

Religião, Sexualidade e Psicoativos: Reflexões sobre o fazer etnográfico em contexto de uso ritual da Ayahuasca em Santa Izabel-PA<sup>1</sup>.

Rodrigo Calderaro Rocha (PPGA-UFPA)

## RESUMO

Esta comunicação toma como objeto de reflexão a diversidade sexual presente no Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Juramidã – Pará (CICLUJUR-PA), localizado no município de Santa Izabel-PA, bem como as relações estabelecidas pelos frequentadores LGBTQ e o ritual do Daime. Utiliza-se de uma etnografia resultante de dois anos de incursões em campo para a realização de trabalho de conclusão de curso de graduação, que continua em curso durante o mestrado acadêmico. Também me interessam os resultados e desdobramentos do consumo da bebida *ayahuasca* na construção da sexualidade dos interlocutores, considerando-se as interfaces entre o consumo de psicoativos em contexto religioso e a diversidade sexual e de gênero.

Em decorrência da presença em campo e das particularidades da observação participante em um grupo que bebe uma bebida psicoativa, surgem ao menos dois questionamentos de natureza ética e acadêmica relacionados ao posicionamento do pesquisador. Em primeiro lugar, busco pensar os efeitos éticos e epistemológicos de tomar parte no ritual fazendo uso do Daime ao invés de adotar uma postura de vigília. Em segundo lugar, me pergunto quais parâmetros éticos adotar para investigar o lugar dado pelos interlocutores à manifestação da sexualidade em um contexto religioso marcado pela distinção entre homens e mulheres, considerando-se os tabus e práticas inerentes ao consumo do Daime (dieta), a performatividade de gênero (masculino e feminino) e o espaço que a sexualidade de pessoas homossexuais ocupa este contexto

Trata-se de um uso ritual da *Ayahuasca* em contexto urbano, no qual os grupos praticantes encerram disputas marcadas por continuidades e contrastes dentro de uma mesma tradição que está em processo de expansão territorial. Este panorama revela a existência de uma multiplicidade de grupos que podem divergir ou assemelhar-se quanto à orientação ritual e vocacional dos ritos, gerando implicações e particularidades na socialização dos participantes e conseqüentemente, na manifestação da sexualidade e acolhimento de pessoas homossexuais. Também entendo o consumo ritual da ayahuasca como uma tecnologia biossocial que inscreve nos corpos dos participantes do rito os

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

códigos inerentes à cosmologia do ritual, produzindo efeitos de ordem moral com desdobramentos na manifestação do gênero e da sexualidade, esta última, objeto de análise de insipiente produção acadêmica. Portanto, esta comunicação contribui para refletir sobre o fazer etnográfico na discussão da construção do gênero e da sexualidade de pessoas a partir do uso dos psicoativos em contexto religioso e a relação entre o pesquisador-psicoativo-interlocutor característica deste posicionamento.

### **Palavras-chave: Daime, Gênero e Sexualidade, Ritual.**

A Ayahuasca é uma bebida produzida a partir da combinação do cipó “Jagube” (*Banisteriopsis caapi*), da folha “Rainha” (*Psychotria viridis*) e água. É uma bebida consumida ritualmente tanto por grupos indígenas quanto pela população mestiça da Amazônia - tendo sido contabilizados, na porção ocidental da Amazônia, pelo menos 72 grupos indígenas usuários da bebida (LUNA, 1986) – e pelos praticantes das chamadas “religiões ayahuasqueiras” no Brasil e em outros países. A ingestão promove uma alteração da consciência e é um potente veículo de expansão da percepção bastante utilizado por xamãs, curandeiros e vegetelistas para provocar visões profundas e de incrível definição em cores, realidade e significado (MacRAE, 1992).

Segundo Luís Eduardo Luna (2002), farmacologicamente, a bebida é composta dos alcaloides Harmina e Tetra-hidroharmina, que estão presentes no cipó, e da Dimetiltriptamina (DMT) encontrada na folha. Esta substância sendo responsável pela produção das visões e as duas primeiras, por viabilizar que a Dimetiltriptamina seja transportada pela corrente sanguínea até o cérebro e produza seus efeitos. A mesma substância não é ativa se consumida oralmente ou isolada devido à presença da enzima inibidora da monoamina oxidase (MAO) no organismo humano.

A Ayahuasca é, portanto, um psicoativo – “conjunto das plantas e substâncias químicas que agem sobre a mente (GOULART et al., 2005:30) - que induz a quem a toma a um estado alterado de consciência, “rótulo que agrupa experiências em que o sujeito tem a impressão de que o funcionamento habitual de sua consciência se modifica e que ele vive uma outra relação com o mundo, consigo mesmo, com seu corpo, com sua identidade” (MacRAE, 1992 p.18 apud LAPASSADE, 1985 p.5).

Já o nome Santo Daime é popularmente conhecido para referir-se à Doutrina baseada na ingestão ritual da bebida psicoativa Ayahuasca pelos adeptos durante os

serviços espirituais concomitante com a metodologia implantada por Raimundo Irineu Serra, imigrante maranhense nascido no dia 15 de Dezembro do ano de 1890 e que conheceu a bebida na região amazônica no início do século XX.

É justamente esta esfera da consciência que é objeto do presente estudo, mais especificamente o aspecto da relação do consumo do daime com a construção da identidade sexual de pessoas autodeclaradas homossexuais, observando a identidade como “representação de um modo de dar ordem as suas vidas” (McRAE, 1981), incluindo dentro desta ordem, o sentimento de pertencimento ao grupo de consumo ritual, aspecto integralizado e talvez até fundamental para a construção da homossexualidade.

Sendo o consumo de psicoativos uma prática social e, no caso da ingestão ritual da Ayahuasca, atividade reconhecida e legalizada no Brasil, no âmbito das chamadas “religiões *ayahuasqueiras*” no qual está inserida a doutrina do Daime ou Santo Daime, procuraremos entender as relações estabelecidas entre o consumidor e o ambiente de consumo. Neste percurso, é importante considerar os processos históricos e sociais que resultaram na configuração atual deste ritual, a partir de uma breve observação da trajetória do fundador Raimundo Irineu Serra, no Estado do Acre do início do século XX até à fundação do CICLUJUR-PA, centro do Daime localizado no município de Santa Izabel que foi o local das observações constantes para esta pesquisa.

Raimundo Irineu Serra foi um maranhense nascido em 1890, na década de 1910, chega ao Território Federal do Acre, onde experimenta a bebida *ayahuasca* com seringueiros, mestiços e *vegetalistas*<sup>2</sup> que povoavam os territórios da fronteira entre o Brasil, Peru e a Bolívia. De acordo com a história do contato com a bebida ou o mito fundador da Doutrina do Daime, Irineu Serra teria consumido a bebida algumas vezes até que em uma das ocasiões, durante a *miração*<sup>3</sup>, teria experimentado a revelação de uma entidade feminina autodenominada “Rainha da Floresta” e recebido a orientação para o cumprimento de uma dieta de sete dias de tabus sexuais e alimentares. Ao oitavo dia, a entidade entrega a Irineu Serra o mundo<sup>4</sup> e a missão de curar quem o procurasse, utilizando a mesma bebida *ayahuasca*, rebatizada de Daime<sup>5</sup>. A entidade passaria a guiar

---

<sup>2</sup> Mestiços peruanos que lideravam rituais de cura com o uso de plantas de poder. Ver MacRAE, Edward. Guiado Pela Lua. Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

<sup>3</sup> Nome dado no ritual do Daime para a força reveladora de imagens de conteúdo vívido, percebidas ao consumir a ayahuasca.

<sup>4</sup> MOREIRA & MacRAE, 2011, p.92

<sup>5</sup> Idem, p. 100-101

e ensina-lo constantemente na formação de um grupo de dezenas de pessoas em torno do consumo do Daime no município de Brasília nos primeiros anos do século XX

Após sofrer perseguições políticas decorrentes do uso ritual da bebida<sup>6</sup>, Irineu passa a residir em Rio Branco, exercendo posto na Força policial até o ano de 1929. Em 1935, organiza o primeiro ritual oficial do Daime na residência de Maria Marques Vieira. No ano de 1945, é assentado na colônia Custódio Freire, local conhecido como Alto Santo, onde Irineu Serra estabelece-se com as famílias que formariam uma base de seguidores para viverem da terra e fundariam a sede do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - CICLU.

Até o ano de seu falecimento em 1971, Raimundo Irineu Serra paulatinamente estabeleceu as bases materiais e simbólicas do que é hoje o ritual encontrado na localidade referida, a sede do CICLU – Alto Santo. Seus principais elementos são a cruz de caravaca, a estrela no peito, a farda, o uso do maracá, o entoamento dos hinos como transmissão do conhecimento espiritual, os serviços de bailado e concentração, sobre os quais deteremos especial atenção mais adiante.

Após a morte de Raimundo Irineu Serra, as disputas internas de poder levaram ao desligamento de algumas famílias de membros da sede fundada por Raimundo Irineu Serra, caracterizando o surgimento de diversos centros organizados por membros dissidentes do CICLU. Os dissidentes fundaram centros distintos e distantes da sede do CICLU, porém que seguem a mesma *linha do daime*, ou seja, “existe, em todos eles, um mesmo corpo básico de ritos, mitos, símbolos, princípios doutrinários e entidades espirituais, sendo que todos se sentem pertencendo à linha espiritual criada pelo *Mestre Irineu*” (GOULART, 2004, p.66).

Outra particularidade das dissidências é o fato de terem realizado ou não a expansão da Doutrina do Daime para além dos limites das terras do Alto Santo, pois algumas sedes de grupos dissidentes coabitam na mesma localidade que foi propriedade de Raimundo Irineu Serra e outras se localizam em áreas afastadas do município de Rio Branco, até mesmo em outros Estados como é o caso dos centros que pesquisei no município de Benevides-PA.

Do surgimento de grupos dissidentes, o CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), atual ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal) - instituição registrada por Sebastião Mota de Melo no ano de

---

<sup>6</sup> MOREIRA & MacRAE, 2011, p.105

1974, na localidade conhecida como Colônia Cinco Mil, em Rio Branco, Acre – adquiriu notável expressão dentro e fora da capital acreana e foi o grupo responsável pela expansão declarada da Doutrina para todo o território nacional e internacional (ASSIS, 2014) quando a partir da década de 1980, inicia a abertura de filiais em diversas capitais brasileiras e em outros países<sup>7</sup>.

Outro centro considerado uma dissidência, o CICLUJUR-AC (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã - Acre), foi fundado em 1993 (TAVARES, 2004) e presidido pelo Senhor Ladislau e cuja sede é localizada próximo à sede do CICLU, nas terras do Alto Santo. Este centro, a exemplo de outros casos semelhantes, é fundado a partir de cisões dentro do grupo pertencente ao CICLU, embora não seja observado entre eles “diferenças rituais, doutrinárias ou de ordem simbólica e cosmológica. De um modo geral não ocorre nenhuma inovação significativa” (GOULART, 2004). O CICLUJUR-AC também é uma instituição de influência entre alguns centros fora do Estado do Acre, porém, “é importante ressaltar que não existe filiação entre os centros relacionados ao CICLUJUR do Alto Santo, nos quais apenas prevalece a boa vontade e as afinidades de trabalho, filosofia e objetivos em comum” (TAVARES, 2004).

Portanto, segundo Goulart (2004), existem contrastes e continuidades dentro da tradição amazônica do uso ritual do Daime e que podem ser polarizadas em dois segmentos: o CICLU e centros que preservam a ritualística sem alterações, conforme instituída pelo fundador da Doutrina e o ICEFLU e sedes filiadas que permitem inovações rituais. Este cenário, conforme observa Júlia Moura (2014), aponta para a formação de duas tradições *daimistas* cuja reflexão é necessária no sentido de observar em que medida a diversidade de posturas das lideranças e dos participantes, entre outras diferenças, são reproduzidas na conformação do ritual originando centros de composição ritual individual.

Portanto, esta digressão é necessária para entendermos a relevância das características singulares que configuram o ritual encontrado no CICLUJUR-PA, a fim de explorarmos a dimensão da relação entre estas particularidades e a sexualidade dos frequentadores.

---

<sup>7</sup> O ICEFLU é institucionalmente responsável pela abertura de filiais em países de todos os cinco continentes do globo terrestre. O processo de diáspora é discutido em ASSIS, Glauber L. A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora. UFMG, 2017.

## CONTEXTUALIZANDO HOMOSSEXUALIDADE

De acordo com o que nos ensina Pierre Clastres (1977) ao estudar entre os indígenas Aché, a divisão sexual das tarefas constitui um campo claramente separado e complementar entre esse povo nômade e caçador habitante das florestas do Paraguai. Não é um desacerto transpor essa observação para muitos grupos ou sociedades, e disto não estão excluídos os rituais do Daime. Marcado pela separação dos espaços masculino e feminino, os serviços ou *trabalhos* têm segmentação física bem definida: aos homens é reservado o lado direito do salão onde se realizam os cultos, às mulheres o lado esquerdo, em oposição simétrica. Este é um primeiro exemplo de como o rito reproduz esta distinção entre os gêneros. As motivações para esta realização, podem ter interpretações polissêmicas e ainda não são claras neste momento. Tal operação deixa uma abertura que motiva a indagação deste ensaio: qual lugar pessoas LGBTQ+ ocupam nesta divisão bem demarcada?

Na sociedade dos indígenas Aché, conforme a etnografia de Clastres, o uso do instrumento utilizado para caça, no caso o arco, é responsável por determinar o papel sexual do homem: a caça. No caso das mulheres, o cesto e a função de cozinhar e cuidar da vida familiar marcam o papel feminino. O autor cita o exemplo de dois homens Aché que são exceções ao sistema binário, ou seja, não são caçadores. Um deles por incapacidade e outro por inabilidade. O sistema social não deixa alternativa a estes homens, eles deixam de ser caçadores e, portanto, socialmente homens. O incapaz, chamado *Chachubutawuachugi* era azarado na caça e impreciso no manejo do cesto, considerado um *desastre lógico* por não se enquadrar adequadamente no papel sexual masculino tampouco feminino; enquanto que *Krembegi* adequou-se ao papel sexual feminino, demonstrando habilidade no manejo do cesto do artesanato e mantendo relações anais (chamado de *kyrypy-meno*, ânus-fazer-amor) com os caçadores. Era um homossexual, mas não fora considerado desajustado.

O etnólogo francês quis nos mostrar como dois homens semelhantes pela condição poderiam causar reações diferentes ocupar lugares destacados e distintos na sociedade. A explicação à é a relação que estabeleceram com o sistema polarizado do arco e do cesto: *Chachubutawuachugi* era dono de um cesto mas vivia descontente com seu lugar de portador de cesto, tentava adequar-se ao papel masculino mesmo não exercendo a caça, enquanto que *Krembegi* adotando o papel sexual e social feminino e executando-o com

maestria e contentamento – jamais tendo sido considerado mulher – gozava de relativo respeito na sociedade por que ocupava de fato um lugar.

O exemplo trazido por Pierre Clastres também é utilizado por Edward McRae (1981) para ajudar-nos a pensar que a homossexualidade teria significados diversos na medida em que o contexto (nacional ou ritual) fosse diferente. Propondo-se a tratar de sistemas de sociabilidade em contextos religiosos no Brasil, cabe aqui uma pequena revisão bibliográfica acerca do tema.

A homossexualidade já foi questão central nos estudos sobre gênero e poder nos cultos de possessão afro-brasileiros. Partindo dos estudos de Ruth Landes (1960), René Ribeiro (1969) e Seth e Ruth Leacock (1972), o antropólogo Peter Fry (1982) critica a fabricação de uma visão deturpada e preconceituosa dos homens homossexuais que ocupavam lugares de poder nestes cultos e procura conceitualizar a figura do homossexual em contexto ritual afro-brasileiro estudo ambientado em Belém, capital do Estado do Pará. A contribuição de Peter Fry se dá na medida em que o termo não reflete a realidade sexual da pessoa, no caso masculino, o termo “bicha” é mais apropriado (e é apropriado pelos homens) para definir, principalmente, o homossexual passivo nas relações, enquanto que o homem ativo continua caracterizado como um homem. Portanto, o termo é insuficiente para caracterizar a identidade de todos homens que fazem sexo com homens, dado que a identificação do comportamento do homossexual (a “bicha” e o “macho verdadeiro”) acontece no campo da performatividade dos gêneros.

No cenário dos cultos afro-brasileiros de possessão observado por Peter Fry, o pesquisador ajuda-nos a pensar que a intimidade e sexualidade dos membros dos cultos não tem relevância conquanto que estes estejam cumprindo as obrigações rituais<sup>8</sup>.

Diante do que Peter Fry nos ajuda a pensar, retomemos o exemplo de homossexualidade desenhado por Clastres entre os indígenas Aché. Interessa-nos pensar para nosso propósito, que pode ser descrito em termos de “*como enxergar a sexualidade sendo produto de um contexto (ritual) baseado na distinção de papéis sexuais performados?*”

Para abordar esta perspectiva, pensaremos a partir do desdobramento da biopolítica foucaultiana e do manifesto de Donna Haraway (1991) conforme nos apresenta Paul B. Preciado (2004), que entende a sexualidade como tecnologia e portanto os gêneros, as

---

<sup>8</sup> “Eu sou uma bicha, todo mundo sabe que sou bicha e eu nunca neguei que sou bicha. Ao mesmo tempo, sou um pai-de-santo e fui feito na Bahia. Quando faço uma festa, estas coisas são deixadas de lado” (FRY, 1982, p.70)

práticas e identidades sexuais sendo produtos de um sistema tecnológico complexo: “não é possível isolar os corpos (como materiais passivos ou resistentes) das forças sociais de construção da diferença sexual.” (PRECIADO, 2004, p. 157). Estas forças são responsáveis por materializar nos corpos as operações que inscrevem e reescrevem os códigos que constroem a oposição binária dos gêneros. Opondo-se à naturalidade da sexualidade, é possível analisar os elementos técnicos que são responsáveis por construí-la. Entre os elementos do complexo sistema tecnológico figuram os hormônios e os psicoativos, por exemplo.

Partindo desta perspectiva, é possível observar como o consumo da ayahuasca, no contexto do ritual do Daime opera na inserção de códigos sociais que fabricam a identidade sexual nos corpos dos participantes, através da marcada separação dos homens e mulheres nos rituais, da divisão de tarefas durante o preparo do psicoativo, da movimentação dos corpos, sentidos e finalmente, do lugar que ocupam (e como desempenham seus papéis) as pessoas LGBTQ+ nestes campos.

Munidos destes instrumentos fundamentais analisaremos agora os elementos do ritual e as tecnologias a serviço da produção de distinção, que estão circunscritas nele.

## **ENCONTRANDO COM O DAIME**

O caminho para o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Juramidã – Pará atravessa o município de Benevides-PA. Esta pequena cidade pertencente à região metropolitana de Belém abriga aproximadamente 63 mil pessoas e diversas congregações cristãs e irmandades religiosas, dentre elas três centros praticantes da doutrina do Daime todos situados no curso da Estrada do Taiassuí, rodovia situada nos limites urbanos de Benevides e divisa com a cidade de Santa Izabel. Este percurso forma uma trajetória que desde o início dos anos 2000 serve de caminho para buscadores da bebida psicoativa e do ritual concebido por Raimundo Irineu Serra.

A observação da ocupação deste trecho pelos centros ligados ao consumo do Daime levanta dois questionamentos: quais as razões de que originaram a formação de três lugares destinados à mesma prática religiosa e porque estavam situados na mesma via, distantes aproximadamente três quilômetros cada um.

Para responder estas questões foi necessário adentrar os espaços e encontrar uma forma de observação que incluísse a participação nos rituais. Durante o período de análise, em que participei ativamente dos rituais e do cotidiano das irmandades, foi perceptível



que ambas as interrogações estavam relacionadas. Foi necessário levantar informações sobre o processo de fundação do primeiro centro, para recriar a história das comunidades.

O ano era 1999, o local era o sítio “Flor das Águas”, uma área de mata verde de aproximadamente 18,6 hectares localizada em um ramal rural nos quilômetros finais da estrada do Taiassuí, Santa Izabel-PA, local que congregou as primeiras pessoas interessadas na bebida psicoativa em torno da prática ritual do Daime. O grupo consolidou a fundação do primeiro centro destinado à prática ritual desta doutrina no Pará. Após dois anos de encontros, parte dos membros se dissolveu em função de disputas internas pelo direcionamento do futuro do grupo, dando origem a mais dois locais de culto. O cerne da dissolução referiu-se à discordância sobre a orientação ritual – enquanto a direção do centro buscava uma mudança na ritualística, utilizando como referência o rito do CICLU Alto Santo, um grupo instava manter o ritual ligado ao ICEFLU<sup>9</sup>. A saída da maior parte dos membros do centro ocasiona o fechamento temporário do sítio Flor das Águas enquanto uma nova sede era erguida no sítio “Santo Antônio”, na margem da rodovia. Este mesmo grupo tornaria a se dividir, transferindo-se para uma propriedade conhecida como Pinheiral, que fica localizada nos primeiros quilômetros da mesma estrada. Nesta propriedade é que alguns dos integrantes do grupo antes reunidos no sítio Flor das Águas e Santo Antônio fundaram a atual sede do “Céu de Belém”, centro que segue até os dias atuais, a orientação ritualística instituída pelo ICEFLU.

Em 2001 o Sítio Flor das Águas reabre ao público institucionalizado como Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Juramidã – CICLUJUR – Pará, sede praticante da doutrina do Daime pautada pela instrução ritualística “*sem alterar, modificar ou modernizar nada do que foi deixado*”<sup>10</sup>.

Apesar de estes três centros praticarem uma ritualística comum nos aspectos materiais do rito, como as modalidades dos *trabalhos* ou *serviços* (concentrações e bailados), na roupagem utilizada pelos adeptos - a farda - no uso dos maracás e principalmente, a entoação dos mesmos hinos e preces, existem divergências no preparo da bebida, na quantidade de serviços no calendário, quantidade de hinos e organização institucional. As regras e códigos de conduta também variam.

No entanto, a compreensão das trajetórias tomadas pelos grupos e a simples comparação entre os aspectos materiais dos rituais, marcando-se diferenças e

---

<sup>9</sup> Conforme informado pelo dirigente do CICLUJUR-PA em depoimento disponível em ROCHA, Rodrigo C. *A experiência do Daime em Benevides-PA (1999-2017)*: Belém, UFPA. 2018, p.26-27.

<sup>10</sup> Texto referente ao Material de Memória produzido pela Jornalista Dani Franco. op. cit., .26

semelhanças, não responde à questão proposta de investigar o lugar dado à sexualidade no âmbito do ritual do Daime, sendo necessário aproximar-se dos participantes e acessar a intimidade deles.

As observações realizadas foram resultado de pesquisa de campo no espaço ritual do CICLUJUR-PA iniciada no ano de 2018, na condição de membro afiliado ao centro. Esta posição de *fardado*, adepto iniciado que acolheu a doutrina como disciplina prática religiosa e regular, me privilegiou poder adentar e ocupar o espaço como parte integrante da irmandade, oportunizando um lugar de igualdade perante os interlocutores. O resultado observado foi a provocação de conversas mais abertas e íntimas, influenciando também na compreensão obtida das respostas dos interlocutores e das investigações de questões formuladas por eles a partir dos termos, símbolos e práticas inerentes à composição do ritual, uma vez que compartilhava-se o acesso à mesma cosmologia e assim a comparação foi possível.

A opção por esta abordagem, conforme orienta Labate (2004, p.39), é produtiva para compreensão de aspectos da cosmologia do ritual e para a compreensão do que dizem os interlocutores a respeito de suas visões e percepções; em um cenário de investigação sobre os efeitos do consumo ritual de um psicoativo na identidade dos participantes, defende-se ser profícua a opção por observar “de dentro” e experimentar os resultados pessoalmente, para poder indagar às pessoas com quem pratica-se a mesma ritualística, compartilhando símbolos comuns e também as interpretações.

## **RITUAL E SEXUALIDADE**

Para uma compreensão das reuniões de consumo ritual do Daime, uma exposição sucinta é necessária. As cerimônias são chamadas de Serviços e dividem-se em dois tipos: Concentração e Bailado. Os membros vestem-se adequadamente para participar, sendo as vestes - denominadas fardas - masculinas diferentes das femininas. Observemos, portanto, as roupas e o rito para delinear as questões que propusemos.

A farda azul é composta de camisa manga longa branca, calça azul, gravata preta, cinto, sapato social preto e uma insígnia no peito direito da camisa em formato de estrela de seis pontas desenhada com uma águia em cima da lua nova; para as mulheres blusa branca com a sigla “CRF” no bolso direito, saia comprida azul peregueada, gravata borboleta azul, sapato branco.

O fardamento branco, utilizado nos bailados, para os homens é um paletó branco, calça comprida branca com duas listras verdes paralelas nas laterais de cada perna, gravata preta, a insígnia em formato estelar de seis pontas e o sapato preto; para as mulheres, a farda branca é um vestido branco de mangas e saia compridas, um colete verde feito de fitas verdes que formam um “Y” no dorso, um saiote verde de tecido pregueado por cima da saia branca e sapato branco. Na parte superior da farda feminina, têm-se fitas coloridas presas ao ombro esquerdo, chamadas de alegrias, a estrela de seis pontas presa ao lado direito do peito e ao lado esquerdo, um broche em forma de roseta é utilizado para distinguir as senhoras das jovens, estas utilizam uma palma. Na cabeça, uma coroa trabalhada em arame e tecido ornada com lantejoulas. Nas mãos de homens e mulheres, o maracá, obrigatório para a farda branca e na farda azul somente quando o ritual for de bailado.

A descrição das fardas dos participantes dos rituais permite problematizar a necessidade de separar e vestir os corpos de acordo com uma matriz de inteligibilidade clara e definida (BUTLER, 1991), disciplinar e reinscrever o código de gênero/identidade sexual. Devidamente uniformizados, os participantes adentram o ritual em carne e consciência tomados pela *força* do psicoativo e embalados pela liturgia da doutrina a fim de aprender, de encontrar seus respectivos lugares e propósitos.

No CICLUJUR-PA, os papéis sexuais ou papéis de gênero não estão relacionados com a identidade sexual, mas estão sim relacionados ao sexo biológico das pessoas, configurando-se uma espécie de papel sexual ritual – o papel social exercido pela pessoa homossexual durante o rito do Daime obedece à matriz de inteligibilidade disponível no sistema sexo/gênero; os homens performando o código masculino e as mulheres, o feminino.

Durante os serviços bailados, os participantes ingerem o Daime e se perfilam em fileiras formando um perímetro retangular ao redor de uma mesa de centro. Os homens ficam ao lado direito e as mulheres em oposição, ao lado esquerdo, de maneira que fiquem posicionados de frente para cantar os hinos do Daime. O bailado destes cânticos obedece a três ritmos: a marcha, a valsa e a mazurca. Todos os ritmos são marcados através das batidas do maracá, que disciplinam os passos de todos os membros, de acordo com o ritmo a ser executado. Um detalhe a ser observado é o fato de que enquanto a bebida psicoativa está servida, não é permitido aos homens adentrarem o espaço das mulheres, tampouco o contrário.

Esta última informação desdobra na observação de uma peculiaridade que interessa desenvolver: é pouco frequente ouvir e perceber esclarecimentos explícitos que deslindem os fundamentos para a separação dos participantes por sexo dentro do espaço ritual. As explanações não são verbalmente proferidas ou ensinadas, portanto sugere uma possibilidade de busca pela resposta no próprio ritual. Assim, comungar da ideia de que o Daime é por si um psicoativo que ensina através da ingestão e prática ritual<sup>11</sup>, motiva a pesquisa *dele e através dele*, uma vez que os interlocutores não fornecem respostas claras e definidas baseadas em preceitos taxativos, mas sim formulados no interior da experiência “pedagógica” do Daime.

Continuemos, portanto, a observação participante das liturgias de concentração, que ocorrem impreterivelmente nos dias 15 e 30 de cada mês do ano e são caracterizadas pelo momento de introspecção. Na ocasião, os membros participantes ingerem o Daime e sentam-se em profundo silêncio por uma hora e meia. Ao final do período de silêncio, somente as mulheres levantam-se e iniciam a entoação dos últimos quatorze hinos do fundador da Doutrina.

Novamente, não é clara a razão de obstar o destaque das mulheres durante o *momentum finale* do serviço de concentração; conta-nos Paulo Moreira e Edward McRae (2011) que este teria sido um pedido de Raimundo Irineu Serra à esposa Dona Peregrina Gomes que distinguisse dez cantoras para levantarem-se e encabeçarem a cantoria dos “hinos novos”, que é como ficou conhecido este conjunto de preceitos. Entretanto, não é costumeiro ouvir esta explanação para justificar todas as participantes levantarem-se enquanto os homens ficam sentados e considerando-se o falecimento do fundador, não é possível interrogar-lhe de outra forma que não através do *astral*<sup>12</sup>.

Outro ritual de evidente distinção de tarefas entre homens e mulheres é o do processo de preparo da bebida, denominado feitio. O feitio do Daime é uma das ocasiões mais importantes do calendário de serviços oficiais da Doutrina e caracteriza-se pela confecção da bebida pelos próprios membros do Centro. A data marcada obedece ao calendário lunar, sendo o rito todo executado, preferencialmente durante a lua nova. Primeiramente os membros são separados entre mulheres e homens; a equipe responsável pela coleta do cipó Jagube (*banisteriopsis caapi*) é composta pelos homens – desde a pesquisa da disponibilidade do cipó na mata até a extração do mesmo. O corte é feito com

---

<sup>11</sup> A dimensão pedagógica é estudada é melhor apresentada por Albuquerque (2005).

<sup>12</sup> Nome utilizado para referir-se ao plano espiritual onde se dá o contato com ensinamentos, entidades e revelações de natureza mística e espiritual.

facões de aço e o cipó em seguida é puxado para se desentrelaçar das árvores. Depois ele é levado para o local específico do preparo da bebida, chamado de casa de feitio, local em que os membros se ocupam de limpar o vegetal, raspando o excesso de sujeira, fungos e musgos presentes na casca deste. Este processo se constitui a preparação para o ato de maceração que antecede o cozimento. A maceração também é conhecida como bateção, consistindo em um ritual em que os homens, munidos de marretas de madeira, aplicam sucessivos golpes em ritmo cadenciado sobre o cipó até o ponto de torná-lo fibroso suficiente para ser levado à panela, onde será cozido junto com as folhas e água.

A bateção é uma cerimônia que exige dos homens força braçal, técnica e ritmo. Empunha-se a marreta pesada a uma altura acima da testa e deixa-a descer, aproveitando-se do peso da gravidade, mira-se a batida na extremidade do tronco para desagregar as fibras lenhosas do cipó e repete o mesmo processo em questão de segundos, tudo em um compasso coadunado, até alcançar-se o objetivo de esbagaçar o vegetal para em seguida, recomeçar o processo com outro pedaço do Jagube. Doze homens enfileirados em uma disciplina ordenada por baques surdos e as vezes estridentes (quando a marretada falha o cipó e acerta o cepo que serve de suporte) cadenciam o ritmo do trabalho árduo. Decerto, observa-se que o ritual molda o corpo: braço e torso em movimento constante, mente concentrada na execução da austera tarefa de produzir o psicoativo que alimenta o organismo na construção de um corpo saudável e um espírito aprimorado.

Paralelamente ao labor da casa de feitio, as mulheres se ocupam da conservação e limpeza das folhas, também chamadas de Rainha, que são coletadas do próprio pé do arbusto *Psychotria viridis*. Imergindo-as em tonéis cheio de água, são lavadas e em seguida levadas à casa de feitio, onde serão devidamente alocadas nas panelas que irão ao fogo.

Quando cipó e folha estão disponíveis ao feitor, o material é disposto dentro da panela da seguinte forma: inicia-se com uma camada de cipó, intercalada com uma camada de folha e finaliza-se com uma de cipó. Após a disposição do material na panela, esta é preenchida com água até o limite do cipó. A água utilizada para este processo é coletada em nascentes naturais no próprio terreno do Centro, em Benevides-PA. Ato seguido, a panela é levada à fornalha por tempo determinado pelo feitor, pessoa responsável pelo ponto de cozimento do Daime. Dado o ponto, a panela é retirada do fogo e o líquido sagrado é escoado sob exclamações de “Viva o Daime” e estouro de fogos. Ao final do processo, o Daime é disposto em garrafas de vidro, lacrado e levado ao local onde fica armazenado para uso posterior durante os serviços na sede do Centro.

Neste exame dos rituais de consumo e preparo do Daime, observa-se que a separação dos corpos de acordo com o sexo biológico tem efeitos práticos de definição de tarefas. No entanto, a finalidade de tal distinção deve ser objeto de interrogação: a separação entre os corpos de homens e mulheres reflete a materialização de uma operação tecnológica que inscreve os códigos que se naturalizam nos corpos dos praticantes?

Até o presente momento, observamos como o ritual funciona em um sentido amplo, organizando o trabalho e produzindo efeitos disciplinadores em todos e todas. Diante desta observação, podemos afirmar a influência destes efeitos na produção de distinção os gêneros. No entanto, não percebemos nenhum efeito na sexualidade, levando-nos a propor uma diferença clara entre o papel sexual biológico dentro do rito e o sexual, fora deste contexto. Interessa-nos, no entanto, observar os efeitos destas desta disciplina corporal e espiritual na construção e percepção da identidade sexual e de gênero.

## **INFLUÊNCIA NA IDENTIDADE SEXUAL**

Tomaremos como ponto de partida as conclusões do estudo da psicóloga canadense Clancy Cavnar (2018) que aponta a relação dos efeitos da ayahuasca na construção da identidade sexual de pessoas LGBTQ+ em diversos contextos de uso ritual da *ayahuasca* na América do Norte. A partir de entrevistas com vinte e seis consumidores, oito destes ligados ao daime na vertente do ICEFLU o estudo aborda questões centrais sobre a temática da sexualidade. Entre as perguntas dirigidas aos interlocutores, estão “em quais momentos a questão da sexualidade se tornou saliente durante um ritual da ayahuasca”, “sobre sentimentos de pertencimento ou isolamento do grupo” e “crenças pessoais acerca de mudanças futuras na demanda por aceitação das minorias sexuais”<sup>13</sup>. Os efeitos decorrentes do consumo da ayahuasca em relação à identidade de gênero reportados dentre os interlocutores, foram a reafirmação do “eu”, percepção de inclusão, crença na descendência divina, sentido de direcionamento de uma missão a ser executada na terra, e melhor percepção da conexão com a humanidade, antes inexistente devido à marginalização da sociedade por serem *gay*<sup>14</sup>. Em alguns relatos, os consumidores experimentam uma descentralização da questão sexual como um problema de vida ou

---

<sup>13</sup> (CAVNAR, 2018, p.121).

<sup>14</sup> (Op. cit, p.123).

morte, e isto permite uma maior integração com outros aspectos pessoais e com o ambiente exterior.

Estas questões e conclusões serão norteadores da aproximação com os interlocutores no ambiente do CICLUJUR-PA, pautando-se na observação participante e no diálogo com cinco membros identificados como homossexuais: três homens e duas mulheres, todos fardados e assíduos há pelo menos três anos.

A observação participante possibilita uma aproximação mais profunda sobre valores morais e culturais, compreensão dos tabus, experiências pessoais de autovalorização ou conflitos envolvendo a sexualidade e a relação do comportamento dos interlocutores com a ordenação e regramento existentes no local de consumo ritual.

A relação do grupo com os membros homossexuais consiste em fator fundamental para o resultado considerado positivo na inclusão destes no ritual. Dentre os interlocutores desta pesquisa, um homem *gay* que ocupa lugar de liderança no *batalhão*<sup>15</sup> masculino sendo responsável por *puxar*<sup>16</sup> hinos e ocasionalmente coordenar os rituais de *bateção* durante o feitiço é uma pessoa de referência tanto para homens quanto para mulheres. Ocupar uma posição de destaque enquanto homossexual implica em maior inclusão, respeito e interação do grupo.

Indagar sobre sexualidade no contexto religioso do uso do Daime no espaço do CICLUJUR-PA não é exatamente uma tarefa interdita. A abstinência sexual durante três dias antes e três dias após o ritual, por exemplo, é matéria de um dos preceitos deixados pelo fundador da doutrina, no entanto, não se observa o assunto como banido: em certas ocasiões, é lembrado pelo dirigente com fins de garantir que a ordem exigida no centro seja cumprida e que os membros gozem dos benefícios de executarem a disciplina ensinada. Portanto, questionar como os interlocutores homossexuais relacionavam a sexualidade a partir do tabu sexual orientado pela dieta foi um ponto de partida profícuo.

Não se trata aqui de questionar o cumprimento ou não de uma prática que compete exclusivamente aos membros, mas de uma possibilidade argumentativa de análise da relação entre o consumo do psicoativo, a participação no ritual e os efeitos na construção da identidade e gênero e sexual. Ao que é possível concluir por intermédio das interlocuções, o cumprimento da dieta de relações sexuais é fundamental para o bom andamento de um *trabalho*, evitando-se que sejam produzidas visões carregadas de

---

<sup>15</sup> Termo utilizado para designar as filas durante os rituais de bailados.

<sup>16</sup> Na linguagem do ritual, significa começar o hino que será cantado pelo grupo. É uma função que exige conhecimento musical e firmeza para direcionar o canto do conjunto.

imagens, desconforto, referências e sensações negativas ligadas ao intercuro sexual, que no entendimento dos membros configura-se como uma prática antagonista do que é esperado como resultado de um ritual. Paralelamente, o cumprimento da abstinência sexual também configurava tabu dentre os iniciados nos cultos de possessão afro-brasileiros estudados por Peter Fry<sup>17</sup>.

Compreensão análoga também foi encontrada na interrogação de Cavnar, que constatou mudança de hábitos sexuais entre os entrevistados, tendo estes transitado de práticas antes desaprovadas até pelos próprios praticantes (sexo-sujo) para práticas saudáveis, ajuda para “sair do armário” - assumir-se homossexual - e cura de traumas decorrentes de abusos sexuais. Em geral, participantes do CICLUJUR-PA relataram uma mudança de percepção a respeito do sexo e das práticas como fator positivo do consumo ritual do psicoativo, percepção encontrada em alguns dos interlocutores do CICLUJUR-PA.

Diante dos resultados, propõe-se preencher espaços que somente a coleta de dados *in loco* permite: a relação da identidade sexual construída com os valores morais e religiosos praticados no CICLUJUR-PA. Ainda inicial, os resultados preliminares apontam para uma compatibilidade com o que observa Clancy Cavnar: Existe entre os interlocutores uma tendência à adoção de compreensão de dogmas e preceitos cristãos de caráter inclusivo, desprezando os valores condenatórios da sexualidade, muito presentes em religiões cristãs protestantes.

Também é importante destacar o papel da direção no acolhimento de pessoas homossexuais. Em diversas oportunidades, o dirigente do centro CICLUJUR-PA comunicou seu posicionamento a respeito da recepção de homossexuais ser a mesma aplicada aos heterossexuais. Em uma ocasião, comunicou-me que o mais importante é o sentimento da pessoa em relação à própria sexualidade: se a pessoa está bem, está *ajustada* à sua orientação sexual e à identidade sexual e de gênero, o lugar que ela ocupa é aquele ao qual ela está conformada. O caso oposto, quando ocorre conflito da pessoa com a sexualidade, é caso patológico, nas palavras do dirigente. É nestas situações que o Daime operará e ajudará na harmonização do corpo com o gênero e a sexualidade.

---

<sup>17</sup> “As únicas restrições que o culto impõe sobre a sexualidade são as atividades sexuais antes e depois dos rituais e não o tipo de atividade sexual, nem o sexo das pessoas envolvidas. Imediatamente depois do ato sexual, e por um período variável de 24 horas até três dias, dependendo da casa de culto, os parceiros estão impuros, com o "corpo sujo" FRY (1982, p.70).



Este é mais um dado importante na produção de um lugar de acolhimento dos homossexuais dentro de um ritual que claramente distingue homens de mulheres. O modo como pessoas homossexuais são incluídas e aceitas na comunidade reflete na experiência pessoal da pessoa com o psicoativo.

Neste ponto, o CILUJUR-PA possui uma particularidade: um lugar de destaque no ritual é ocupado por um homossexual. Um homem gay é responsável por *puxar*<sup>18</sup> os hinos e o bailado do batalhão masculino. Este lugar de importância foi conquistado através da disciplina ritual, do envolvimento pessoal com o Daime na aplicação dos ensinamentos recebidos. Tais práticas em nada relacionam-se com o exercício da sexualidade. Este dado nos permite pensar que sendo a sexualidade um aspecto da intimidade, e o destaque como resultado de disciplina, a sexualidade não tem influência na proeminência do fardado. Um heterossexual teria igual destaque, se aplicasse a mesma dedicação ao Daime.

Conclui-se, muito preliminarmente que assim como em diversos outros contextos, no ritual do Daime, ser homem não está necessariamente relacionado à performance do papel heterossexual masculino.

É necessário aprofundar a busca, contextualizando os interlocutores e aliar os recursos teóricos a perguntas pertinentes para encontrar conclusões localizadas. Estas deverão ser relacionadas à resultados obtidos em outros cenários a fim de ajudar a preencher as lacunas existentes nas pesquisas realizadas até o momento sobre sexualidade e o ritual do Daime que apontem para apuração da relação dos ambientes religiosos e os valores inerentes com a construção da identidade sexual dos participantes.

---

<sup>18</sup> Como é chamado o ato de iniciar o canto dos hinos, sendo seguido em coro pelos demais participantes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. **Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global.** *Religião & Sociedade* (Impresso), v. 34, p. 11-35, 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CAVNAR, Clancy. **Ayahuasca's influence on gay identity.** In: LABATE, B; CAVNAR, C. *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation.* New York, Routledge, 2018.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FRY, Peter & MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade.** São Paulo, Editora Brasiliense, 1991.

FRY, Peter. **Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros.** In: *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira.* Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1982. p.54-86.

GOULART, Sandra Lucia. **Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da Ayahuasca,** Campinas, UNICAMP, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2004.

LANDES, Ruth. **Matriarcado cultural e homossexualidade masculina.** In: *A cidade das mulheres.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p. 283-296.

McRAE, Edward. **Guiado Pela Lua. Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1992

MOREIRA, Paulo & MacRAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros.** Salvador: EDUFBA, 2011.

MOURA, Júlia. **Identidades no Santo Daime: caminhos da tradição e da inovação** in *Revista Estudos Amazônicos*, vol. X, nº 1. 2014, pp. 61-85.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrassexual.** Políticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014.

RIBEIRO, René. **Personalidade e ajustamento psicosexual dos fiéis dos cultos afrobrasileiros.** In: *Antropologia da religião e outros estudos.* Recife: Editora Massangana, 1982. p. 207-218.

ROCHA, Rodrigo C. **A experiência do Daime em Benevides-PA (1999-2017):** Belém, UFPA. 2018

TAVARES, Rodrigo. **Genealogia do Santo Daime**, 2004. Disponível em: <[http://www.afamiliajuramidam.org/os\\_filhos\\_de\\_juramidam/genealogia.htm](http://www.afamiliajuramidam.org/os_filhos_de_juramidam/genealogia.htm)>. Acesso em 20/08/2020.