Alex Polari e a Sônia... eles pregaram a castidade, a castidade direto. Não podia beijar, nem olhar, nem nada. Pregavam assim exacerbadamente e muita gente ficou muito mal por causa disso, muito mal.” (P)

Falando do retorno do Padrinho Paulo Roberto do Mapiá e sobre o que mudou a partir de então na Comunidade Carioca, a partir do que foi por ele absorvido da comunidade mapiense, essa entrevistada relata:

“Algumas moças do Mapiá vinham nesta época da Isabela e do Paulo Coutinho. Foi aí que me afastei. Teve uma reunião e aí a coisa ficou muito déspota, muito disciplinadora. Aquela coisa bonita do Amor, do Daime, da Congregação se perdeu um pouco ...

...Não existia antes esta coisa disciplinadora, de que você é isso! Esta coisa acusatória, não tinha.” (P)

A influência dos padrões comportamentais do Céu do Mapiá foi tão prenhe e forte na organização comunitária do Rio de Janeiro que, como podemos observar no discurso da entrevistada acima, constituiu o motivo do seu afastamento da Doutrina.

A visão daimista das figuras feminina e masculina, dos seus comportamentos e papéis está muito ligada aos padrões da região norte do país, tais como o trabalho pesado para os homens, a valorização da virgindade feminina, da maternidade, da castidade (principalmente para as mulheres), da disciplina excessiva, da vida dura (uma realidade da comunidade do Mapiá, mas que não corresponde à realidade da comunidade carioca) e de deixar a cidade para ir para a floresta (valores para ambos os sexos), entre outras coisas. Estas questões vão para além da organização ritualística em si e estão sempre presentes na Comunidade Carioca, causando estranheza, como podemos ver no relato da entrevistada abaixo:

“As mulheres do Mapiá têm uma coisa assim de valorizar, um certo apego à Virgindade. Eu acho engraçado isso.” (V)

Outra entrevistada, falando da posição das mulheres virgens no salão, faz uma comparação, afirmando que é mais fácil ser virgem no Mapiá, onde tem mais virgens, do que no Rio de Janeiro. Contudo, não há um questionamento na sua fala sobre a valorização da virgindade feminina e nem sobre o que seria “uma energia muito diferente” de virgens e não-virgens. Seu relato aponta para a assimilação dos padrões do Céu do Mapiá como algo natural:

“Quando eu comecei eu fui lá para as virgens. É uma energia muito diferente ali das mulheres (não virgens). Lá no Céu do Mar é muito solitário porque não tem quase virgens. Lá no Mapiá é um mar de virgens, ali é, você baila, você é mais uma. Ali todo mundo ... tem uma corrente maneira. Lá no Céu do Mar não.” (M)

Em outro momento, a mesma entrevistada – ao falar do modelo da mulher daimista – cita a trajetória de uma mulher carioca que deixa sua vida no Rio de Janeiro e vai morar no

Céu do Mapiá. Conforme fica claro no relato, a entrevistada novamente não questiona este modelo mas, ao contrário, reforça a felicidade desta opção:

“E ela largou tudo aqui no Rio. Tudo! Largou a vida toda e foi morar lá no meio do mato e agora, hoje em dia, ela é acompanhante da Madrinha Rita, assim, sempre acompanha a Madrinha Rita e ela largou toda a vida dela aqui e foi para lá viver assim feliz da vida e completamente consciente das coisas do mundo. Ela não se casou. Ela fez voto de castidade.” (M)

A valorização de uma total dedicação e entrega ao Daime é constante e importante, inclusive por parte dos homens. Uma entrevistada, ao falar da trajetória do marido que deixou sua vida na cidade e passou 15 anos na floresta trabalhando para a Doutrina sem vencimentos, faz a seguinte afirmação a esse respeito:

“Sou casada com uma pessoa que viveu 15 anos entregue a Doutrina. Não recebeu, não recebe uma, uma, alguma, não tem dinheiro em troca. O trabalho é pelo Daime, entendeu? É eu acho isso admirável. Se eu pudesse... se eu fosse rica...” (D)

No discurso acima podemos perceber a dificuldade que a entrevistada teve ao se referir à falta do dinheiro em troca do trabalho em prol da Doutrina, estando implícito nesta crença que não se pode ter dinheiro como pagamento pelas atividades exercidas para a Igreja ou para a Comunidade. Tal postura pode fazer sentido num lugar onde a comunidade vive do que é produzido por ela e onde todos podem usufruir dos mesmos bens – o que parece ter sido inicialmente idealizado, tanto pelo Mestre Irineu como pelo Padrinho Sebastião –, e que é o que se busca fazer no Céu do Mapiá. Entretanto, no Rio de Janeiro, a Comunidade tem um outro perfil. É apenas um lugar onde as pessoas, que compartilham da mesma religião, moram. Cada uma delas compra sua própria casa necessita de dinheiro para

sustentá-la. Não há produção de bens na comunidade, isto é, ela não é auto-suficiente. Assim, as pessoas precisam trabalhar na cidade para promover o seu sustento e o de suas famílias. Portanto, é interessante perceber como o fato de se estar totalmente dedicado ao trabalho da produção do daime e a outros trabalhos comunitários pode ser tão reforçado e valorizado num contexto tão distinto daquele do norte, berço da religião daimista.

Categoria 3: Mudanças de vida e de visão de mundo após o contato com o Santo Daime.

Acredita-se que a comunhão com o chá do Santo Daime, no Ritual, traz uma alteração de consciência que provoca uma transformação na visão do mundo e uma abertura do inconsciente, auxiliando na compreensão e na elaboração da história pessoal dos participantes, conforme podemos perceber nos relatos das entrevistadas, em que aparecem experiências de morte e renascimento, de perdão, de uma compreensão mais prazerosa da vida:

“Quase morri a primeira vez que fui... mas a experiência depois foi uma coisa assim... de prazer, de amor tão grande que eu achei: nossa! Eu renasci!” (P)

“Conhecimento interno. Primeiro copo de Daime e desmaiei e quando voltei quem voltou não voltou mais a mesma. Voltei com mais amor ao próximo. Intimamente me faz amar mais as pessoas.” (D)

Em seguida, aponta o quanto a experiência com o daime deu a ela a noção do que ela estava fazendo da vida dela, além de tê-la confrontado com suas relações familiares:

“Uma confirmação de caráter – saber o que é certo e o que é errado ...

... Eu odiava os outros irmãos e logo na primeira experiência já me veio que não era assim,

as crianças não tem nada a ver com isso, eu não tenho nenhuma barreira, poderia conhecê-los. E a minha vó paterna foi uma compreensão porque ela é Testemunha de Jeová, ela odeia o Daime. Só que como eu tomo o Daime, eu como sou cobrada, eu tenho que entender o lado dela. Eu não tenho raiva dela como eu tinha antes. A relação família foi até bom.” (D)

É interessante observar que há vários relatos que falam de uma revisão das relações interpessoais, como as relações familiares, no casamento, as relações sociais de maneira geral e as relações da pessoa com ela mesma.

“Muitas coisas com os meus pais. Era uma iluminação rápida que a gente tinha ali ...

... Eu revi minha vida, minha situação com meu pai, com minha mãe e até com o meu primeiro filho.” (P)

“Após o fardamento eu comecei a me ver. Aí percebi minha família, minhas relações comigo mesma, com meus amigos.” (M)

A noção de família, segundo algumas entrevistadas, se tornou mais forte. Além disso, elas falaram que passaram a ser mais tolerantes, com as outras pessoas, como se pode observar nos relatos a seguir:

“Eu comecei a observar a importância de ter tolerância com o outro porque a partir do momento que eu comecei a ser mais tolerante comigo, a ser mais paciente, a gostar mais de mim mesma, eu comecei, eu pude externar isso também nas minhas relações. Então, eu pude ser mais tolerante, saber receber melhor as coisas, as pessoas porque eu era uma pessoa que tinha muita dificuldade com os meus pais ...

... Eu não me abri para eles de coração, tinha receios. O daime ajudou, ajudou muito neste sentido...

... Se você sabe o seu ponto de vista e o que você está sentido, você fica mais tolerante...

... Tolerância de que cada pessoa é uma pessoa. Não tem como impor nada que do mesmo jeito cada um tem a sua verdade, né?” (M)

Podemos perceber nos relatos das entrevistadas que as relações como um todo e com as pessoas em geral se modificam, se intensificam, assim como o próprio casamento se altera:

“O Daime mostra, ele deflagra o casamento. Ele tem uma história, como têm este princípio feminino e masculino dentro da gente, ele vai mostrar isso na vida.” (P)

Como podemos ver nos relatos abaixo, o Santo Daime reforça a idéia da maternidade, que se torna, inclusive, fator decisivo na vida de algumas delas, através da valorização da família:

“Ter muitos filhos tem tudo a ver com o Daime. É uma coisa de família que o Daime me mostrou.” (P)

“Para mim mudou. Tenho muita vontade de ter uma família. Sem o Daime eu não seria nada do que sou até agora.” (M)

Valores tradicionais com relação ao feminino e à maternidade, contudo, parecem conviver com valores modernos na vida das mulheres daimistas cariocas:

“O que eu trazia antes do Daime é que eu não ia ter filhos, não ia casar, ia só trabalhar fora, ia só ter a minha vida e ser independente, não ia precisar de nada, nem de ninguém. Tomei Daime, casei. Eu continuo trabalhando fora, tendo a minha vida, a minha casa, cuido da casa, mas meu marido ajuda.” (D)

Valores que dizem respeito à antiga identidade feminina patriarcal parecem ser reavivados na experiência daimista:

“Eu não sonhava com o casamento. O Daime me colocou esta postura feminina e em

certo tempo eu comecei a sonhar com isso. Mas, de repente, lá no fundo, quando a gente é criança, quando brinca de boneca, sonha que está casando. Acho que isso um dia aflora também.” (D)

“Para o meu casamento, foi uma coisa assim... que deu sentido total.” (P)

As entrevistadas afirmam que o Daime lhes deu mais autoridade na vida e no trabalho, ao mesmo tempo que intensificou o desejo da maternidade e da formação de uma família:

“Eu me senti mais autorizada na minha vida, em tudo. No meu trabalho como Mãe eu pude rever muitas coisas...

... A Igreja era uma extensão da minha vida. Era uma grande casa. Éramos uma família e isso dentro da minha família, virou uma grande família. Era muito bom!” (P)

“Eu escolhi minha profissão, né! Que eu até pedi ajuda ao Daime, mesmo assim, me ensina o tempo todo, porque me ensina essa coisa de unir o corpo e a mente, com o sentimento, né! Psicomotricidade. É isso que eu vejo, eu articulo a faculdade com o Daime. Me ajuda muito a tá ligada nas coisas e como elas são e viver o que é né, o momento e me ajuda a ser uma pessoa normal assim que vive, sente, ri e chora, que tem tudo, tem desejos como pessoas normais.” (M)

“Em termos de valores isso me ajudou a , por exemplo, atuar mais no mundo com certeza, até como profissional...

... Eu não sou a mesma. Eu me inseri mais, sou mais feliz, meu casamento faz mais sentido.” (P)

Uma entrevistada relata como o Santo Daime a auxiliou no seu desenvolvimento interior e a ensinou a aproveitar as experiências da vida e o relacionamento com as pessoas:

“Então, tudo tem vindo acrescentando a minha vida que eu acho que é uma palavra assim...

o Daime me ensinou a somar. Porque antes nada! Eu conhecia as pessoas, eu lia os livros, mas nada somava. Sabe não mudava não, não. Não conseguia romper esta torre para poder as coisas entrarem. Porque a torre não tem portas nem janelas. Praticamente nada entra ali, né!...

... Porque no momento em que eu pude abrir uma porta, o Daime abriu e pôde entrar e eu posso também escolher o que vai entrar e o que vai ficar, né? Então, para mim foi isso que me levou ao Daime...

... O Daime me livrou dessa morte por sufocamento dentro daquela torre. É, da autocondenação e do autojulgamento.” (V)

O relato de uma entrevistada deixa claro a mudança ampla e radical ocorrida na sua vida após o contato com o Santo Daime. O Santo Daime trouxe, para ela uma transformação muito significativa, em que ela passou a ter mais consciência, a perceber outras formas de se relacionar consigo mesma, com as outras pessoas e com o mundo. Segundo ela, o Santo Daime alterou toda a sua vida, possibilitando, inclusive, que ela abandonasse as drogas:

“O Daime, na verdade até atrapalhou. Na TV Globo quando eu trabalhava lá, eu comecei a sofrer uma pressão muito grande, eu tava, na verdade, ao mesmo tempo entrando, freqüentando muito e entrando e conhecendo mais a doutrina e freqüentando mais os trabalhos, mas paralelo com isso eu saía do trabalho completamente virada e ia trabalhar. Então, isso não trazia uma boa aparência...

... Depois de um tempo eu, tive até como opção de.. de largar a TV Globo, largar a TV Globo não fui eu quem pedi demissão, entendeu? Eu fui levando a isso,. Até a hora que eu consegui ser demitida, isso me deu um ... um baque, porque na atual conjuntura você ficar procurando trabalho, você tem, né, 08 anos de trabalho lá...

... Tem a ver um pouco, não vou dizer que seja totalmente voltada ao Daime, né. Eu acho que tem a ver comigo, que eu também fui perdendo o meu interesse é porque o trabalho lá dentro da TV Globo é um lugar que é muito carregado, uma barra muito pesada, é um meio onde a gente trabalho, o meio de jornalista, é um meio onde se tem muita droga...

... Eu passei durante um tempo cheirando cocaína na minha vida, assim direto. Não quer dizer que eu tomei o Daime e ah, não cheiro mais, não bebo mais, me converti! Parei. Mas foi exatamente isso, eu passei um ano da minha vida ainda lutando com isso. Eu subia morro...

... Cada vez que eu ia ao Daime isso era me cobrado terrivelmente, mas eu não deixava de ir. E até que um dia que eu fui subir o morro com essa minha amiga e entramos numa Sexta-feira e saímos num Domingo e quando eu cheguei em casa, a secretária eletrônica estava abarrotada de gente ligando. E aí quando... eu passando esse final de semana assim nessa loucura, neste estado de degradação total e a gente voltou e ia ter um trabalho e... e eu tive uma coisa assim incrível...Assim, como se fosse uma miração* comigo e com essa pessoa

*miração: experiência visionária que ocorre com a ingestão do chá. A pessoa pode ver imagens ou ser transportada para experiências arquetípicas ou ainda vivenciar situações e cenas como se fossem reais.

que éramos muito unidas...

... Eu fui a esse trabalho e quando voltei eu passei na casa da minha amiga e disse para ela: Olha hoje eu fui ao Daime... eu vim te propor uma coisa, eu quero fazer um pacto com você. Eu não cheiro mais e nem você. Uma segura a outra...

... Então, o Daime pra mim assim.... na minha vida de de batalha de largar o vício foi

primordial. Porque você tem um vício, você conseqüentemente, você, se você usar outra droga, ela automaticamente ela chama a bebida, então você também bebe...

... No Daime, uma cobrança muito grande do quê estava fazendo com a minha vida...

O Daime foi uma coisa que me deu uma voz interior chamando a atenção, dizendo o quê que eu estava fazendo...

... Para mim basicamente o que mudou foi uma questão interior, uma questão de comportamento social, de sair desse desvio...

... Me libertar desse vício foi um presente que eu ganhei assim do divino, foi uma cura...

O Daime para mim assim, eu posso dizer, hoje em dia, assim que eu encontrei a minha família. (Dn)

Essa mesma entrevistada fala, ainda, das mudanças também significativas nas suas relações interpessoais:

“Mas agora a minha relação com as pessoas que não são da Doutrina é houve um afastamento muito grande. Eu encontrei minha família no Daime, então o que é a família escolhida, né? A gente até pode escolher seu padrinho, a sua madrinha, se você quiser ser batizada, quando você se farda... é que é uma representação ainda hoje do seu pai e da sua mãe, uma figura que você tem um respeito, uma admiração...

Quanto aos meus amigos, muitos deles eu deixei para trás. Tem uma coisa de uma certa restrição. Então, quando uma pessoa vê você assim.... ah, você não quer cortar o cabelo, ah, você tá no Daime, você tá completamente voltada para o Daime, então essa coisa feminina que a gente até passa a usar mais uma saia, coisa que a gente tá sempre usando calça comprida, que é uma coisa assim já da nossa cultura, quando a gente começa a usar uma saia comprida, as pessoas que não tem nada a ver com o Daime, já te olha, te olha de uma

maneira sempre com uma cobrança de ah! agora você não quer cortar o cabelo, se você não pintar, se você não passar uma pintura no cabelo então porque não posso nem explicar que não tô tendo tempo, tô trabalhando tanto que não tô tendo tempo para pintar meu cabelo.”

(Dn)

CONCLUSÃO

A pesquisa apontou para o fato de que as mulheres cariocas sujeitas ao discurso modernizante urbano globalizado de igualdade entre os sexos, não assumem completamente o discurso daimista patriarcal, que estabelece rígidas fronteiras entre os papéis femininos e masculinos. Contudo, apesar de não proceder da mesma maneira no

seu cotidiano, elas seguem, via de regra, a divisão daimista de trabalho nos rituais. Este comportamento duplo das mulheres cariocas, parece criar um conflito, que é elaborado de formas distintas por estas mulheres. Enquanto algumas se retiram da comunidade, outras buscam atender um pouco cada demanda das diferentes demandas que lhes são feitas: as sociais, que exigem delas uma postura moderna e globalizada, e os ditames doutrinários e a experiência comunitária cotidiana, que exigem uma prática patriarcal mais tradicional.

Embora haja um vivência das questões femininas tais como as que dizem respeito à sexualidade, maternidade, monogamia e fidelidade, as mulheres cariocas não assumem completamente o comportamento das mulheres de berço colonial nordestino, que deram origem à identidade feminina da doutrina. Elas buscam conciliar casa e trabalho e não abandonam suas atividades no mundo público. Ao contrário, muitas delas constituem o estio financeiro da família, enquanto seus homens se dedicam totalmente ao serviço doutrinário, sem recebimento pecuniário por isso.

De forma diferente do que ocorre em outras religiões, o Santo Daime não promove o sustento dos homens que se dedicam integralmente a servir à Doutrina. Somente o Padrinho tem seu sustento garantido pela Igreja, o restante dos homens fica à margem do mercado de trabalho e da sociedade e não recebem nenhum tipo de ajuda financeira da Igreja, o que faz com que fique ao encargo de suas mulheres o sustento da família. Este fenômeno inverte a postura tradicional da família burguesa ou colonial, em que o homem é soberano e provedor.

Recorreremos a Stuart Hall (2000) para podermos melhor entender como é possível para essas mulheres conviverem, na Comunidade Daimista Carioca, com estas múltiplas identidades e conseguirem articulá-las no seu cotidiano.

Sobre a construção da identidade.

Segundo Hall (2000), a questão da identidade está sendo muito discutida atualmente na teoria social. As identidades que estabilizaram o mundo social estão em declínio, fazendo emergir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno. Portanto, a noção de sujeito unificado já não é mais pertinente. Segundo ele, “as identidades modernas estão sendo “descentradas”, isto é, deslocadas ou fragmentadas” (Hall, 2000, p. 8). Isto se dá pela nova dinâmica da transformação da modernidade. Não há mais uma visão essencialista da identidade. No mundo pós-moderno, ou, segundo alguns autores, na modernidade tardia, não há uma concepção fixa de identidade. Não há mais a possibilidade de um quadro referencial estável. Os indivíduos não possuem mais uma ancoragem estável no mundo social. Hall (2000) busca explorar as questões sobre a identidade cultural na modernidade tardia, tentando avaliar se há uma “crise de identidade”, em que consistiria esta crise e em que direção ela estaria indo.

Para Hall (2000), atualmente,

a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (p. 13)

Assim, segundo o autor, o Sujeito da modernidade tardia, ou pós-modernidade, é

composto não de uma única mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. Ele é conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. Antes, a identidade torna-se uma “celebração móvel.”(Hall, 2000, p. 12). A identidade, nestes termos, é definida historicamente e não biologicamente. Assume-se portanto, a possibilidade da coexistência de identidades contraditórias, a tal ponto, que as identificações estão sempre sendo deslocadas, num processo contínuo. Atualmente muitos são os sistemas de significação e representação cultural, havendo portanto, uma multiplicidade de identidades possíveis.

Podemos perceber aqui que há a possibilidade de várias identidades, algumas até contraditórias, conviverem no interior da mulher daimista do Rio de Janeiro.

Nas sociedades complexas atuais, as constantes forças de mudanças, processo conhecido como “globalização”, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades, instituições e organizações em novas modalidades de espaço-tempo, tornam o mundo em realidade e em experiência, mais interconectado, mudando a concepção de sociedade como sendo a forma que a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço. A globalização, sem dúvida nenhuma, traz um impacto sobre a identidade cultural, uma vez que coloca várias áreas do globo em interconexão, aumentando o fluxo de informação e tornando maiores as ondas de transformação social. Neste movimento de experiências e informações, as práticas sociais tradicionais acabam sendo constantemente examinadas e reformadas, alterando constantemente seu caráter constitutivo. Neste processo, as identidades nacionais, segundo Hall (2000), podem ser desintegradas, como resultado da homogeneização cultural; identidades nacionais ou locais podem ser reforçadas pela resistência a este processo, ou, ainda, as identidades nacionais podem

entrar em declínio, mas novas identidades – híbridas – tomam seu lugar. A globalização é, portanto, um processo que intensifica o descentramento das identidades.

A mulher carioca daimista está em contato constante com os discursos globalizantes, o que a situa numa relação de espaço-tempo e possibilidades identitárias completamente diferentes da mulher da floresta que, por seu próprio isolamento, possui fontes restritas – ou uma única fonte – de identificação.

Outro fator interessante a observarmos em nossa reflexão é percebermos que a Doutrina do Santo Daime tem um caráter messiânico e de recolhimento de um povo. O padrinho Sebastião desejava distribuir o Daime por todo o planeta para colher o povo sagrado de Juramidam e reunir a Nova Jerusalém. O povo escolhido de Juramidam, contudo, está presente numa multiplicidade de línguas, culturas, identidades diversas – muitas vezes impossíveis de serem concebidas pelo homem Sebastião. Não há como colher um povo sem que ele traga consigo suas origens, suas várias facetas, seus diversos “modus vivendi”, suas características locais.

Ao mesmo tempo, para o Padrinho Sebastião, a Nova Jerusalém era um lugar de mais amor, justiça, harmonia e paz, onde viveria o povo escolhido por Deus, que ele deveria conduzir, como o fez São João Batista, que abriu os caminhos para o Cristo. Foi com base nesta concepção que ele saiu do local onde estava – a Colônia Cinco mil – e retornou para o Amazonas. Ele desejava proteger sua comunidade da mistura com a “poluição” da vizinhança, representada pelo consumismo, marginalidade, prostituição, doenças, degradação moral, poluição ambiental e exploração em vários níveis.

Estamos, portanto, diante de um paradoxo daimista. Como colher um povo ao redor do globo, sem se misturar com ele? Haveria esta possibilidade? Uma vez incentivada a

postura de diferenciação – do fato de serem escolhidos – , os daimistas (e todos os outros que assim se consideram) demarcam uma posição identitária e excluem as outras. Ao colher um povo para formar a “nação daimista” há a tentativa de implantação de uma cultura unificada – a cultura daimista. Nesta cultura os preceitos religiosos estão ligados aos papéis sociais e ritualísticos desempenhados de acordo com a diferença sexual. Há um radicalismo na idumentária. Tanto os homens como as mulheres devem cobrir o corpo. As mulheres jamais devem se mostrar para não provocar tentação nos homens. Todo mundo deve estar igual. Há uma busca de homogeneização constante. Nesta cultura, os preceitos são: tomar o chá, fazer os trabalhos e seguir os ensinamentos de Jesus, que diferem para os homens e mulheres. O homem deve procurar ser um homem de fibra, forte, inabalável e as mulheres, doadoras, altruístas, mães.

Um fato interessante a remarcar na identidade feminina daimista é a força. As mulheres precisam ser fortes e, embora vivenciem a contradição do discurso moderno e do tradicional – em relação aos seus papéis -, elas conseguem, ao assumir determinada “força” pessoal, atravessar a questão. Algumas assumem a casa, os filhos e o trabalho, transformando-se numa supermulher. Outras não se identificam totalmente com as exigências da mulher daimista, no tocante aos cuidados com a Igreja, e dedicam-se mais às suas casas e a seus trabalhos. É fato que nenhuma das mulheres daimistas cariocas abandonou completamente sua vida profissional e suas conquistas “modernas” para viver o ideal da Rainha do Lar. A visão de homem provedor, embora apareça no discurso de algumas entrevistadas, não parece ter sido assumido completamente nos relatos de suas vidas. Neste ponto, percebemos uma grande contradição. Apesar de três entrevistadas falarem do homem como provedor, todas trabalham fora de casa e duas, inclusive,

constituem a base da renda familiar. Assim, apesar delas serem provedoras, isso não aparece de forma direta e nem é assumido por elas no discurso. Ao contrário, uma delas não consegue nem delimitar claramente quais devem ser as suas tarefas em casa e as de seu companheiro, já que ele não exerce nenhuma função – isto é, não trabalha – no mundo público.

Diante dos dados expostos, podemos concluir que as mulheres da Comunidade do Santo Daime do Rio de Janeiro conciliam modos arcaicos e o modernos, vivenciando as múltiplas facetas identitárias típicas da modernidade tardia. Assim, elas assumem para si muitas tarefas e responsabilidades. Apesar disso, homens e mulheres daimistas ainda permanecem longe da suposta “igualdade” entre os sexos.

As mulheres daimistas do Rio de Janeiro, ao buscarem dar conta das demandas sociais de mulher moderna que investe numa profissão, das tantas tradicionais do cotidiano da comunidade religiosa e daquelas próprias de suas experiências pessoais tentam conciliar tudo: devoção e vivência religiosas, família e trabalho. Entretanto, vivenciar esta gama de desejos e assumir tantas atividades para dar conta deles, é enfrentar os impasses deste percurso de interseção entre a religião, a carreira e a família. Diferente do que ocorre com outras mulheres de classe média contemporâneas, que são incentivadas a investir numa carreira profissional e a dividir deveres e responsabilidades dentro de casa, delas é exigido grande investimento na constituição e na manutenção da família, uma vez que este valor tradicional é revitalizado pela Doutrina Daimista. Estes discursos contraditórios e conflitantes para a identidade feminina, levam as mulheres daimistas cariocas, como as mulheres em geral, a multiplicarem funções.

É possível, contudo, que o discurso religioso, amenize, de certa forma, a vivência dessa

contradição.

BIBLIOGRAFIA

Alves Filho, Ivan (org.). História pré-colonial do Brasil. Rio de Janeiro, Europa

Editora, 1993.

Aragão, Luiz Tarlei de Em nome da mãe. In Perspectivas Antropológicas

da Mulher. Vol. 3. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.

Bastos, Abguar. A tipicidade do Santo Daime nas características do acreano. Inédito.

Belém, Marisa. Mulher no Brasil. Nossas marcas e mitos. Ensaio de Psicanálise.

Escuta, FAPESP, São Paulo, 2.000.

Besse, Susan K. Modernizando a desigualdade. Reestruturação da Ideologia de Gênero

no Brasil 1914-1930. São Paulo, EDUSP, 1999.

Bolsanello, Débora Pereira. A busca do Graal Brasileiro. A Doutrina do Santo Daime.

Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.

Brandão, Carlos Rodrigues. O que é a educação. São Paulo, Brasiliense, 1984.

Cunha, Geovânia Corrêa Barros. O império do Beija Flor. Tese de Mestrado em Sociologia,

Universidade Federal da Paraíba, 1986.

Durkheim, Émile. As regras do método sociológico. 9ª edição, São Paulo, Nacional, 1978, s.p.

Foucault, M. Microfísica do poder. Org., introdução e revisão técnica de Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1979.

Freyre, Gilberto. Casa grande e senzala. 4ª Edição. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Ed., 1943.

_____ Sobrados e mucambos. 2ª Edição. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Ed., 1951.

Fróes, Vera. Santo Daime Cultura Amazônica. História do Povo de Juramidam. Manaus, SUFRAMA, Ed., 1986.

Groisman, Alberto. Eu venho da Floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do Santo Daime. Santa Catarina, Editora da UFSC, 1998.

Hall, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 4ª Edição. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2.000.

Labate, Beatriz c. & Araújo, W. S. (orgs) O uso ritual da Ayahuasca. Campinas, SP,

Mercado de Letras, FAPESP, 2.002.

Lipovetsky, G. A terceira mulher. Permanência e revolução do feminino. São Paulo, Companhia das Letras, 2.000

Macrae, Edward. Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo, Editora Brasiliense, 1992.

Mortimer, Lucio. Bença, Padrinho! São Paulo, Edição Céu de Maria, 2.000.

Rocha-Coutinho, Maria Lúcia. Tecendo por trás dos panos. A mulher brasileira nas relações familiares. Rio de Janeiro, Ed. Rocco, 1994.

Silva, Tomaz Tadeu da, (Org.) Identidade e diferença.. Petrópolis/RJ, Vozes, 2.000.

Revista do Primeiro Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra, 1992.

Revista *ELLE* número 134, novembro de 1999.

Revista *CLÁUDIA* número 3, ano 42, de março de 2.003.

Revista *CLÁUDIA* número 5, ano 42, de maio de 2.003.

Revista *MARIE CLAIRE* número 146, de maio de 2.003.

ANEXO – Foto do Mestre Irineu Raimundo Serra

Foto do Padrinho Sebastião com outros padrinhos e com sua família.

ANEXO II

Resolução 05/85 do CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes)

Ata da 5ª Reunião Ordinária do CONFEN realizada em

02/06/1992

Ata da 3ª Reunião Ordinária do CONFEN realizada em

02/06/1995

Ata da 3ª Reunião do CONFEN realizada em

08/07/1997