



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS DO ARAGUAIA-  
TOCANTINS  
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

ALANA PEREIRA DA SILVA

**TRANSGENERIDADE E SANTO DAIME: AS  
(IM)POSSIBILIDADES DE UMA BUSCA ESPIRITUAL *DAIMISTA***

MARABÁ-PA

2020

ALANA PEREIRA DA SILVA

**TRANSGENERIDADE E SANTO DAIME: AS  
(IM)POSSIBILIDADES DE UMA BUSCA ESPIRITUAL *DAIMISTA***

Trabalho de Conclusão de Curso submetido à Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará como requisito básico para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais sob orientação da Profª Drª Gisela Macambira Vilacorta e co-orientação do Me. Marcos Antonio Silva dos Santos.

MARABÁ-PA

2020

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**  
**Biblioteca Setorial Josineide da Silva Tavares**

---

Silva, Alana Pereira da

Transgeneridade e Santo Daime: as (im)possibilidades de uma busca espiritual daimista / Alana Pereira da Silva ; orientador (a), Gisela Macambira Vilacorta, coorientador (a), Marcos Antonio Silva dos Santos. — Marabá : [s. n.], 2020.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Campus Universitário de Marabá, Instituto de Ciências Humanas, Faculdade de Ciências Sociais do Araguaia Tocantins, Curso de Bacharelado em Ciências Sociais, Marabá, 2020.

1. Santo Daime. 2. Cultos - Brasil. 3. Identidade de gênero. 4. Alucinógenos e experiência religiosa. 5. Seitas - Brasil. 6. Pessoas transgênero - Identidade. 7. Transexualidade - Aspectos religiosos. I. Vilacorta, Gisela Macambira, orient. II. Santos, Marcos Antonio Silva dos, coorient. III. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. IV. Título.

CDD: 22. ed.: 299.8

*Em memória de Francisco Salviano (meu pai).  
Gratidão à Rainha da Floresta por este presente.*

MEMÓRIA É CURA!  
MEMÓRIA É CURA!  
MEMÓRIA É CURA!  
SABER-SE HUMANA  
SENTIR-SE VIVA!  
ENTENDER-SE EM CAMINHO...  
RESPEITO!  
VOU ETERNO AGRADECER  
JAMAIS DEVO ESQUECER  
DAS FLORES QUE VEM DE LÁ  
DO INFINITO DO ASTRAL

*(Alana Silva)*

## AGRADECIMENTOS

A experiência universitária é, sem dúvida, inesquecível na vida da (o) graduanda (o). Agradeço a todas e todos que contribuíram direta e indiretamente com todos os processos da graduação, em especial à minha mãe Rosângela Alves, meu irmão Torrada e minha amiga/irmã Raissa Ladislau.

Aos colegas e amigas da turma de Ciências Sociais 2016 pelo apoio e reciprocidade, em especial a Naara Fernanda que esteve sempre comigo. À Dainara, Natália, Jesusmar, Délcio, Luana, Roberta.

Às minhas orientadoras, Prof<sup>a</sup> Gisela Macambira Vilacorta e Ma. Marcos Antonio Silva dos Santos, amigas que aceitaram o desafio de trabalhar comigo a monografia de graduação.

Aos integrantes do NEOXAMAM - Núcleo de Estudos Xamanísticos da Amazônia pelas experiências ricas em conhecimento: Aline Veríssimo, Raíssa Ladislau, Me. Marcos Antonio, Prof<sup>a</sup> Gisela Macambira, Prof<sup>o</sup> Edimilson Sousa, Giovana Vale, Igor Vinicius, Luis Henrique, Roberta Correia, Rodrigues Silva, Regina Rosa, Tiffany Flor de Lua, Vitória Oliveira, Pedro Paulo Lima e Tainá Carneiro.

Aos meus amigos de pesquisa e vida, Samir Leandro de Sousa Oliveira e Danyll Cunha Matoso por estarmos juntos desde 2018 na jornada do autoconhecimento.

Aos integrantes das igrejas do Santo Daime em Marabá (PA) pelo acolhimento, em especial à Bruxa Soares, Camila, dona Sônia, minha madrinha de fardamento Izabel, seu Neere, seu Nilson, Luís Henrique, Bruxa Verde, Tamara, Luna, Carol Anjos, Vitória, Mariana, Giovani Velho Lobo, madrinha Kelly, Zalex, Alaninha, dona Rosa Braga, seu Vagalume do Brega, Ricardo Cunha, Ana Karla, Rafael, Ana Luisa.

À Prof<sup>a</sup> Célia Congílio minha orientadora de Iniciação Científica (2017-2019). Aos integrantes do Grupo de Estudo e Pesquisa em Mudança Social no Sudeste Paraense (GPEMSP), Prof<sup>a</sup> Edma Moreira, Ma. Jéssica, Ma. Érica, Prof<sup>o</sup> Cristiano Bento pelo apoio acadêmico durante a pesquisa do projeto Memórias. Ao Prof<sup>o</sup> Henri Acelrad, coordenador geral deste projeto. À CAPES e CnPQ pelo financiamento da pesquisa. A experiência de trabalho neste projeto foi de extrema significância para minha caminhada na graduação.

## RESUMO

Os estudos e pesquisas no campo dos usos rituais de psicoativos abrangem as questões indígenas, os debates sobre “drogas”, as construções culturais e rituais em contexto colonial, os xamanismos, os novos xamanismos e a quebra de paradigmas do dualismo da ciência ocidental (natureza/cultura; corpo/mente, etc.). O contexto da formação do Santo Daime é um dos exemplos, visto que o maranhense Raimundo Irineu Serra (que também é considerado um xamã) inclui na formatação da doutrina *daimista* diversos seguimentos espirituais advindos do esoterismo, umbanda, tambor de mina, xamanismo indígena e do catolicismo popular. A história do contato do conhecido Mestre Irineu é de uma complexidade histórica, social, cultural, política e econômica, visto que não se trata apenas de uma doutrina cristã ou um conjunto de princípios cristãos. Não estou trabalhando com uma doutrina estática (nenhuma cultura é). De todos os objetivos gerais elencados, a categoria de gênero se torna o foco da análise deste texto. Muito se comenta sobre as divisões dos *batalhões* correspondentes ao gênero das pessoas durante os *trabalhos* nas Igrejas do Santo Daime, marcadas principalmente pela vestimenta obrigatória para participar dos rituais: saia longa para mulheres (à esquerda) e calça para homens (à direita). De todas as ramificações da categoria do gênero (mulher, feminino, masculinidades, homem) que observo como necessárias a serem abordadas, refletir sobre as (im) possibilidades de pessoas transgêneras buscarem o exercício da espiritualidade *daimista* se torna a problemática deste trabalho. Pretendi apresentar o campo ayahuasqueiro marabaense, explicar os processos da pesquisa e as tomadas de decisão teórico metodológico necessários em um campo complexo. Para isso, desenvolvi uma etnografia dos trabalhos centrais na doutrina (concentração e feitio) para ampliar a compreensão em torno da problemática. Utilizo também o desenho etnográfico registrado em diário gráfico para facilitar a compreensão de aspectos da cosmologia daimista e de outras situações que aparecem em campo.

**PALAVRAS CHAVES:** transgeneridade; identidades; Santo Daime.

## **ABSTRACT**

The context of the formation of Santo Daime is one of the examples, since the Maranhão's Raimundo Irineu Serra (who is also considered a shaman) includes in the formatting of the Santo Daime doctrine several spiritual followings coming from esotericism, Umbanda, Tambor de Mina, indigenous shamanism and popular Catholicism. The history of contact of the well-known Mestre Irineu is of a historical, cultural, political and economic complexity, since it is not only about a Christian doctrine or a set of Christian principles. I am not working with a static doctrine (no culture is). Of all the general objectives listed, the category of gender becomes the focus of the analysis of this text. Much is commented on the divisions of the battalions corresponding to the gender of the people during the works in the Santo Daime Churches, marked mainly by the mandatory dress to participate in the rituals: long skirt for women (on the left) and trousers for men (on the right). Of all the ramifications of the gender category (Woman, femininity, masculinities, man) that I observe as necessary to be addressed, reflecting on the (im) possibilities of transgender people to seek the exercise of daimista spiritual becomes the problematic of this work. I intended to present the field ayahuasqueiro marabaense, explain the research processes and the theoretical methodological decision making necessary in a complex field. For this, I developed an ethnography of the central works in the doctrine (concentration and shape) to broaden the understanding around the problem. I also use the ethnographic drawing recorded in a graphic diary to facilitate the understanding of aspects of daimista cosmology and other situations that appear in the field.

**KEY WORDS:** transgender; identity; Santo Daime



## LISTA DE FIGURA

Figura 1 EQUIPE 1º TRABALHO DE CAMPO. Foto: Laudimiro Silva (Torrada)-----	20
Figura 2: O LABIRINTO. Diário de campo gráfico - Disciplina "Novos Xamanismos", 2019. -----	22
Figura 3 O MENSAGEIRO. Diário de campo gráfico. Lápis de cor aquarelável, canson A4 -----	25
Figura 4 "Energia em espiral". Diário de campo gráfico. Caneta Hidrográfica preta, 2019. -----	33
Figura 5: Chacrona. Diário de campo gráfico. Frotagem com lápis, 2020. -----	37
Figura 6: "Como uma folha entre mil florestas que eu guardei". Diário de campo gráfico, 2020-----	40
Figura 7: "BATEÇÃO", Casa de feitio. Grafite 0.7 & edição da imagem no "Cymera app". Diário de campo gráfico, 2020. -----	41
Figura 8: "SER!". Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2021. -----	48
Figura 9: As Borboletas de Naara. Registro diário gráfico: Naara Fernanda, 2020. -----	59
Figura 10: BA GUN ÇA. Registro diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	59
Figura 11: Pandemia da covid e os reencontros com o desenho. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	60
Figura 12: "É LINDO O DAIME". Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	60
Figura 13: Poema visual. Poema: Priscila Lima, s/d. -----	61
Figura 14: Limpeza. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	61
Figura 15: minha mestra. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	62
Figura 16: INSTRUÇÃO. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	62
Figura 17: meu Mestre. Registro em diário gráfico, 2020. -----	63
Figura 18: ESÚ. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	63
Figura 19: só corpo-matéria. Registro em diário gráfico: Samir Leandro, 2020.-----	64
Figura 20: Corpo-matéria "3x4". Registro: Barbara Silva, 2020.-----	64
Figura 21: inexistência de corpo-matéria "no astral". Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.-----	64
Figura 22: Alecrim pontilhado. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.-----	65
Figura 23: Espada de mamãe. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	65
Figura 24: Florescer. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	66
Figura 25: manjerição. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	66
Figura 26: "PITO". Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020. -----	66

## LISTA DE SIGLA

ANTRA – Associação de Travestis e Transexuais

CEFLURIS - Centro Eclético da Luz Fluente Universal Raimundo Irineu Serra

CICLU - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal

ICEFLU - Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo

GPEMSSP – Grupo de Estudo e Pesquisa em Mudança Social no Sudeste Paraense

JOINPP - Jornada Internacional de Políticas Públicas

NEOXAMAM – Núcleo de Estudos Xamanísticos da Amazônia

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UNIFESSPA – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

## GLOSSÁRIO

**Aquendar:** o ato de esconder algo.

**Binder:** faixa elástica utilizada para diminuir o volume dos seios.

**Boyceta:** um homem com vagina.

**Daime:** chá que possui substância que Altera a Consciência

**Daimista:** autoidentificação das (es/os) adeptas da religião

**Fardadas (es/os):** sujeito iniciado na religião

**Feitio:** trabalho de feitura do chá

**Intrusos:** volume das glândulas mamárias.

**Neca:** genitália pênis

**Pajubá:** dialeto utilizado pela população LGBT+.

**Pump:** Objeto que estimula o clitóris

**Trabalho:** ritualística em que se faz a ingestão do chá

## SUMÁRIO

(DES) CAMINHOS E (DES) ENCONTROS DA PESQUISA.....	10
CAPÍTULO I: NA TRILHA ANTROPOLÓGICA DOS PSICOATIVOS.....	16
1.1 Aprendendo a me <i>levar a sério</i> e “sobre levar os outros a sério”: descobertas epistemológicas em curso .....	19
1.2 Trilhando o campo <i>daimista</i> em Marabá (PA) .....	28
CAPÍTULO II: “ESTE É O SALÃO DOURADO”: A RELIGIÃO SANTO DAIME EM MARABÁ EM CONTEXTO DA PANDEMIA DA COVID-19 .....	29
2.1 O Santo Daime em Marabá (PA): duas vertentes.....	34
2.2 O <i>Feitio</i> do Santo Daime.....	37
CAPÍTULO III: (IM) POSSIBILIDADES DA ESPIRITUALIDADE E TRANSGENERIDADE NO SANTO DAIME .....	43
3.1 Sobre <i>lugar de fala</i> , representatividade e autoridade etnográfica .....	44
3.2 “A energia não tem gênero”: sobre essências e tabus.....	48
CAPÍTULO IV: NARRATIVAS IMAGÉTICAS: EXPERIÊNCIAS DE DIÁRIO GRÁFICO, MEMÓRIA E DESENHO ETNOGRÁFICO.....	58
CONSIDERANDO AS REFLEXÕES EM CURSO.....	67
REFERÊNCIAS.....	68

## **(DES) CAMINHOS E (DES) ENCONTROS DA PESQUISA**

Os estudos e pesquisas no campo dos usos rituais de psicoativos abrangem as questões indígenas, os debates sobre “drogas”, as construções culturais e rituais em contexto colonial, os xamanismos, os novos xamanismos e a quebra de paradigmas do dualismo da ciência ocidental (natureza/cultura; corpo/mente, etc.).

Os novos xamanismos ou xamanismo urbano é uma vertente espiritual contemporânea que atribui às suas práticas rituais elementos de diversas culturas. O contexto da formação do Santo Daime é um dos exemplos, visto que o maranhense Raimundo Irineu Serra (que também é considerado um xamã) inclui na formatação da doutrina *daimista* diversos seguimentos espirituais advindos do esoterismo, umbanda, tambor de mina, xamanismo indígena e do catolicismo popular. Sabe-se que para um indígena se tornar xamã de uma aldeia deve percorrer uma série de preceitos e restrições sexuais e alimentares. Este processo se assemelha ao de Irineu que passa por um período de distanciamento social, de dietas sexuais e alimentares como um preparo para o processo de fundação da doutrina *daimista*, que, segundo relatos, fora guiado por uma entidade feminina, a Rainha da Floresta e/ou Nossa Senhora da Conceição.<sup>1</sup>

A história do contato do conhecido Mestre Irineu é de uma complexidade histórica, social, cultural, política e econômica, visto que não se trata apenas de uma doutrina cristã ou um conjunto de princípios cristãos. Esta possui elementos da cultura indígena, africana e oriental, sendo caracterizada como uma religião sincrética. Por este motivo, tanto o Santo Daime quanto os demais seguimentos espirituais que tem como sacramento sagrado a ayahuasca (União do Vegetal, Barquinha, Umbandaime e outros centros ayahuasqueiros e neoayahuasqueiros) sentem o reflexo da estigmatização do chá, considerado como droga. Raimundo Irineu, por exemplo, foi perseguido durante anos por policiais do Brasil e Peru alvo do preconceito racial e da perseguição ao curandeirismo. As pesquisas científicas se fazem importantes nesse sentido de garantir a liberdade religiosa e espiritual.

A ayahuasca, (do quínchua) significa “cipó das almas”, como um movimento de “voltar para dentro de si”. As substâncias químicas presentes na infusão da *Banisteriopsis caapi*, conhecido também como Jagube, mariri ou cipó e a folha *Psychotria viridis*,

---

<sup>1</sup> No Brasil, cada Orixá foi associado a um santo do catolicismo, sendo Oxum o sincretismo de N<sup>a</sup>Sr<sup>a</sup> da Conceição.

conhecida popularmente como chacrona ou Rainha, são consideradas por mim como uma tecnologia da floresta de uso milenar que deve ser respeitada e sempre que possível relembrar as suas origens para não cair nas armadilhas colonialistas da comercialização.

Como dito anteriormente, o campo ayahuasqueiro é complexo assim como o estudo da religião brasileira Santo Daime, visto que esta possui elementos importantes a serem estudados. Não estou trabalhando com uma doutrina estática (nenhuma cultura é). Com a expansão do Santo Daime, após a *passagem* (falecimento, desencarne) do Mestre fundador da doutrina, ocorreram algumas divergências no Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) Alto Santo, primeira igreja *daimista*. Sebastião Mota, conhecido popularmente como Padrinho Sebastião, funda uma nova linha espiritual do Santo Daime. Atualmente, a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU), antigo Centro Eclético da Luz Fluente Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), esta é a vertente espiritual que contém mais adeptos.

As religiões ayahuasqueiras estão continuamente sendo reconfiguradas e adaptadas para cada contexto em que é trabalhada, seja localizada nos centros das cidades ou afastadas do centro das cidades, próximos das matas e/ou nas áreas rurais dos municípios.

Minha intenção neste trabalho é apresentar os (des) caminhos epistemológicos, questões éticas, e (des) encontros teóricos e metodológicos que fizeram desta pesquisa um desafio do início ao fim. Conheci o Santo Daime em 2016, através da disciplina Teorias Antropológicas. Durante 2016 e 2019 continuei frequentando as igrejas por questões de afinidade com o grupo. Em 2019 retomo as pesquisas do campo ayahuasqueiro na disciplina optativa “Novos Xamanismos - Religião e Sociedade” e começo a construir o projeto de pesquisa para a monografia. Inicialmente eu pretendia desenvolver um estudo a cerca do tema da cura com a ayahuasca, isto porque eu tinha picos depressivos e crises de ansiedade que começaram a cessar quando retorno ao campo ayahuasqueiro, espaço em que sinto um sentimento de acolhida. No final de 2020, *recebo a instrução* (do *astral*) de me tornar adepta do Santo Daime e inicio o processo de *fardamento*, trabalho celebrativo em que me tornaria “nativa”.

A cada leitura eu ficava mais indecisa de qual caminho (temática) seguir (problematizar). Pensei em problematizar o debate da patrimonialização da ayahuasca para as igrejas do Santo Daime e desenvolver uma reflexão sobre as (im) possibilidades

da descolonização do pensamento acerca das comunidades e religiões ayahuasqueiras. A escolha desta delimitação temática se deu a partir de situações em que os dois interlocutores da pesquisa foram constrangidos a respeito de suas identidades de gênero em igrejas do Santo Daime em Marabá (PA). Constrangimentos estes presenciados por mim dentro das igrejas e relatados pelos interlocutores.

Desse modo, questiono como as experiências de dois homens transgêneros que frequentam os trabalhos *daimistas* nas igrejas de Marabá podem contribuir para as análises da intersecção do gênero e religião. Quais fatores (im) possibilitam a permanência desses homens? Qual a noção e/ou concepção de gênero na cosmologia daimista? Como seria possível problematizar as masculinidades no Santo Daime?

Acredito ser rica a contribuição do pesquisador que explica os percalços que perpassam seus estudos e trabalhos, por isto relato que não foi uma tarefa fácil de ser realizada que me exigiu cautela, disciplina, responsabilidade e tomadas de decisões. De certa forma o tema da cura, da defesa da floresta, da valorização dos conhecimentos dos povos da floresta aparece no trabalho para a pessoa que ler o texto ter a dimensão de que falar de ayahuasca é questionar a “humanidade”.

Fruto da imersão etnográfica nômade, ou seja, em mais de um centro *daimista*, o trabalho foi pensado para somar com a literatura daimista e com a investigação antropológica no campo das religiões ayahuasqueiras. Procurei elaborar um problema de pesquisa imbuído de estranhamentos e resultados que pouco se discute, sobretudo nas pesquisas que abordam o Santo Daime com uma cultura ayahuasqueira.

De todos os objetivos gerais elencados, a categoria de gênero se torna o foco da análise deste texto. Das leituras sobre as religiões ayahuasqueiras que realizei, percebo que está começando um movimento de pesquisadoras e pesquisadores ayahuasqueiros adeptos ou não da religião que tratam de temas como o racismo, cultura patriarcal, diversidade. Neste momento de constantes resistências em todos os âmbitos da sociedade, faz-se urgente debates como estes nas pesquisas antropológicas e nas igrejas.

Penso que desde as eleições presidenciais do ano de 2018, o debate sobre uma “ideologia de gênero” tem gerado conflitos sociais no que diz respeito ao respeito e liberdade cidadã. As religiões católicas, protestantes e aquelas cujo sincretismo insere práticas, dogmas e tabus do catolicismo popular e do evangelismo vêm sendo

questionadas por muitos pesquisadores de várias áreas do conhecimento, sobretudo no que diz respeito à instituição religiosa: igreja.

Muito se comenta sobre as divisões dos *batalhões* correspondentes ao gênero das pessoas durante os *trabalhos* nas Igrejas do Santo Daime, marcadas principalmente pela vestimenta obrigatória para participar dos rituais: saia longa para mulheres (à esquerda) e calça para homens (à direita). Tive acesso a alguns artigos, textos em blogs e teses de doutorado que desenvolvem estudos sobre gênero nesta religião (BENEDITO,2020 & PLATERO,2019), mas não encontrei um que interpretasse as experiências de pessoas transgêneras, que são pessoas que não se identificam com o gênero que lhe foram designados ao nascer, na mesma. De todas as ramificações da categoria do gênero como mulher, feminino, masculinidades, homem que observo como necessárias a serem abordadas, refletir sobre as (im) possibilidades de pessoas transgêneras buscarem o exercício da espiritualidade *daimista* se torna a problemática deste trabalho.

Para desenvolver estas e demais questões, o trabalho se sustenta no tripé metodológico: trabalho de campo, entrevistas semi estruturada (gravadas e informais) e registro em diário de campo antropológico e diário gráfico. Utilizo a ferramenta descritiva da etnografia, pois compreendo-a como um não-método, mas um fim em si mesmo (PEIRANO, 2014; INGOLD,2015). Penso o trabalho de campo como um processo não linear, ou seja, não tem início, meio ou fim, sobretudo no campo dos psicoativos, pois é necessário dias de preparo para participar dos trabalhos e os efeitos e reflexões após os trabalhos com a bebida psicoativa sacramental perduram dias após os rituais. Para facilitar a compreensão da cosmologia do grupo no que diz respeito às explicações míticas/místicas de suas crenças e dos modos de ver, estar e conhecer o mundo, realizo o manuseio um diário de campo gráfico, também como ferramenta de pesquisa, para fazer o registro das minhas experiências em campo a partir de desenhos por observação e da memória fotográfica.

Em resumo, como objetivos específicos (que foram adaptados, construídos e reconstruídos durante a pesquisa) tive a pretensão de apresentar o campo ayahuasqueiro marabaense, explicar os processos, reflexões e tomada de decisão teórico metodológico que concebi serem necessários em um campo complexo e polêmico a ser descrito. Pretendi também etnografar *feitios*, que são os rituais de preparo da bebida sagrada e



inserir a problematização a respeito das (im) permanências de pessoas transgêneras no Santo Daime em Marabá.

Para que este texto pudesse se tornar possível, tive que usar nomes fictícios. Esta é mais que uma simples tentativa de proteger a integridade dos meus interlocutores, é um posicionamento ético. Metodologicamente, optar por fazer uso dos pseudônimos: *João* e *Gui* não anula as vivências dos interlocutores. Dialogo com pesquisadores do campo religioso (SILVA, 2015) de que a insistência de querer identificar os interlocutores com nome civil é mais uma reprodução de um conceito de registro etnográfico a ser apresentado para “os de fora”. Não registrar os nomes civis de interlocutores trans é também uma postura ética da pesquisa, visto que muitas pessoas transgêneras passam por inúmeras burocracias no processo de retificação de seus documentos para obter um registro que consta o nome que representa suas identidades de gênero. Além do mais, segundo indicação de *João*, não identificar seus nomes é protegê-los de violências, pois o Trabalho de Conclusão de Curso é um documento público.

Além do mais, a decisão de utilizar pseudônimos de entidades, mestres, padrinhos e santos é uma tentativa de preservar a integridade das igrejas e dos adeptos<sup>2</sup>. Assim, utilizo como demarcador espacial generalizante *igrejas de Marabá* ou *igrejas marabaense*. Foi necessário, em alguns momentos, especificar o campo, desse modo, faço uso dos pseudônimos a *Casa do amor* (sob direção de *Sebastiãozinho*) e *Casa do saber* (direção de *Leó*) para realizar a escrita etnográfica dos *feitios* de duas vertentes do Santo Daime no município em questão.

A pandemia do novo coronavírus, no primeiro semestre de 2020, impossibilita a realização dos trabalhos de campo. Após a reabertura dos templos e centros religiosos, no segundo semestre de 2020, pude retornar ao campo e em entrevista semi estruturada e gravada, conversei com *Sebastiãozinho*, *Jurema*, *Maria* e *Soloína*, foram e são contribuições importantes para o cenário de pandemia do novo coronavírus que afeta todos os aspectos que formam ser humano (o físico, o psicológico e o espiritual). Algumas foram infectadas pelo vírus e optaram pelo tratamento natural com uso de chás, infusão e repouso. Em outros casos, com o agravamento dos sintomas, alguns *irmãos e irmãs* escolheram *trabalho de cura* com o *daime* ao invés da internação. Poucas semanas após

---

<sup>2</sup> Não obstante, as pessoas “nativas” que lerem este trabalho provavelmente conseguirão identificar as referências de quem estou falando e cenas utilizadas por mim para problematizar algumas questões pertinentes.

os *trabalhos de cura* com o Daime estas pessoas estavam cantando no salão sem sequelas (ou com poucas sequelas).

De modo geral, o texto se estrutura da seguinte maneira:

- No capítulo 1, apresento os caminhos e descaminhos metodológicos, as questões éticas da pesquisa e os desencontros teóricos que tornaram possível este trabalho no mundo dos psicoativos, sessão em que pude percorrer por labirintos da pesquisa antropológica e do fazer etnográfico, de modo a inserir questões que atravessam a subjetividade da pesquisadora e do grupo pesquisado, que também perpassam por problematizações sobre “ser afetado pelo campo” (FRAVEET-SAADA, 2015).

- No capítulo 2, apresento a etnografia dos centros daimista em Marabá (PA), fruto da imersão etnográfica nômade. Desenvolvo uma reflexão sobre os decretos oficiais a respeito das atividades essenciais em tempos de pandemia para compreender como os fiéis estão lidando com a conjuntura sanitária, política e econômica global, bem como as escatologias e concepções de cura, doença e medicina. Realizo também uma descrição de dois *feitios* em duas linhas espirituais do Santo Daime.

- No capítulo 3, apresento com mais detalhe os conflitos e resistências dos interlocutores transgêneros. Questiono a construção do ser viril em diálogo pesquisadores da área. Em diálogo com referências de escritoras e ativistas transgêneras e pesquisadoras ativistas negras reflito sobre lugar de fala, representatividade e autoridade etnográfica. Em todo o trabalho não pretendi esgotar ou solucionar quaisquer casos, mas problematizar questões de modo a dar abertura a pesquisas e diálogos futuros.

- No capítulo 4, desenvolvi uma narrativa imagética que acrescenta em detalhes visuais as reflexões abordadas no decorrer do texto. É no desenho que descrevo as observações em campo, aquelas que palavras não podem descrever. Os desenhos são mais que meros rabiscos de “pseudo-artistas”, trata-se de expressão do cotidiano. Em alguns momentos as palavras aparecem como complemento, em outros as palavras contornam os desenhos. Reuni desenhos que falam por si.

## CAPÍTULO I: NA TRILHA ANTROPOLÓGICA DOS PSICOATIVOS

Este capítulo tem como objetivo apresentar os caminhos percorridos para a realização desta pesquisa, registro minhas inquietações com a iniciação científica na graduação e os desencontros e encontros epistemológicos que me fizeram levar a sério o debate no campo dos psicoativos. Para melhor situar as pessoas que lerem este trabalho<sup>3</sup>, começo por discutir a importância de uma pesquisa engajada no mundo, de modo a *levar a sério* os sujeitos envolvidos na pesquisa, não como meros objetos de estudo, mas prestar atenção no que dizem e fazem.

Começo por questionar se “a vida pode ser criada? A vida pode ser possuída?”, de acordo com as indagações de Vandana Shiva em seu livro *Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento* (1997). A problemática que a pesquisadora indiana aponta diz respeito a forma como é construída a ciência ocidental e o respaldo que esta possui em nome da “razão”, desconsiderando e reduzindo os conhecimentos locais como mera experiência empírica sem fundamentos racionais e objetivos. Estes mesmos conhecimentos que são transformados e comercializados sob respaldo de *patentes* de empresas. Têm crescido o comércio de florais, xarope e pastas a base de ayahuasca que estão sendo comercializadas e/ou transportadas ilegalmente, visto que alguns países proíbem o uso e porte da DMT, assim como no Brasil que enquadra a cannabis como droga ilícita.

Essas formas de conhecimento (e porque não dizer ciência?) não são reconhecidas pela ciência hegemônica ocidental. Esta é trabalhada, aperfeiçoada e regatada pelos povos amazônicos a milhões de anos. Para entendermos a complexidade desses processos, reflito sobre o futuro da humanidade que vem sendo abordada nos mais diversos trabalhos acadêmicos, eventos, encontros, congressos, reuniões e projetos. A IX Jornada Internacional de Políticas Públicas (JOINPP, 2019), por exemplo, sediada na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), em São Luís, questionava tais questões com o tema: “Civilização ou barbárie? O futuro da humanidade”. A jornada reuniu pesquisadores do Brasil, dos países da América Latina, Europa e etc., abrangendo Grupos

---

<sup>3</sup> Como postura ético-metodológica resolvi não chamar *leitor* ou *leitora* as pessoas que lerem este artigo, visto que as letras que encerram as palavras mencionadas são entendidas pela língua portuguesa como relacionados à pronomes generizados ou generificados (por gênero feminino ou masculino).

de Trabalhos (GT's) que traziam suas problematizações e propostas para uma resolução à polêmica do futuro da humanidade.

Enquanto bolsista de Iniciação Científica em um projeto que denuncia os impactos contemporâneos da Usina Hidrelétrica de Tucuruí (Projeto Memórias Sociais - UHE Tucuruí, CAPES 2017-2019)<sup>4</sup>, apresentei na Jornada as problemáticas referente ao deslocamento compulsório das famílias da antiga Jacundá para a vila Arraia, às margens da PA-150, que se tornou a nova cidade de Jacundá. Abordei na pesquisa os reflexos sociopolíticos contemporâneos na conformação do município e as perdas materiais e econômicas para a subsistência da comunidade. As consequências subjetivas também foi um tema que procurei observar com atenção, pois considero importante escrever sobre os precários modos de vida causadas pelo deslocamento compulsório e o rompimento da sociabilidade ribeirinha abraçada pela floresta, rios, peixes, animais.<sup>5</sup>

Em 2017 iniciei uma trajetória de pesquisa na área das ciências políticas e sociologia, não compreendia (e pouco compreendo) as dimensões do fazer científico, mas percebia e questionava a superioridade que a ciência carrega em relação ao sujeito etnográfico. Entendia que isso era problemático, principalmente quando ia à campo e observava a relação *pesquisador - interlocutor*.

Por motivos pessoais, de saúde e de desafios ético-teórico-metodológico, mudei a temática do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), visto que já não era mais bolsista do projeto e já havia concluído o último compromisso de trabalho no projeto. Eu estava passando por uma série de consequências advindas de um processo conturbado de construção das minhas identidades, de uma escolaridade precária e de uma iniciação científica agitada por questões de saúde psicológica que justifica as dificuldades de me sentir, me ver e me perceber enquanto uma pesquisadora na área que eu estava trabalhando.

Assim, no penúltimo semestre do curso eu tinha de cursar três disciplinas optativas, das quais uma proposta me chamava atenção, não só pelo nome da disciplina:

---

<sup>4</sup> Agradeço à CAPES e CnPq pela oportunidade de bolsa, à professora Dr<sup>a</sup> Célia Regina Congílio por me escolher como bolsista e me iniciado na pesquisa sociopolítica, ao Dr<sup>o</sup> Henri Acsehrad, coordenador do Projeto Memórias Sociais – UHE Tucuruí e às membras do Grupo de Estudos e Pesquisa Em Mudanças Sociais no Sudeste Paraense (GPEMSSP) pela troca de conhecimentos metodológicos e de experiências com pesquisas nas suas áreas: Dr<sup>a</sup> Edma (FACSAT), Dr<sup>o</sup>. Cristiano Bento (PPGSA/UFPA), Me. Jéssica (PDTSA), Me. Érika (PDTSA)

<sup>5</sup>As pessoas de Jacundá que foram deslocadas praticavam a pesca, caça e a coleta de diamantes às margens do rio Tocantins, onde não existia uma estrutura de garimpo, mas a atividade desenvolvida era semelhante.

*Religião e sociedade* – “*Novos xamanismos*”, mas pela professora que se propunha ministra-la, dos colegas, amigos e companheiros de vida que também estavam matriculados na disciplina. Foram ricas trocas de experiências relacionadas às questões em que as pessoas traziam de seus cursos, de pesquisas e trabalhos de diversas áreas do conhecimento. Me chamava atenção (talvez não só a minha) que um grupo tão estigmatizado na universidade estava matriculado nesta disciplina. Matriculada, tive acesso à ementa da disciplina, eu estava bastante entusiasmada em compreender do que se trata, afinal, o xamanismo e “novos xamanismos”.

Há uma vasta produção teórica e conceitual a cerca da categoria xamanismo. Ser xamã, para Langdon (1996) indica um mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. O Xamanismo seria, para este autor, um sistema cosmológico presentes em diversas sociedades. Refletir sobre xamanismo implica falar de política, de medicina, de organização social, entre outros temas. Fernandes (2018) em diálogo com pesquisadores do campo, compara as reinvenções ayahuasqueiras nos centros urbanos e o surgimento dos grupos neo-ayahuasqueiros como novos modelos de espiritualidades, terapias e sociabilidade. Ademais, o autor afirma que não apenas pesquisadores relacionam o Santo Daime ao xamanismo (novos xamanismos) como alguns adeptos da doutrina.

Os estranhamentos (de alguns discentes matriculados) com a temática e a metodologia da disciplina demonstravam para mim como nós, graduandos, estamos condicionados à uma estrutura de ensino cartesiano, ainda que no curso de Ciências Sociais os discentes aprendem a exercitar a problematização de construções sociais, das estruturas políticas e das diversidades culturais. A proposta da disciplina não era algo fora do comum, a orientação era de que percorrêssemos localidades cotidianas para exercitar a educação da atenção (INGOLD, 2015) e auxiliar na percepção estranhamento antropológico.

A princípio, a disciplina tinha um público alvo que eram as pessoas que já tinham tido experiências com a ayahuasca, com psicoativos ou frequentado religiões afro-brasileiras, entretanto, quando chego na sala de aula me deparo com uma turma variada que, inicialmente, não me causou incômodo, a não ser quando os estigmas passam a atrapalhar a dinâmica que a disciplina propunha. Metodologicamente, a turma foi dividida a turma em grupos: o *grupo 1*, composto por pessoas que já tinham tido tais experiências, tinham a responsabilidade de realizar trabalhos de campo e registrar em diário de campo

as percepções do mesmo; o *grupo 2*, composto pelas demais pessoas, facilitavam o debate dos textos da ementa.

Para desenvolver o relatório de campo como atividade final da disciplina, eu precisava focar em algum tema de meu interesse, entre todas as questões que merecem a investigação antropológica, o tema das questões ambientais, do futuro do planeta e das relações sociais saudáveis, esteve presente na minha trilha acadêmica, sejam relacionados às críticas ao agronegócio, aos conflitos de terra, aos diálogos com atingidos por barragens e pela mineração.

A perspectiva da defesa da floresta me acompanha também nessa pesquisa na área dos estudos religiosos. Trata-se de investigar o xamanismo e novos xamanismos na região Amazônica, tais práticas que necessitam da *energia da mata* e contato com a *natureza* para a realização de seus rituais. Estes *trabalhos* possuem potencialidades de contribuir para a melhoria da vida das pessoas, da convivência entre os seres humanos, da convivência entre humanos e não humanos e a identificar como a natureza está intrinsecamente aliada e entrelaçada com as nossas necessidades.

Pensar sobre o futuro da humanidade, me leva a refletir também sobre as provocações feitas pelo líder indígena e ambientalista Ailton Krenak. Ele questiona o modelo de humanidade que pensamos ser e qual futuro queremos com este modelo baseado em superioridade de uma espécie para com o restante do universo. A especulada Era do Antropoceno é criticada pelo líder indígena que discute sobre a necessidade de *ideias para adiar o fim do mundo*. É possível imaginar e criar um novo mundo onde habita o respeito entre o que se conveniou chamar de humanidade para com os não-humanos? É urgente a começar por levar a sério as “outras” ontologias ou filosofias de vida na sua potência cosmopolítica (STENGERS, 2018).

Penso que *levar a sério* as “outras” formas de estar, conhecer e viver no mundo é compreender que existem padrões de mundo pré estabelecidos e que ao desestabilizar estes padrões de pensamento, muitas vezes imposto, a mente sofrerá uma ruptura, como se caísse num abismo (KRENAK, 2019) pois os processos coloniais em que muitas sociedades não ocidentais foram submetidas, acaba por esvaziar os sentidos culturais ou ser submetido à redução epistemológica.

### **1.1 Aprendendo a me *levar a sério* e “sobre levar os outros a sério”: descobertas epistemológicas em curso**

Considero que a minha pesquisa de campo de iniciou em 2016. A primeira experiência etnográfica no campo das substâncias Alteradoras da Consciência foi bastante conturbada por ideais advindos de um ceticismo ignorante, pois eu ignorava e desconsiderava tudo que me era estranho. O estranhamento antropológico permite problematizar situações em campo, mas com cautela para não deixar prevalecer as visões etnocêntricas das pesquisadoras e pesquisadores, pois “se você é educado para saber demais sobre as coisas, há o perigo de ver seu próprio conhecimento ao invés das coisas em si”. (Ingold, 2015).

O primeiro contato que tive com o campo ayahuasqueiro e com o Santo Daime se deu através de um trabalho de campo realizada ainda no segundo semestre do curso, como atividade avaliativa da disciplina Teorias Antropológicas II, no ano de 2016.

*Figura 1 EQUIPE 1º TRABALHO DE CAMPO. Foto: Laudimiro Silva*



Eu nunca tinha ouvido falar da ayahuasca e nem do Santo Daime e muito menos de religiões ou seguimentos espirituais que fazem uso de substâncias psicoativas. É importante salientar que o uso de substâncias psicoativas presentes em plantas e animais

são elementos culturais e espirituais de ancestrais de práticas milenares utilizadas nos dias de hoje para fins ritualísticos, terapêuticos ou recreativos. O chá em questão é o que se conveniu chamar de ayahuasca<sup>6</sup>, pois relembra as origens INCAS, como o próprio nome sugere, mas varia de termo de acordo com diferentes contextos (daime, vegetal, nixipae, huasca, entre outros).

As substâncias psicoativas são aquelas que agem principalmente no sistema nervoso onde altera na percepção, humor, comportamento e consciência. A ayahuasca é também é considerada por MacRae (1992) como uma substância enteógena, ou seja, aquilo que traz o deus para dentro de si ou um processo de encontrar com o divino que há em si. As pesquisas relacionadas ao chá culminaram nos debates realizados pelo Conselho Federal de Entorpecentes (Cofen), Conselho Nacional de Drogas (Conad), a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (Dimed) que excluíram a ayahuasca da lista de ‘drogas’, reconheceu seu uso ritual e assegurou o livre exercício dos rituais e proteção dos locais dos cultos pelo Projeto de Lei 170/20<sup>7</sup>. Vale assinalar que essas questões burocráticas de formalização, institucionalização e da patrimonialização da bebida para a religião do Santo Daime é ainda uma questão problemática em consequência de não explicitar pontos que assegure os usos rituais dos indígenas como legítimos.

MacRae e Moreira (2011) descrevem a trajetória de vida do fundador da doutrina, o conhecido Mestre Irineu, um homem negro, alto, forte, com quase dois metros de altura, filho de um casal de escravizados, se desloca de São Luís do Maranhão para as terras nortistas em uma aventura que mudou sua vida e a de seus seguidores. Ao chegar em terras Acreanas, trabalhou nos Seringais onde estabeleceu novas relações de sociabilidade e afinidade que possibilita o acesso à um povo indígena na fronteira entre Peru e Brasil que bebia um chá e tinha experiências extra corporais.

Curioso, o maranhense tenta aproximações com esse povo para poder participar do ritual com esse povo indígena. Conta a história oral registrada no livro, que Raimundo Irineu tomou a bebida e nos momentos de transe via muitas cruces, e em um outro dia, recebe a mensagem de uma mulher, alta, iluminada, que aparece sob a lua, denominada

---

<sup>6</sup> Ayahuasca é obtida através da decocção do cipó-mariri (*Banisteriopsis Caapi*) possui [alcaloides](#) capazes de evitar a [oxidação](#) da molécula de DMT, o que a tornaria inativa. e da Chacrona (*Psychotria viridis*) que possui uma substância denominada [N,N-dimetiltriptamina](#) (DMT).

<sup>7</sup> “Agência Câmara de Notícias” in: [câmara.leg.br](#)



*Clara, Rainha da Floresta e/ou Nossa Senhora da Conceição*, que orientou Raimundo Irineu a fundar a doutrina.

O Santo Daime é uma religião cantada, não existe “sermão”, palestras ou explicação dos hinos durante os trabalhos, assim como o hino 125 do Cruzeiro Universal diz, são os hinos “recebidos do astral” (pelo Mestre Irineu e Dona Persila Mota) que ensinam tudo durante os trabalhos.

“AQUI ESTOU DIZENDO  
AQUI ESTOU CANTANDO  
EU DIGO PARA TODOS  
OS HINOS ESTÃO ENSINANDO (2x)  
AQUELES QUE COMPREENDER(EM)  
QUE QUISER SEGUIR COMIGO  
TENDO FÉ E TENDO AMOR  
NÃO DEVEM ENCARAR PERIGO”

(Hino 125, Cruzeiro Universal. Mestre Irineu, Santo Daime)

Para *levar os outros a sério*, tive que *me levar a sério* no processo de investigação antropológica. Levar a sério o que eu penso, levar a sério o que eu acredito ser coerente, levar a sério minhas dúvidas, os anseios, as frustrações e os questionamentos sobre a ciência nos moldes que me foi apresentado. *Levar a sério* talvez seja o insight necessário para se trilhar o labirinto do campo dos psicoativos e das religiões que tem como bebida sacramental uma substância enteógena, pois o que está em questão não é a escolha, mas a atenção contínua para percorrer o caminho (INGOLD, 2015).

Figura 2: O LABIRINTO. Diário de campo gráfico - Disciplina "Novos Xamanismos", 2019.



A trilha antropológica neste campo é sobre estar atento, estar firme, estar preparado para “balanços”, deslizes, erros e acertos para refletir sobre como estes

aspectos teóricos, metodológicos e éticos auxiliaram nos processos de aprendizagem para *me levar a sério e a levar os outros a sério*, do meu campo de pesquisa e da vida.

“[...]  
EU BALANÇO  
EU BALANÇO  
EU BALANÇO EM TUDO ENQUANTO HÁ (2X)  
CHAMO O CIPÓ, CHAMO A FOLHA, CHAMO A ÁGUA  
PARA UNIR E VIR ME AMOSTRAR.”  
(Hino 46, Cruzeiro Universal. Mestre Irineu, Santo Daime)

Como disse anteriormente, a turma da disciplina *Religião e Sociedade – Novos Xamanismos* foi dividida e como integrante do grupo 1, abriam-se para mim um leque de oportunidades: conheci igrejas, revisei outros centros do Santo Daime em Marabá e também fui vinculada, no mesmo período, ao Núcleo de Estudos Xamanísticos na Amazônia – NEOXAMAM, certificado pela UNIFESSPA e incluído na plataforma do CNPq em 2019, tendo como atividade inicial a disciplina.

Gonçalves da Silva (2015) explica que a observação participante começa por Malinowski ao refutar a antropologia de gabinete. Com o passar dos anos a pesquisa etnográfica norte-americana assume posturas éticas no fazer antropológico como preocupações sobre as condições de coleta dos dados de campo e do envolvimento do antropólogo com os interlocutores.

A experiência etnográfica que tive nas igrejas do Santo Daime, as indagações sobre “ser afetado” pelo campo e os problemas ético-teórico-metodológicos que essa “afetação” poderia me causar, me fez questionar até que ponto deve realmente existir uma distância do pesquisador e do sujeito ou grupo pesquisado. Como disse, eu dialogo com antropólogos que refletem sobre uma antropologia engajada no mundo, de modo a não realizar estudos *sobre*, mas *com* os grupos (INGOLD, 2019) e, assim como Fravet-Saada (2005) a partir de sua imersão etnográfica com os Bocage, na França, considera a noção de afeto para apreender uma dimensão central do trabalho de campo e repensar a antropologia e a retórica do “observar participando” ou “participar observando”?

“[...] o que contava, para esses antropólogos, não era a participação, mas a observação. [...] Por que um erro empírico tão evidente, tão grande e tão compartilhado? Sem dúvida, tratava-se de uma tentativa absurda de realizar novamente a Grande Divisão entre “eles” e “nós” [...] e assim proteger o etnólogo contra qualquer contaminação pelo seu objeto.” (FRAVET-SAADA, p.156, 2005).

Algumas pesquisadoras e pesquisadores se permitem viver e “estar lá” de fato, e outros, se propõem a “fugir” com os sujeitos no campo, como fez Geertz (1978). “Fugir

com o grupo” foi um fator que insere o antropólogo no grupo, ele que antes era visto como uma “não pessoa” sendo ignorado por todos da comunidade. E foi “lá” que fui inserida no campo e iniciada na religião.

É interessante falar que comungar o daime e estar em campo é perceber que as dimensões que os Estados Alterados da Consciência alcançam impossibilitaram discorrer sobre as experiências em *palavras escritas em peles de papel* (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Estas palavras não conseguiam explicar tal profundidade e justamente por este motivo escolhi utilizar as habilidades com os desenhos por observação para facilitar a compreensão de questões apresentadas por mim, em campo, durante as *mirações*.

Sobre *mirações*, preciso citar a pesquisadora Coelho (2020) que desde sua graduação trabalha com desenhos sob os efeitos dos Estados Alterados da Consciência. *Miração* é descrita pela pesquisadora como uma vibração que modela e cria imagens, amplia sentidos e movimenta o ser e o habitar no mundo. Segundo Coelho (2020) *miração* deriva do verbo *mirar*: olhar, contemplar, mudança de foco. Como escrita criativa demonstra que a junção substancial de *contemplar* e *ação*, pôde vir a ser *mirAÇÃO*. A autora compreende por *ação* o conceito de cultura do antropólogo Ingold (2015) “como habilidades, um eterno devir de criação no contínuo movimento engajado com os outros seres não-humanos habitando o ambiente-mundo, no sentido de que as *mirações* estão profundamente vivas e em conexão com seu interior” (COELHO, p.61, 2020)

Ao refletir por meses sobre a “ser afetado” em campo, sobre se tornar “pessoa” para o grupo ou comunidade e importância das *mirações* nos processos criativos das pesquisas antropológicas, me sinto, enfim, segura em explicar que o que me deu força para mudar o tema do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) que se deu a partir das experiências de Estados Alterados de Consciência, através de uma *miração* com um beija-flor, o “mensageiro do jardim dourado” durante o Festejo de Nossa Senhora da Conceição, festa comemorativa de todos os centros daimista, no dia 07 de dezembro.

Em dias de festejo é realizado os trabalhos de bailado, são dois tipos de passos ritmados a partir dos hinos: marcha (basicamente dois passos para um lado e dois passos para o outro) e valsa (movimenta-se apenas o corpo e o pé para a esquerda e direita) sempre começando pelo lado esquerdo, pelo menos nas igrejas que realizei a imersão etnográfica nômade.

“Era noite, lua cheia, as estrelas estavam tão perto que parecia a demonstração fiel da premonição do xamã yanomami da *queda do céu*, com um sentido poético, belo, mas não de uma escatologia, dessas visões de fim do mundo... Me senti viva como nunca me senti antes. Me sentia conectada com o que os daimista chamam de “corrente energética”. A força estava leve como uma pena de beija-flor... E ele veio, o mensageiro, me deu a resposta imbuída de questionamentos: “não tenha medo, segue seu caminho e deixa quem quiser falar e lembre-se: MEMÓRIA É CURA”, tais palavras foram seguidas de um beijo sereno e depois seguiu bailando conversando e beijando outras pessoas no salão. [...]Eu não o conhecia, mas depois de meses pensando sobre a miração, a “bruxa Soares” me explicou que era ele, o beija-flor que trouxe a mensagem que mudou a minha história de vida”. (DIÁRIO DE CAMPO, 2019)

Figura 3 O MENSAGEIRO. Diário de campo gráfico. Lápis de cor aquarelável, canson A4



“TE LEVANTA,  
TE LEVANTA,  
LEVANTA QUEM TÁ SENTADO  
PARA RECEBER O MENSAGEIRO  
DENTRO DO JARDIM DOURADO”

(Hino 95, Cruzeiro Universal. Mestre Irineu, Santo Daime)

Nesse mesmo dia, estava acontecendo o *fardamento* que é o momento em que você se compromete com a presença nos trabalhos, a zelar pela casa, a “levar consigo um coração limpo”, receber a estrela da doutrina<sup>8</sup> e aderir a religião da Rainha da Floresta, apresentando aos *espíritos guias*, *caboclos*, e ao Mestre Irineu, agora desencarnado, que o *estudo fino* realizado durante no mínimo 6 meses de preparação para o fardamento. Este estudo fino é basicamente o estudo dos 132 hinos do Cruzeiro Universal recebidos do “astral”<sup>9</sup>. O *astral* é uma dimensão espiritual habitada por entidades e seres celestiais. Em

<sup>8</sup> Momento do ritual em que os fardantes recebem uma estrela de seis pontas, que representa o “selo de Salomão”, conhecida popularmente como estrela de Davi.

<sup>9</sup> *Receber instrução do astral* significa, segundo a cosmologia, entrar em contato seres encantados, santos, entidades, caboclos, princesas e reis. Estes seres na maioria das vezes trazem mensagens divinas, instruções

sinal de reverência, humildade, amor, disciplina, lealdade, declamam através dos hinos, os valores do que chamam de “Linha do Tucum”. Tucum é uma palmeira amazônica que tem caules cobertos por espinhos e produz pequenos coquinhos como seus frutos. O hino “Linha do Tucum” expressa um pouco sobre o que seria essa linha e a disciplina e rigidez a ser seguida sob fiscalização da “corte celestial” e da “Rainha da Floresta”:

“[...]JENXOTANDO OS MALFAZEJOS  
QUE NÃO QUEREM ME OUVIR  
QUE ESCURECEM O PENSAMENTO  
E NUNCA PODEM SER FELIZ (2x)  
ESTA É A LINHA DO TUCUM  
QUE TRAZ TODA LEALDADE  
CASTIGANDO OS MENTIROÇOS  
AQUI DENTRO DESTA VERDADE.”

(Hino 108, Cruzeiro Universal. Mestre Irineu, Santo Daime)

Exausta de tanto bailar, fui dormir com a *miração* e a orientação sobre a mudança de tema da pesquisa em pensamento. Eu não estava acostumada com a intensidade daquele ritual, pois em dias de festejos, além da mudança de fardas (farda branca<sup>10</sup>), é cantado todo hinário do Cruzeiro Universal, ou seja, quase 7 horas de trabalho com apenas um intervalo de meia hora (em alguns centros). Me retirei do salão após esse intervalo, pode ter sido desrespeito com o ritual, mas eu mal conseguia ficar em pé. Acordei às 6 da manhã e o *trabalho* estava finalizando.

“A impressão que se tem é de que essas pessoas não estão nem um pouco cansadas, repletas de uma energia que uniam-se aos raios de sol, estes raios que também são medicina, esses raios unem-se às ametistas e outros cristais que não consigo identificar, como se realmente canalizassem as “energias”. As pessoas estão bastante sorridentes dando “viva à Rainha da Floresta!”. Assim que o festejo se encerra, algumas pessoas continuam cantando no salão, estou exausta e impressionada com tanta disposição dessas pessoas”. (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

A experiência do festejo, atrelado ao exercício de educar a atenção para compreender a importância de *me levar a sério* no processo de aprendizagem etnográfica me orientou a *levar os outros* (envolvidos na pesquisa antropológica) *a sério*. E falar em *me levar a sério* é sobre decidir seguir a trilha antropológica no campo dos psicoativos com atenção contínua, a começar por *levar a sério a miração* com o beija-flor, o mensageiro daimista.

---

para que se perceba as situações da sua vida pessoal e produzir a sensação, mesmo que passageira, de agir em direção a mudança.

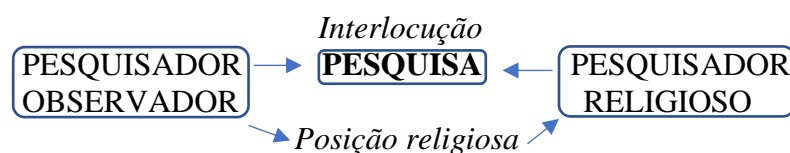
<sup>10</sup> *Mulheres*: saia branca longa, saiote verde, suspensório verde com broche de flor e estrela de Davi e fitilhos coloridos no ombro, blusa de botão de manga comprida e coroa. Elas representam o “batalhão feminino da Rainha da Floresta”. *Homens*: calça e camisa branca, gravata azul escuro e terno branco

No decorrer da minha pesquisa, assim como Maas (2017), decido iniciar o processo de *fardamento* no Santo Daime, atitude que levei meses para falar aos meus orientadores, pois tinha receio de como eu conseguiria levar a diante o trabalho sendo parte do grupo a qual estudo. Como orientação, a Marcos me sugere algumas leituras que serviram como referência do trabalho.

O livro “O antropólogo e sua magia” de Vagner Gonçalves da Silva discute a presença do etnógrafo em campo, para o antropólogo e adepto do Candomblé a aproximação mobiliza sentimentos (afetação). Ele utilizava suas experiências na religião para elaborar sua dissertação de mestrado e explica que para alguns religiosos a iniciação do pesquisador é vista como estratégia de aliança e reciprocidade, para outros pode representar um risco para a religião, principalmente quando ela foi feita pelo antropólogo apenas por um objetivo de pesquisa científica.

De acordo com minha experiência, a decisão de me “tornar nativa” não se trata de uma simples decisão, mas de *instruções* recebidas durante os efeitos do chá. Não consigo imaginar que existem pesquisadores ayahuasqueiros e/ou *daimista* que se tornaram adeptos da religião para conseguir privilégios de acesso a dados de pesquisa.

O “cruzamento do espaço acadêmico com o religioso” se torna possível com a crise dos grandes paradigmas materialistas e racionalistas (Silva, 2015). Em outros contextos é o “não-envolvimento” que possibilita a pesquisa, como o caso de pesquisadores umbandistas e candomblecistas que são “aparelhos” de entidades e que devem passar por transe de possessão (SILVA, 2015, p.108-109).



Ao passo que sou uma pesquisadora observando o campo, sou uma pesquisadora da religião a qual estudo e é nessa interlocução que este trabalho se mantém. Diferente dos exemplos citados por Vagner Gonçalves da Silva de que nos casos em que há os de transe de possessão, há a perda da consciência, o fato de ser eu uma pesquisadora e fazer uso de uma substância enteógena em campo não faz com que eu perca a consciência, visto que há uma expansão da mesma.

Ademais, tive acesso a espaços que nenhuma pesquisadora não adepta pode participar. É o caso da Santa Missa, reuniões e aniversários. Contudo, “observar o

familiar” não é uma tarefa fácil, mesmo que eu seja uma *daimista* iniciática, isto porque “o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não necessariamente conhecido” (VELHO, 2004, p.126). Ser pesquisadora cis e *daimista* e buscar problematizar o gênero e as experiências de pessoas transgêneras na religião foi um dos meus maiores desafios. Dessa forma, “sendo o pesquisador dentro da sociedade, coloca-se a questão de seu lugar e de suas possibilidades de relativizá-los” (VELHO, 2004, p. 127). Estudar o familiar oferece vantagens e possibilidades de rever e enriquecer os resultados das pesquisas, processo que se tornou possível quando fui capaz de “confrontar intelectualmente e emocionalmente as diferentes interpretações” (VELHO, 2004, p. 131) a respeito do campo.

Sobre “confrontar intelectualmente” as interpretações das normas e estruturas do Santo Daime deixadas por Mestre Irineu, não posso deixar de mencionar que existiram, à época do mestre fundador, “Exceções, Concessões e Casos especiais” (MOREIRA&MACRAE, 2001). Embora Mestre Irineu insistisse na separação de homens e mulheres nos trabalhos de salão, Paulo Serra, Lourdes Carioca e Luís Mendes, conviveram com o Mestre e relatam um exemplo de “concessão”, em meados de 1950. Concederam ao Major Holdernes Maia a licença de participar dos rituais do *Daime* acompanhado de sua esposa no lado direito reservado somente a homens.<sup>11</sup> A exceção provavelmente causou um “mal-estar geral”, mas com o passar do tempo e rotina da exceção virou norma e seus seguidores “a entendiam como mais uma manifestação de seu poder de arbítrio”. (MOREIRA&MACRAE, 2001, p. 351-352).

## 1.2 Trilhando o campo *daimista* em Marabá (PA)

Trilhar o campo do Santo Daime na cidade de Marabá me proporcionou a participação e observação (observação participante) de rituais diferenciados de duas linhas espirituais, tais quais estão presentes no capítulo 2 deste trabalho. O Santo Daime, após a morte, “passagem” ou *desencarnação* de Mestre Irineu dividiu-se em dois grandes grupos: Alto Santo (atualmente dirigido por Peregrina Gomes Serra, viúva de Irineu) e o Centro Eclético da Luz Fluente Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS (fundado

---

<sup>11</sup> Existem outros relatos que contrapõem a situação de outra maneira. Segundo Jair Facundes, “aquela tinha o efeito de valorizar a ordem da separação, que, no fundo, era mantida, pois, eles ficavam juntos exatamente no meio do salão, homem de um lado e mulher de outro (MOREIRA&MACRAE, 2001, p.352).

por Sebastião Mota de Melo, um dos seguidores de Irineu e conhecido curador nas terras acreanas).

É interessante observar que a minha experiência etnográfica me encaminhou para um contexto de duas linhas espirituais do daime, que, embora não possua a mesma terminologia, seguem aspectos que se assemelham às linhas CICLU e CEFLURIS/ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo). Cada centro tem sua particularidade, por este e outros motivos me senti insegura em problematizar as masculinidades/virilidades construídas social e culturalmente, sobretudo em contexto religioso, porém, o campo surpreende e decidi prosseguir com esta temática. Para isso, tentei ser o tempo todo cautelosa para não cair em armadilhas teóricas-metodológicas e afirmações precipitadas.

Quando me refiro em armadilhas teóricas, menciono as tensões atuais que um grupo, ao pesquisar um grupo oprimido a qual ele não pertence é sujeito a encarar. Não me sentia confortável, talvez por medo das retaliações que meu trabalho poderia me trazer, pois, afinal de contas sou uma pessoa cisgênero narrando experiências de dois homens transgêneros em uma religião generificada em todos os seus processos rituais.

Para tal, precisei educar a minha atenção para as mais sutis formas de inclusão e exclusão dos dois homens transgênero em igrejas marabaense. Tive cautela em escrever quaisquer termos que desconhecia, por isso busquei referências literárias de outras pessoas transgêneros e transexuais, ao passo que escutava com atenção os relatos desses homens sobre suas vidas e experiências nas respectivas igrejas.

O próximo capítulo, consiste em uma etnografia dessas duas igrejas, procurei abordar aspectos divergentes e convergentes das duas linhas espirituais dessas igrejas, das singularidades e características dos rituais de festejo em tempos de pandemia do novo coronavírus (covid-19) e como os fiéis estão lidando com a conjuntura sanitária, política e econômica, bem como as concepções de medicina e as escatologias identificadas em suas narrativas sobre o mundo contemporâneo.

## **CAPÍTULO II: “ESTE É O SALÃO DOURADO”: A RELIGIÃO SANTO DAIME EM MARABÁ EM CONTEXTO DA PANDEMIA DA COVID-19**

*“Ontem passado. Amanhã futuro. Hoje agora.  
Ontem foi. Amanhã será. Hoje é.  
Ontem, experiência adquirida. Amanhã lutas novas.  
Hoje, porém, é a nossa hora de fazer e de construir.  
(CHICO CHAVIER)*



No final do ano de 2019, um novo vírus ameaçou a integridade da população asiática e no início de 2020 o vírus se espalha pelo globo e em março do mesmo ano a Organização Mundial da Saúde anuncia quarentena por consequência da pandemia do novo coronavírus.

“Os coronavírus são uma grande família de vírus comuns em muitas espécies diferentes de animais, incluindo camelos, gado, gatos e morcegos. Raramente, os coronavírus que infectam animais podem infectar pessoas, como exemplo do MERS-CoV e SARS-CoV. Recentemente, em dezembro de 2019, houve a transmissão de um novo coronavírus (SARS-CoV-2), o qual foi identificado em Wuhan na China e causou a COVID-19, sendo em seguida disseminada e transmitida pessoa a pessoa.” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020).

A Lei nº 13.979, de fevereiro de 2020 dispõe sobre as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus responsável pelo surto de 2019. O terceiro ponto do §2º assegura às pessoas afetadas pelas medidas preventivas o pleno direito à dignidade, aos direitos humanos e às liberdades fundamentais das pessoas. Penso que como argumento legal o governador do estado do Espírito Santo utiliza a Constituição Federal em vigor desde 1998 prevê a liberdade de religião, a Lei nº 13.979 e o Decreto nº10.282, de 20 de março de 2020 do Governo Federal para a regulamentação da Lei nº11.151, de 17 de julho de 2020 que estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como atividade essencial em período de calamidade pública no Espírito Santo.

Outros governadores e prefeitos refletiram sobre o assunto, entretanto, em pesquisa no noticiário da web não encontrei decreto, lei ou projeto de lei federal que inclui as igrejas como atividades essenciais. Este assunto se torna uma polêmica que perdura até o segundo ano de pandemia da covid-19. O governador do estado de São Paulo João Doria assina o projeto de lei 299/2020 que reconhece a atividade religiosa como essencial e o envia à Alesp (Assembleia Legislativa de São Paulo). Em entrevista publicada em Do UOL – SP, o governador diz que “o decreto reconhece a essencialidade de todas as igrejas no estado de São Paulo e o seu funcionamento com a regularidade, obedecendo os critérios sanitários de proteção aos que dela participam” (DO UOL, 2021). Na redação do documento consta a argumentação de que a fé exerce a função de equilíbrio psicoemocional da população.

A nível municipal a polêmica da essencialidade das atividades em período pandêmico e crise sanitária global se deu sobretudo no viés econômico, pois não encontrei notícias na web que retratam conflitos envolvendo igrejas. Como por exemplo quando na

“véspera do Lockdown, empresários fazem manifestação pacífica em Marabá” (CORREIRO DOS CARAJÁS, 2020). As igrejas, por outro lado, utilizaram de estratégias para dar continuidade na manifestação de sua fé. Recordo de três carreatas que passaram no bairro onde fica localizada minha residência, uma realizada pela igreja católica Paróquia São José do Operário, bairro KM07, outras duas pela igreja Assembleia de Deus, todos em seus carros com vidros abertos, com máscaras, faixas e cartazes pedindo oração da população.

Quando o decreto federal Decreto nº10.282 foi publicada declarando estado de quarentena, fiquei confinada e impossibilitada de frequentar quaisquer atividades no Santo Daime, bem como comungar o chá durante quatro meses desde (março a junho). As igrejas *daimistas* retomam suas atividades após a divulgação do decreto municipal nº61, de 18 de julho de 2020, a qual altera o Art. 8º do Decreto nº60, de 17 de julho de 2020. Entrou em vigor a partir de então a seguinte redação:

“Art. 8º. A partir de 22 de junho de 2020, fica permitida a realização de cultos, missas e eventos religiosos presenciais com público de até 30% [...] limitado ao total de 200 pessoas, respeitada a distância de 1,5 metros para pessoas com máscara [...]” (PREFEITURA DE MARABÁ, 2020)

Com a divulgação desse decreto pude retornar às igrejas do Santo Daime. Em entrevista realizada após a abertura dos trabalhos, pergunto para algumas pessoas como elas observam a conjuntura pandêmica, as respostas foram diversas, mas se encontram em alguns aspectos.

É importante salientar que neste trabalho faço uso de pseudônimos utilizando a ferramenta de texto em itálico como uma estratégia ética e metodológica da minha pesquisa. Muitas vezes o pesquisador pretende identificar seus “informantes” com nome civil para formar um registro etnográfico para os “de fora” e em muitas ocasiões a forma como os interlocutores se identificam nos grupos difere dos seus nomes civis (GONÇALVES, 2015, p.45). Além do mais, a decisão de utilizar pseudônimos de entidades, mestres, padrinhos e santos é uma tentativa de preservar a integridade das igrejas e dos adeptos<sup>12</sup>. Assim, utilizo como demarcador espacial generalizante *igrejas de Marabá* ou *igrejas marabaenses* e quando necessário especificar o campo, os

---

<sup>12</sup> Não obstante, as pessoas “nativas” que lerem este trabalho provavelmente conseguirão identificar as referências de quem estou falando e cenas utilizadas por mim para problematizar algumas questões pertinentes.

pseudônimos a *Casa do amor* (sob direção de *Sebastiãozinho*) e *Casa do saber* (direção de *Leó*).

Seu *Sebastiãozinho* acredita que o importante é manter o sistema imunológico fortalecido para não sofrer os sintomas graves do vírus. Segundo ele, para isso acontecer é importante manter uma rotina de exercícios, alimentação equilibrada, o sono em dia e um psicológico saudável.

“O corona vírus é uma pandemia, pan é geral, certo? Todo mundo vai pegar, não vai escapar ninguém, só tem um jeito de você se proteger, é ter o teu sistema imunológico alto, bom, saudável, funcionando” (*SEBASTIAOZINHO*, 2020)

A maioria das pessoas com quem conversei a partir de junho de 2020, percebem o novo coronavírus como a consequência dos desmatamentos, queimadas e mineração que afetam a biodiversidade, isto porque um vírus, inofensivo para alguns animais selvagens se torna um vilão para seres humanos. *Jurema* me explica que ela entende esses processos como *desequilíbrio*.

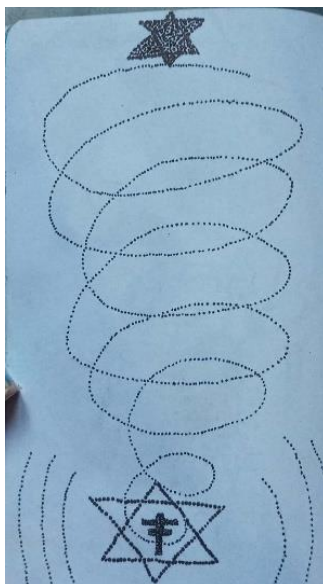
“[...] eu tô observando isso como um... eu não vou dizer doença, pode-se dizer, desequilíbrio, eu sinto que é um desequilíbrio ambiental, um desequilíbrio assim, do ponto de vista ecológico é um desequilíbrio e é as vezes inevitável porque em tempos em tempos sempre tem um... aparece, né um vírus assim e tal, ou alguma coisa nesse estilo que acaba espalhando, inclusive tem muitos vírus na mata ainda, em cavernas, em lugares assim que tão ali quietinhos né, então se a pessoa vai lá e destrói aquilo tudo, né, vai surgir, vai acabar infectando outras pessoas e pá, vai espalhando. Peguei o corona... (risos) foi muito difícil mesmo a questão de respirar e tal é muito... realmente, mas me fez... foi um momento que eu mais me senti viva na minha vida, foi quando eu tava achando que eu ia morrer sem ar[...] ajudei muitas pessoas mesmo estando sem ar e tal, fui dando dicas de como a gente usa tal planta, usa tal planta.” (*JUREMA*, 2020)

Em entrevista semi estruturada e gravada, conversei com *Sebastiãozinho*, *Jurema*, *Maria* e *Soloína*, são contribuições importantes para o cenário de pandemia do novo coronavírus que afeta todos os aspectos que formam ser humano (o físico, o psicológico e o espiritual). Algumas foram infectadas pelo vírus e optaram pelo tratamento natural com uso de chás, infusão e repouso. Em outros casos, com o agravamento dos sintomas, alguns *irmãos e irmãs* escolheram o *trabalho de cura* com o Daime ao invés da internação. Poucas semanas após os *trabalhos de cura* com o Daime estas pessoas estavam cantando no salão sem sequelas (ou com poucas sequelas).

Destaco que a concepção de não linearidade do trabalho de campo para a realização de pesquisas etnográficas foi fundamental para esta pesquisa a qual o campo aparece como fase intermediária entre a proposição de um projeto de pesquisa e a análise

dos dados apresentada no texto etnográfico. Na prática, as etapas mencionadas anteriormente, se articulam em forma de espiral. Como dito anteriormente, muitas vezes é no final da pesquisa que se encontra as respostas ou faz-se necessário remodelar a pesquisa para valorizar os resultados (GONÇALVES, 2015, p. 27-30).

Figura 4 "Energia em espiral". Diário de campo gráfico. Caneta Hidrográfica preta, 2019.



A ideia da não linearidade da pesquisa etnográfica se assemelha à cosmovisão do Santo Daime e as percepções de interconexão do mundo humano e mundo dos espíritos. Muitos pesquisadores que estudam religiões afro-brasileira e de vertentes xamânicas utilizam suas experiências na elaboração de suas pesquisas, o cerne da observação participante.

Assim, o desenho etnográfico acima faz referência a estrutura do salão das igrejas do Santo Daime e uma explicação visual da cosmologia *daimista* a qual a *energia do astral* desce em forma de espiral até a mesa central e se expande para a *corrente energética* do salão. O centro do salão é, segundo a cosmovisão daimista, um portal que intermedia o plano terreno e o plano astral. Este portal é aberto durante os trabalhos e espalham-se as *energias* para a *corrente*. Acontece também o momento das instruções, *peias* e a disciplina divina. Os pesquisadores Moreira e MacRae (2011) explicam que uma das principais forças da doutrina ensinada por Mestre Irineu era a da imposição da ordem nos momentos em que as experiências dos trabalhos se tornavam inóspitas devido às memórias de sofrimento social de uma população recém-saída do isolamento da floresta, desorganizada e desenraizada. Eis que surge os conceitos “nativos” de *Disciplina* e *Peia*.

As lições de autodisciplina e autoconhecimento que os adeptos do Santo Daime têm de aprender a dominar são características da experiência com a bebida, isto porque:

“uma Doutrina desse tipo, para se impor entre uma população tão rude, além dos seus aspectos sublime e confortantes, necessitava também de um lado disciplinador e que ajudasse a tornar mais compreensível a dor à qual todos estavam sujeitos. Para tanto, o daime era especialmente apropriado. [...] Sentimentos de profundo mal-estar físico, incluindo os efeitos eméticos e diarreicos da bebida, assim como sudoroses, alterações na pressão sanguínea, perda do controle motor, desorientação espaço-temporal, processos visionários e auditivos, emergência de material psíquico normalmente recalçado, despersonalização, medo etc.” (MOREIRA; MACRAE, 2011).

## 2.1 O Santo Daime em Marabá (PA): duas vertentes

Para dar seguimento a etnografia de rituais essenciais da doutrina, é importante que eu explique brevemente a história do Santo Daime em Marabá. Fardado na primeira igreja do Santo Daime em Belém, no ano de 1998, *Sebastiãozinho* trouxe a primeira garrafa de ayahuasca para Marabá.

“fiz parte do grupo de primeiro fardado do estado do Pará, quando ouvi um fardamento nessa primeira igreja, o primeiro fardamento eu estava presente, foram 7 pessoas [...] Somos contemporâneos de fardamento, mas de tempo de daime ele deve ter um ano a mais aí no máximo né, de daime aí na minha frente... Fardei em 98” (*SEBASTIÃOZINHO*, 2020)

*Sebastiãozinho* me explica que se desloca a trabalho para Marabá, em 1999 com um “daime de guarda”. É chamado, em alguns centros, de “daime de guarda” quando um fardado precisa se retirar por um tempo da igreja, sobretudo durante viagens, como um daime auxiliar para possíveis demandas.

“Então... eu recebi uma proposta de emprego que um irmão meu mechia com medicamento, tinha uma distribuidora de medicamento, no sul do Pará né, ele atendia o sul do Pará inteiro, com sede em Marabá, e eu vim, a trabalho e trouxe um daime de guarda né, um 600ml mais ou menos e vim... e nos dias de trabalho eu abria meu trabalho lá do sítio de um irmão meu [...] Lá nós fundamos a primeira igreja do sul do Pará, foi fundado pela gente, né! [...] Foi em 99 que isso ocorreu.” (*SEBASTIÃOZINHO*, 2020)

Antes de descrever e interpretar algumas diferenças nas regras, moralidades e ritualísticas das igrejas daimista em Marabá, é importante ressaltar que quando Raimundo Irineu faz a “passagem” para o “plano astral” (desencarna, falece) em 1971, uma série de disputas entre os *fardados* após a “passagem” de Irineu ocasiona mudanças significativas na estrutura no culto do Santo Daime (MACRAE, 1992, p. 70). Leôncio Gomes (tio da atual líder do Alto Santo e última esposa de Irineu, Madrinha Peregrina) comandou aquele centro após o falecimento do Mestre, mas a união do grupo não se manteve. MacRae (1992) explica que segundo relatos, Sebastião Mota havia proposto um trabalho solene

com hasteamento da bandeira do país para demonstrar para o governo o apelo do Santo Daime à ordem, porém, Leôncio Gomes não gostou da ideia.

Este acontecimento teria sido motivo de brigas intensas que motivou a saída de Sebastião Mota de Melo, em 1974, acompanhado de mais de cem pessoas. Ele funda a vertente eclética da doutrina o Centro Eclético da Fluente Luz Universal (CEFLURIS) localizada o estado do Amazonas, conhecido à época como Colônia Cinco Mil, atual Vila Céu do Mapiá. Esta vertente incorpora novos elementos ao culto, o uso de outras “plantas professoras”, como a *cannabis*, conhecida ritualmente como Santa Maria (MACRAE, 1992, p.73).

De 1999 a 2020, muitos outros centros *daimistas* foram fundados divididos nas duas principais vertentes e/ou linhas espirituais da doutrina da floresta: o Centro de Iluminação Cristã da Luz Universal (CICLU) e a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU) instituição fundada na década de 70, por Sebastião Melo (o CEFLURIS).

Na experiência marabaense igreja liderada por *Sebastiãozinho*, não segue especificamente nenhuma das linhas mais conhecidas do Santo Daime (CICLU ou ICEFLU), mas percebo-a como eclética.

“Olha nas casas mais tradicionais aí eles usam imagens e até foto do próprio mestre né, isso aí é um toquezinho [...] tá? De fazer com que a pessoa ela encontre a vertente espiritual dentro dela. “ah é do Santo Daime”, mas muitas vezes você recebe informações filosóficas, então você vai encontrar, você vai trabalhar dentro do salão do santo daime na linha que você vai ser iniciado, entendeste? A doutrina é o daime, quem vai te iniciar é o mestre, quem vai te iniciar... é outra história.

Que a coisa é o seguinte, que lá no topo todo mundo se encontra. É uma coisa só. No final das contas todos nós somos médiuns, um dia todos nós vamos nos encontrar em outra dimensão, entendeu? E o teu mentor ele vai vim, como o mentor do Chico Xavier vinha e dava orientações, isso era em dimensões espirituais, não se dava na dimensão terrena, entendeu? A gente usa os símbolos básicos, aqui no [na igreja de Marabá], na nossa história aqui. A gente usa o cruzeiro universal, a estrela de seis pontas, a meia lua, a águia, são símbolos que você utiliza dentro do nosso ritual, sem imagens de formas humanas de ninguém, de nenhum ser, mas cantamos e louvamos a todos eles, né, todos os seres elevados, os seres divinos da corte celestial, o Patriarca São José, Nossa Senhora da Conceição Jesus Cristo Redentor, o nosso Chefe Império Juramidam, então esses são louvados, são cantados, em oração a gente clama por eles, mas dentro do nosso ritual” (SEBASTIÃOZINHO, 2020)

Também conversei com algumas mulheres *fardadas* na igreja de *Sebastiãozinho*. É interessante observar que as motivações dos adeptos em frequentar os centros são diversas, uma das entrevistadas afirma que não compactua com alguns aspectos da cultura daimista.

“Tem aqui o chá eu posso cantar, posso tocar... mesmo que nem todas as falas, nem todos os textos me representem eu ressignifico na minha cabeça pra continuar tendo acesso à ayahuasca, tomando... e aí tudo eu vou transformando, as palavras... eu não gosto de rezar, não é da minha cultura rezar, sabe, eu sinto assim lá dentro, assim: não, não tem nada a ver comigo. Então algumas coisas eu acabo me submetendo pra poder ter acesso a isso, por enquanto, porque eu não posso plantar e colher e fazer o meu chá...” (JUREMA, 2020)

A maior relevância social da minha pesquisa é perceber que, embora as religiões sejam contraditórias em algumas de suas crenças carregadas de tabu e moral, os valores merecem atenção.

“o pessoal diz que o mestre Irineu cristianizou... né, uma bebida xamânica. Bom, penso que sim, mas é uma versão cristã, né, não da igreja católica, mas do cristo em si, né, da família é... da família espiritual né! O patriarca São José, Nossa Senhora, Jesus Cristo, os seus discípulos, esses seres eles fazem parte dos nossos cantos, como fazem parte outros seres da floresta também. Então eu considero assim um sincretismo religioso, porque eu observo muito a nossa religião aqui e eu observo que tem elementos tanto africanos, como alguns elementos cristãos, espíritas mesmo né. Mas, é uma doutrina bem formada, sabemos a direção que nós estamos tomando, não é uma coisa solta não, é bem direcionada” (SEBASTIÃOZINHO, 2020)

O diário de campo também é para mim instrumento de anotações de *insights* e diálogos com autores nos momentos em que não tinha acesso a outros instrumentos para realizar o registro. Reflito: uma religião que necessita da floresta viva é cosmopolítica.

É cosmopolítica a cosmologia *daimista*. Em diálogo com as propostas de uma epistemologia ecológica, que se dedica em compreender a questão ambiental a partir das ciências humanas, destaco as observações de percepção de mundo através das disposições subjetivas dos adeptos: suas crenças, valores, éticas e morais. É um movimento de colocar-se no mundo como sujeitos ecológicos. Esta ideia é baseada nas narrativas do grupo de que nos momentos de transe ou “força” há uma percepção de que tudo está conectado, de que não é um pensamento dualista que separa o ser humano e natureza, haja vista que comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas explicam tais questões há muito tempo... Portanto, instaura-se um horizonte imaginativo, um pensamento ecológico semelhante às práticas pagãs que veem nas florestas, águas, sol, lua, e em si os Deuses e espíritos de luz. Este pensamento ecológico redefine a paisagem que habitam (as igrejas e suas casas) a partir de uma potência cosmopolítica criativa e transforma também as relações sociais com os organismos existentes no ambiente mundo.

Além da proposição cosmopolítica cunhada por Isabelle Stengers (2018), a autora se desafia a articular tal proposição à uma aposta eto-ecológica que prevê a inseparabilidade do *ethos* (o conjunto de costumes de um povo e/ou comportamento

próprio do ser), do seu *oikos* (o habitat desse ser). A filósofa da ciência acrescenta que dizer “inseparabilidade” não quer dizer dependência funcional, isto porque o conjunto de costumes ou comportamentos do ser não é uma função do seu habitat, ou seja, o ambiente mundo propõe que o preserve para evitar certas consequências, mas é o ser que realiza tal proposição. É o ser que promove ou não uma significação “etológica”.

“A floresta é tudo né! A floresta pra mim ela representa a mãe terra que é quem nos alimenta, nos protege que nos dá tudo aquilo que a gente necessita, né, mas é, a gente trouxe [...] pra aproximar mais da natureza. Que na verdade o ser humano faz parte da natureza ele que se excluiu né, você pergunta pra uma criança, pra um adulto mesmo: onde tá a natureza? Ele aponta lá fora ele não aponta pra si né, nós somos a natureza também. Então também é uma função do daime reconectar o ser humano com essa história aí que nós fazemos parte da natureza, nós devemos zelar.” (SEBASTIÃOZINHO, 2020)

A separação do humano e do ambiente em que está inserido causa consequências irreparáveis em larga escala, *Maria* diz que antes de conhecer o daime/ayahuasca entendia os elementos do ambiente como separado dela: “a grama ali, os animais, aquela árvore... e eu aqui”.

“e exatamente essa separação que a gente faz, né, que fazem na nossa cabeça, que até então a gente deveria saber disso desde criança né, mas nos separam da natureza e é por isso que tá um caos né, tacando fogo em árvore, cortando árvore e derruba árvore e não tem respeito com a natureza” (MARIA, 2020)

Deste modo, refletir sobre a atuação no ambiente a partir de pequenos atos é pensar a cosmopolítica como uma proposição para o futuro. As escatologias de diversas religiões, muitas vezes compreendidas como mito ou lenda, ensinam sobre como levar a sério o mundo habitado. A história Kaingang da “onça que pega o sol” prevê o castigo cosmológico para as maldades humanas com o planeta. A visão de Kopenawa sobre a “queda do céu” fala sobre a consequência da degradação da terra.

“é essa conexão né, de nós e a floresta, de refletir melhor sobre isso né, e aí a gente pensa também nessa questão do ecológico, o fato da gente tentar trazer copo de vidro, ao invés de usar copo descartável. Eu acho que a floresta é o ponto central da doutrina sabe” (SOLOÍNA, 2020)

## 2.2 O Feitio do Santo Daime

A imersão etnográfica que realizei durante esses anos de experiência no Santo Daime, proporcionou a minha participação em dois feitios de linhas espirituais divergentes, em alguns aspectos, da instituição religiosa.

*Figura 5: Chacrona. Diário de campo gráfico. Frotagem com lápis, 2020.*





O momento de feitura da bebida sacramental é um dos rituais mais importantes para os *daimistas*. Tradicionalmente, o trabalho do feitio é dividido por gênero. No desenho etnográfico, procurei representar que em alguns centros ecléticos a divisão de trabalho da lavagem da folha chacrona, realizada especificamente por mulheres, não é necessariamente seguida à risca. Segundo relatos de *fardadas* nas igrejas marabaenses visitadas por mim e registros fotográficos postados em redes sociais, aconteceram episódios em que os homens trabalharam na lavagem das folhas, assim como em outras experiências as mulheres trabalhavam na colheita do cipó e cozimento da bebida nas situações em que a quantidade de homens era inferior à quantidade de mulheres nos rituais.

As mulheres trabalham com a coleta e lavagem das folhas da chacrona ou Rainha, os homens selecionam, higienizam e maceram cipó jagube e organizam o processo de cozimento do chá. Nas casas tradicionais é proibido a permanência de mulheres próximo da fonalha, bem como de contatos com os homens. De acordo com Labate (2000) a

ayahuasca passa por reinvenções nos centros urbanos, desde o uso por grupos de teatros e centros neoayahuasqueiros.

No contexto marabaense, as duas linhas estudadas por mim desenvolvem procedimentos diferentes nas formas de fazer a bebida. Denominarei os trabalhos de *feitio* com dois pseudônimos: *Casa do amor* e *Casa do saber*.

Um primeiro ponto de divergência, central para este trabalho, diz respeito aos dogmas doutrinários que prevê a separabilidade dos gêneros. Não quero construir aqui juízo de valor sobre as diferentes formas de feitura do chá, mas de problematizar tais divisões generificadas. Há um ditado popular na *Casa do saber* que sintetiza alguns de meus questionamentos: “aqui é a casa do louvor, sujou, lavou”. Os homens acomodam-se em suas funções de força braçal e confundem-se com a não obrigatoriedade de lavar as vasilhas utilizam para realizar suas refeições, isto porque as tarefas domésticas são costumeiramente destinadas às mulheres. Observei que esse ditado é uma forma de resistência dessas mulheres que percebem como *disciplina* o simples ato de lavar o próprio prato, colher e copo que sujou.

No *feitio* da *Casa do amor* esse foi motivo de conflitos, como a supervalorização do trabalho masculino em todos os momentos do *trabalho*. Desde aqueles serviços “específicos” dos homens, aos considerados femininos como os afazeres culinários. Frases como “a cozinha masculina deu de zero a dez nas mulheres” era comum de serem ouvidas naquele espaço. As afirmações proferidas demonstram por si o *ego*, o principal inimigo no processo de autoconhecimento, segundo a cosmologia *daimista*.

O *feitio* exige, de acordo com a cosmologia *daimista*, pensamento equilibrado, harmonia, fé, disciplina, humildade, amor e silêncio. As técnicas e tecnologias do *feitio* envolvem também uma série de restrições alimentares, sexuais e de consumo de substâncias alcoólicas. Um dos atores da pesquisa afirma que o trabalho de *feitio* inicia quando o cipó e a chacrona são coletados. Na *Casa do amor* houve a terceirização da primeira etapa do trabalho de feitura da bebida, pois não tinham uma quantidade de folhas e cipó necessários. A aquisição das matérias-primas foi encomendada por um sítio *daimista* do Nordeste do país. Nesses casos, há processos de troca de favores ou negociações monetária desses materiais.

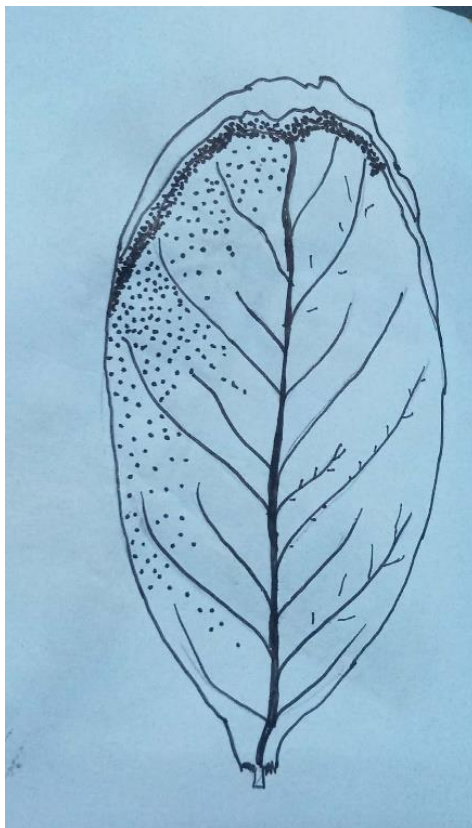
O primeiro *feitio* que participei durou cerca de cinco dias, foi quando comecei a pensar no meu *fardamento*. Ao passo que tomava a dose do chá para realizar os trabalhos,

dia a dia percebia a importância da imersão etnográfica e do método da participação observante ou observação participante que, para além de paradoxismo, me ensinou que lavar as folhas da chacrona, sob efeito do daime, exige cautela, silêncio, paciência, foco e dedicação. Na *Casa do saber* aprendi, ao simples ato de me unir às mulheres no processo de lavagem, que algumas virtudes e valores como os citados anteriormente são aprendizados para quaisquer exercícios cotidianos.

Os cinco dias de trabalho de *feitio* nesta igreja foram um desafio nos aspectos pessoais e de trabalho. No terceiro dia, eu me sentia fraca, isto porque todos os dias do *feitio* tomava-se o daime para realizar trabalhos e enquanto o efeito do chá permanecia, eu não sentia fome ou sono. Minhas mãos estavam trêmulas e eu não conseguia escrever uma palavra discorrida, portanto me questioneei novamente: como eu vou registrar os momentos importantes do *feitio* se eu não consigo pensar em uma palavra?

A resposta era colocar a caneta ou lápis no caderno de campo gráfico e deixar a imaginação-observação fluir...

Figura 6: "Como uma folha entre mil florestas que eu guardei". Diário de campo gráfico, 2020

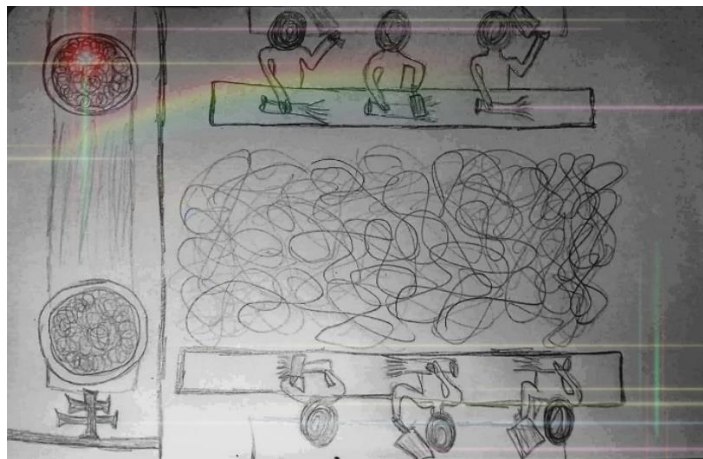


Esta não é uma simples folha. Esta é o sinônimo de natureza, de floresta. A folha em decomposição ensina que a vida é um ciclo contínuo e que a “morte” é igualmente ao

nascer. Servir de combustível para outras vidas é estar permanentemente vivo no ambiente mundo. É sobre as percepções sagradas do ambiente mundo (COELHO & VILACORTA, 2019) que *Jurema* dialoga com o desenho que fiz meses depois da entrevista realizada com ela:

“um lugar sagrado que eu respeito muito e amo muito, muito mesmo, que é o que faz as vezes a minha vida fazer sentido sabe? É a busca por manter aquilo ali, ou pelo menos influenciar nem que seja pelo menos com uma sementinha sabe pra aquilo continuar ali, pra aquela floresta continuar preservada, pra aquela planta não ser arrancada, pra uma semente ser plantada, é tipo, pequenas coisas, mas isso me mantém ainda viva e amando essa floresta sabe, todas as florestas” (JUREMA, 2020)

Figura 7: "BATEÇÃO", Casa de feitio. Grafite 0.7 & edição da imagem no "Cymera app". Diário de campo gráfico, 2020.



O desenho etnográfico mostra como funciona a *bateção* nas duas vertentes citadas anteriormente. Os homens se reúnem em um espaço (igreja ou casa de *feitio*) e maceram o cipó com uso de um objeto de madeira chamados de *marretes*, *porretes* ou *cacetes* e em alguns momentos fizeram uso de uma máquina de moer. A quantidade de cipó superior a quantidade de homens pode ter sido o motivo da utilização da máquina para avançar no processo de feitura. Todavia, as mulheres não tiveram permissão de participar do processo de *bateção*. Geralmente estas casas que utilizam máquinas de moer, realizam trabalhos de *feitio* de seis em seis meses. As igrejas tradicionais costumam fazer a bebida trimestralmente, muitas vezes devido à quantidade de cipó e folhas do sítio.

Na *Casa do amor* essa etapa do trabalho é realizada em sincronia com os hinos entoados pela irmandade (mulheres e homens) e na *Casa do saber* a constância das batidas foram acompanhadas pelo som do tambor e a noite, quando a macaxeira está

cozida e o chá de camomila servido aos homens, as mulheres reúnem-se na igreja para comungar o daime e cantar.

O *trabalho de feitio* é o ritual o qual tenho admiração particular. Foi no *feito* que tive acesso a muitas informações importantes sobre a doutrina e sobre seus adeptos, sobre as organizações culturais e sociais da comunidade e sobre seus pontos de vista, seus estigmas, seus padrões de comportamento e as quebras de paradigmas da juventude e de alguns adultos que, por sua vez, dialogam com a juventude no que diz respeito a não aceitação de tabus, dogmas, estereótipos e visões preconceituosas sobre determinadas situações constrangedoras.

Aconteceram situações que envolvem a problemática central desse trabalho. Algumas percepções a respeito perpassam pelo entendimento das categorias da comunidade trans (no terceiro capítulo será detalhado). Não posso deixar de citar uma situação narrada por um dos rapazes trans que frequentam o Santo Daime em Marabá.

”E teve um episódio também que ocorreu que é, esse engajamento que esse mesmo irmão de querer impregnar a agressividade da heteronormatividade compulsória no ato de pegar a panela do feitio pra despejar o resto do cipó e da rainha que tem que ser colocado... que tem que ser respeitado do início ao fim e eu fui colocar na panela e eu peguei um pano pra me proteger do calor já que tava quente e a panela fica no fogo por horas, e eu peguei um pano pra despejar os restos das folhas e do cipó quando eu me abaixei pra colocar a panela do modo certo pra sair todos os ingredientes que tinha dentro, né, do cipó e da folha e quando eu levantei, que o vapor já tinha dado uma amenizada, mas ainda tava quente e eu fui me proteger novamente com um pano, foi quando um deles pegou a panela sem nada e falou que é assim que homem pega numa panela.” (JOÃO, 2021)

Observar tais circunstâncias atreladas ao que comumente escuto em campo e também às informações que acesso a partir das leituras bibliográficas do campo ayahuasqueiro e daimista, Irineu seria um novo Messias, ou mais um *salvador* que viria auxiliar as pessoas, através de duas substâncias da floresta, para o autoconhecimento, o amor, a fé, o cuidado, a humildade e outros valores.

“Padrinho Sebastiao e seu filho Alfredo anunciavam Mestre Irineu como o novo Messias que, sob o nome de Jura ou Juramidam, trouxera o Terceiro Testamento. Ele teria como tarefa construir o verdadeiro reino de Deus, a Nova Jerusalem na floresta”. (MACRAE, 1992, p.70)

Diante disso, refletir sobre algumas afirmações como esta, contribui para novas percepções de mundo, de respeito e de da consciência de que a humanidade deve ter prudência nos seus atos, responsabilidade afetiva, atenção para o ambiente mundo e todos os seres que nele habitam. Como afirma *Soloína*, “A gente faz parte um do outro, a gente, cada um de forma indireta ou diretamente”. *Sebastiãozinho*, têm a mesma percepção e

conclui o *feitio* afirmando que para fazer o daime são necessários os quatro principais elementos do mundo: o ar, a água, a terra e o fogo. Portanto, “ser daimista, é defender a floresta e é ser humilde para com a irmandade” (JOÃO, 2021).

### **CAPÍTULO III: (IM) POSSIBILIDADES DA ESPIRITUALIDADE E TRANSGENERIDADE NO SANTO DAIME**

*“Não importa se somos indígenas ou brancos, é tempo de a gente se juntar e unificar o pensamento. Estamos fechando um ciclo, vivemos o reflexo de um passado de exploração da natureza por parte do branco. Vem aí a era da verdade, do amor, do equilíbrio, com a natureza ditando as regras. A cura do mundo é pela espiritualidade, e ela é coletiva. A resposta, a solução não está fora, está dentro de nós.”*  
(Putany Yawanawá)

De forma introdutória vou explicar alguns conceitos chave para a melhor compreensão deste capítulo. Transgênero são todas as pessoas que não se reconhecem enquanto pertencentes ao gênero que lhe impuseram ao nascer. A transexualidade, travestilidade e não binaridade são identidades que não correspondem ao ideal cisgênero. Essas pessoas, na maior parte dos casos, sentem desconforto com seus corpos, por isso adotam características do gênero a qual se identificam. Esse desconforto é denominado pelos interlocutores da pesquisa como “disforia”.

De acordo com a doutora em teoria e crítica literária, travesti e feminista Amara Moira (2017) é importante compreender, inicialmente, que ser trans não é sinônimo de uma pessoa com transtorno, uma doença ou com um problema psiquiátrico. Segundo a autora, ser trans significa uma pessoa que não se identifica com o gênero que lhe designaram ao nascer, isto porque a sociedade associa as genitálias à determinadas categorias do gênero. Portanto, é ofensivo e caracteriza-se transfobia dizer “o travesti”, pois essa é uma identidade feminina. A identidade de gênero é sobre como as pessoas se entendem, sobre como querem viver suas vidas e como imaginam seus corpos. A luta de pessoas trans, é para que cada ser tenha o direito de descobrir quem é.

A cisgeneridade, por outro lado, são as pessoas que se identificam com a genitália e o gênero designado ao nascer. É primordial explicar que sou uma mulher cis, não para demarcar um limite de não afetação em campo, mas para que entendam o meu *lugar de fala* em uma pesquisa desafiadora e transgressora.

A sigla LGBT passou por inúmeras modificações. Na década de 1990, a sigla recebia as iniciais GLS (Gay, Lésbicas e Simpatizantes) para definir um movimento de pessoas não heteros e pessoas que até então se entendiam enquanto héteros e apoiavam o movimento. Com o passar dos anos as reivindicações políticas pela modificação da sigla deixa o debate cada vez mais interessante e amplo. O “L” assume o protagonismo na luta, de modo a dar visibilidade ao movimento de mulheres lésbicas e inclui o “B” das pessoas bissexuais que sentem atração pelo gênero feminino e masculino. A letra “T” é inserida na sigla, embora não se trate de sexualidade, mas de identidade de gênero.

**IDENTIDADE DE GÊNERO**



-

**SEXUALIDADE**



Nesse sentido, uma mulher trans pode ter um relacionamento afetivo com uma mulher cis e este ser um casal lésbico. Assim como um homem trans ao se relacionar afetivamente com uma mulher (cis ou trans) estão em relacionamento hétero, mas que não necessariamente sejam héteros. Estas pessoas podem ser pansexuais, bissexuais ou héteros.

### **3.1 Sobre *lugar de fala*, representatividade e autoridade etnográfica**

A filósofa contemporânea Djamila Ribeiro (2017) expõe a ideia de que *todo mundo tem um lugar de fala*, pois as pessoas falam de sua localização social. Além do mais, pensar lugar de fala é uma postura ética que possibilita percepções das hierarquias, das desigualdades, da pobreza, do racismo e do sexismo<sup>13</sup>. A filósofa menciona os possíveis equívocos entre lugar de fala e representatividade, contudo, Jaqueline de Jesus, no prefácio do livro “Vidas Trans” (MOIRA, 2017) critica a conduta de pessoas cis que se comportam como se pessoas trans não falassem ou escrevessem sobre elas mesmas. Também, segundo ela, é costumeiro que falem por pessoas trans sem considerar os seus pontos de vista, seus protagonismos e suas visões de mundo.

Quando cito o *lugar de fala*, não pretendo deixar de lado a importância da representação, como Jaqueline de Jesus reforçou ao se referir ao livro prefaciado por ela, ele mesmo é um espaço dessas pessoas se perceberem sem se submeter aos filtros e

<sup>13</sup> Cita Roseane Borges em uma matéria (RIBEIRO, 2017, p.46) – DIAS, TATIANA; MOREIRA, MATHEUS. “O que é lugar de fala e como ele é aplicado no debate público”. Nexo Jornal, 16 jan.2017. Disponível em: <<https://goo.gl/KgMHZQ>>

rótulos de terceiros. Portanto, da localização social em que estou inserida, me coloco a questionar se eu, enquanto cis, estou verdadeiramente escutando as pessoas trans envolvidas na minha pesquisa e àqueles que já tem voz e não só falam sobre as opressões vividas cotidianamente, mas gritam e imploram por respeito.

As ciências humanas e sociais por muito tempo estabeleceu a imparcialidade e neutralidade como premissa fundamental para o desenvolvimento da pesquisa científica das culturas e sociedades. Sob olhos imparciais, muitos cientistas acreditam que a distância possa garantir a objetividade da pesquisa. Gilberto Velho (2004) demonstra que na pesquisa antropológica não deve-se evitar envolvimento com os interlocutores, haja vista que para conhecer certas áreas ou dimensões de uma sociedade é necessário uma vivência durante um período de tempo, pois existem aspectos culturais que não são explicitados e que, a exemplo da minha experiência etnográfica de investigar as transidentidades em uma religião generificada como o Santo Daime, exige um esforço maior em não ser transfóbica e, bem menos ser pregar juízo de valor a partir da imposição de interpretações políticas de movimentos sociais.

Estas inquietações perpassam todo o trabalho e certamente confirma que o distanciamento e não envolvimento com o grupo pesquisado não torna a pesquisa etnográfica mais objetiva, e sim, mais generalizada. Clifford (2016), por exemplo, diz que a cultura é vista como composta por representações e códigos seriamente contestados e sua escrita e descrição perpassam por questões éticas. A autoridade etnográfica que possuo enquanto graduada no curso de bacharelado em ciências sociais permite que eu consiga me localizar enquanto “nativa” que estuda a própria cultura e que insere na investigação antropológica a categoria de análise de gênero para problematizar o campo.

Agora que já situei a respeito do lugar de fala e da representatividade, prossigo para descrever as contínuas formas de resistência que algumas pessoas trans passam no processo de exercício da sua espiritualidade dentro (ou fora) de religiões, seja no catolicismo, protestantismo, nas religiões afro-brasileira, como o caso de Quesia Sonza, que relatou através de postagem de vídeo na sua rede social, em 2020, sobre a transfobia vivida por ela em um terreiro candoblecista, sendo expulsa do local por ser uma mulher trans<sup>14</sup>, mas que felizmente encontra um outro terreiro em que é acolhida e respeitada.

---

<sup>14</sup> @quesiasonza (instagram) “Fui expulsa do Candoblé por ser Trans”, 2020.



Tarso Alexandre Brant, diz que a espiritualidade em sua vida o ajudou a aprender e refletir sobre quem ele é, quais são os seus valores e o que importa para a vida dele, em razão de passar a frequentar sessões de um centro espírita kardecista (MOIRA, 2017). Concordo com Benedito (2020) de que não tratar desses assuntos apenas irá causar mais sofrimento às pessoas que precisam de espaços de acolhimento, de escuta e de respeito.

No contexto das religiões ayahuasqueiras, mais especificamente no Santo Daime, pesquisadoras<sup>15</sup> ayahuasqueiras e *daimistas* vêm trabalhando temas e abordagens sobre gênero e sexualidade, levantando a urgência de se questionar concepções de gênero, a moralidade daimista e a aproximação de alguns líderes e adeptos à agenda bolsonarista. As opressões sofridas por Raimundo Irineu são levadas em consideração para a afirmação de que “ayahuasca é revolucionária” (BENEDITO, 2020). O contexto em que o Santo Daime foi constituído era de racismo intensificado em um Brasil pós abolicionista. De acordo com a história do fundador da doutrina, é no mínimo contraditório que a liderança e adeptos sejam pró Bolsonaro e/ou minimamente compactuem com seus ideais.

Quando reflito sobre as (im)possibilidades de pessoas trans exercitarem a espiritualidade daimista, penso nos relatos (exemplos adiante) de situações em que essas pessoas são constrangidas e/ou forçadas a integrar um *batalhão* que não condiz com sua identidade de gênero. Deste modo, me ponho a questionar tais (im)possibilidades desse público como praticantes (*fardantes/fardados*) ou simpatizantes desta doutrina.

Nas igrejas marabaenses, estas “possibilidades” estão pautadas na “passabilidade de gênero” que está relacionado à leitura social que as pessoas fazem dos corpos trans. Corpos trans existem e devem ser respeitados nas suas pluralidades, entretanto, muitas iniciam procedimentos hormonais e utilizam instrumentos que estão para além de parecerem mulheres ou homens “de verdade”. A “passabilidade” é por si um tanto problemática, pois reforça a obrigatoriedade de expressões de gênero binárias.

Mulheres trans que optaram por não realizar ou ainda não realizaram a cirurgia de redesignação da genitália, por exemplo, utilizam calcinhas para “aquendar a neca”. Do *pajubá*, dialeto utilizado por pessoas da comunidade LGBTQ+ e adeptos de religiões afro-brasileiras, “aquendar” significa *o ato de esconder* e “neca”, a genitália peniana. Por muito tempo essas mulheres tiveram que “esconder a neca” com fitas adesivas, ato que as causavam uma série de problemas urinários devido a quantidade de horas com o órgão

---

<sup>15</sup> BENEDITO (2020), PLATERO (2019)

preso pelas fitas e sem urinar. Atualmente existem calcinhas para mulheres trans, mas seu acesso é restrito às camadas da classe média, enquanto as classes populares continuam a fazer uso das fitas ou de calcinhas de tamanho menores ao adequado para seus corpos.

Homens trans também contam passar por esses processos de modo a se sentirem bem consigo mesmo e/ou evitar constrangimentos perante à comunidade cisgênera.<sup>16</sup> Dos instrumentos utilizados por eles são fitas adesivas para diminuir o volume dos “intrusos” (glândulas mamárias) e *binder*, uma faixa elástica que os pressiona. Existem lojas especializadas em produtos para a comunidade trans, como a *Transtore*<sup>17</sup> que dispõe de uma série de peças e acessórios, como calcinhas de “aquendar”, *packer* (pênis/prótese siliconadas e de látex) *binder faixa*, *binder colete* (semelhante ao binder, mas com alças) entre outros produtos.

Em ambas experiências de transição identitária existe o processo de hormonização ou hormonoterapia que é uma modificação na corporalidade que pode ser reversível ou parcialmente reversível. No Brasil, as terapias hormonais são proibidas para menores de 16 anos e deveria ser acompanhada por médicos especializados em hormônios que são produzidos no organismo por um sistema de glândulas chamado de sistema endócrino. Em teoria, o endocrinologista acompanha a pessoa em processo de hormonioterapia. Em muitos casos, devido a ausência de políticas públicas voltadas à comunidade trans, muitos recorrem à hormonização alternativa, ou seja, sem acompanhamento médico. Em consequência disto, as reações corporais são diversas e estas têm de lidar com os efeitos dos hormônios sem indicações médicas como restrições alimentares, orientação sobre tabagismo e alcoolismo, dentre outras questões.

De acordo com a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) existe a possibilidade de acesso ao Sistema Único de Saúde (SUS) para o “processo transexualizador”, introduzido em 2008 de acordo com a Política Nacional de Saúde Integral LGBT+ do Ministério da saúde e na Portaria 2803/2013.<sup>18</sup> A portaria em questão foi redefinida e ampliada passando a incorporar como usuários os homens trans e as travestis, “tendo em vista que até então apenas as mulheres trans eram assistidas pelo serviço” (BENEVIDES, s/d, p.1).

---

<sup>16</sup> As informações foram coletadas em campo e/ou através da minha memória desde quando começo a conhecer mais pessoas trans e/ou colegas, amigas e amigos passam por processos de transição identitária.

<sup>17</sup> <https://www.transtore.com.br/>

<sup>18</sup> <https://antrabrasil.org/2020/07/27/como-acessar-o-sus-para-questoes-de-transicao/>

“O cuidado com a população trans é estruturado por dois componentes: a Atenção Básica e a Atenção Especializada. A Básica refere-se à rede responsável pelo primeiro contato com o sistema de saúde, pelas avaliações médicas e encaminhamentos para tratamentos e áreas médicas mais específicas e individualizadas.

A Especializada é dividida em duas modalidades: a ambulatorial (acompanhamento psicoterápico e hormonização) e a hospitalar (realização de cirurgias de modificação corporal e acompanhamento pré e pós-operatório).” (BENEVIDES, s/d)

Por muito tempo a transexualidade foi tida como um distúrbio, uma patologia a ser tratada com cirurgia de redesignação sexual. É necessário problematizar a ideia de processo transexualizador, pois a “disforia de gênero” não necessariamente é “tratada” com cirurgias. Alguns homens trans, mulheres trans e não binárias (os) relatam em suas redes sociais que são “boycegas”, mulheres “de pau” e que não precisam se encaixar nas normas cisgêneras para serem quem são.

Importante frizar que o processo transexualizador não se trata de uma “afirmação de gênero”, segundo o texto publicado no [antrabrazil.org](http://antrabrazil.org), nenhuma modificação corporal (ou a ausência dela), apesar de serem importantes para a comunidade, definem as identidades transgêneras. Por isso, utilizam o termo “cirurgias de modificações corporais” em referência aos procedimentos cirúrgicos. O mesmo posicionamento vale para a hormonoterapia ou transição hormonal, visto que os gêneros dessas pessoas estão estabelecidos quando optam por quaisquer mudanças. (BENEVIDES, s/d)

### **3.2 “A energia não tem gênero”: sobre essências e tabus**

*Figura 8: "SER!". Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2021.*



(o ser)

**Feminino**

**Masculino**

-----/-----

**e o equilíbrio**

(Esquema elaborado por T Brant para o livro “Vidas Trans” de Moira (2017))

Os *trabalhos* do Santo Daime são marcados pela divisão de gênero sob viés argumentativo estruturado nos vários aspectos sociais e culturais do contexto histórico em que a doutrina foi fundada como: as divisões de trabalhos durante os rituais de feitura da bebida sagrada e separação de gênero dentro da igreja. De acordo com minha pesquisa de campo existe um tabu que não permite falar sobre transexualidade, racismo e machismo, nesta e outras religiões. Estas questões me conduziram a refletir sobre moral e valores da comunidade.

A intensão de encaixar pessoas LGBT – especificamente – tem como origem, de acordo com Platero (2019), os padrões morais de lideranças e, acrescentaria a partir da minha pesquisa de campo, que os dos *fardados* também reproduzem os argumentos que prevalecem na sociedade e não dos ensinamentos do plano espiritual. A antropóloga relata que quando as pessoas da igreja carioca onde ela é *fardada* conheceram sua sexualidade desviante, configurou-se a seguinte situação:

Tabu (de um lado) Orientada pela moral da liderança	Instrução espiritual (de outro) orienta o autoconhecimento, o amor e não a correção
--	--

A mesma percepção dessa divisão entre o tabu e a moral de algumas lideranças e adeptos a respeito das identidades de gênero e as instruções espirituais foram vistas por um dos homens trans que frequentam o mesmo centro que eu participo.

“[...] até porque eu sei que os meus guias não, eles não falham nessa questão e eu senti que eles iam dar o discernimento certo, espiritualmente falando pro dirigente e ele deveria saber qual lado eu deveria ficar. [...] eu recebi as instruções divinas que eu não deveria me preocupar com o que os outros pensavam e até então eu permaneço no sagr... [sagrado] no batalhão masculino e me sinto muito bem nos trabalhos no lado que eu fico.” (JOÃO, 2021)

Segundo Jurema, as medicinas da floresta, especificamente a ayahuasca serve para a “expansão” da consciência.

“Acho que as medicinas elas são um presente da terra pra humanidade se enxergar, se aperfeiçoar e continuar expandindo de uma forma positiva e... eu não gosto de usar a palavra evoluindo, entendeu? Eu não gosto da palavra “evoluindo”, mas, se adaptar de uma forma mais favorável pra si e pros outros sem prejudicar nada, sabe? Nem ninguém, tipo, nada mesmo, nem a mata, nem nada” (JUREMA, 2020)

Embora as situações vividas por Platero (2017) dizem respeito à sexualidade, a moral que justifica a homofobia é a mesma que fundamenta a transfobia desde a sua forma mais sutil aos de constrangimentos públicos que as pessoas trans são submetidas quando tentam acesso à bebida sagrada nos centros *daimistas*. Se tornou corriqueiro as experiências de dirigentes que chamam essas pessoas no privado para uma série de interrogações: “afinal, o que você é?” ou “deixa eu ver sua identidade!”.

Desde 2016 escuto esses relatos, como o de uma mulher trans que visitou uma igreja marabaense e foi questionada de forma invasiva sobre quem ela era, em desrespeito à sua identidade de gênero, principalmente através dos olhares. A mesma situação acontece com esse rapaz em que cito no trecho da entrevista acima, a qual está em processo de iniciação *daimista* na mesma igreja que eu participo. Ele relata que antes de iniciar a hormonização foi obrigado a integrar o batalhão feminino e retorna à esta mesma igreja meses após o início da transição hormonal, mas desta vez é inserido no batalhão masculino sem constrangimentos explícitos.

O relato de João reafirma a problemática da “passabilidade de gênero”.

“[...] na primeira ida não foi uma experiência muito legal por conta da desinformação do centro sobre a questão da diversidade de gênero a qual eu sou integrado, a qual eu me sinto, né. Eu sou um homem trans e... quando eu fui participar desse trabalho eu tava era, em processo de transição, eu era “pré-T”. No processo de transição hormonal nessa questão que eu ainda não tinha começado, ainda tinha características de estereótipos de características ditas femininas, né. E foi um pouco constrangedor, porque eu fui obrigado a ficar no sagrado a qual não representa a minha identidade de gênero, que foi o batalhão feminino, fui obrigado a ficar no batalhão feminino, por conta que eu

não tinha o documento retificado... eu não tinha meu nome retificado e eu fui colocado... Não foi uma experiência legal porque eu não consegui me conectar com a corrente do trabalho.

E... a segunda vez que eu voltei lá, no mesmo centro depois de alguns meses sem ir eu fiquei no batalhão masculino, já tinha começado a minha transição hormonal e já tinha algumas mudanças visíveis, né, a olho nu. Questão da... do meu corpo, do meu rosto, minha voz. E eu fiquei no batalhão masculino e foi aí que eu consegui me incluir na corrente, foi a partir desse segundo trabalho.” (JOÃO, 2021)

Anos se passam e este rapaz, que à época passava por conflitos pessoais, retorna ao Santo Daime, desta vez em uma outra igreja com objetivo de se reencontrar sob auxílio da bebida para o início do autoconhecimento da sua busca espiritual, segundo a cosmovisão daimista.

“Eu defino essa bebida sagrada como um autoconhecimento de mim mesmo, sabe, do meu eu interior e... de uma grande importância para quem comunga ela, porque é uma bebida ancestral, ela nos ensina muito a dar valor aos que vieram muito, muito, muito antes de nós e que fez ela ser, é, acessível pra outras pessoas pra tá servindo de discernimento da sua vida espiritual, pra tá obtendo a cura que necessita do seu próprio eu, né. E a ayahuasca pra mim ela é tudo. Ela é que me deu o fôlego de vida novamente porque antes de eu ter voltado a comungar o daime eu tava passando por muitos momentos difíceis, muitas lutas psicológicas” (JOÃO 2021)

Do verbo *dar*, o “Daime” se torna a *luz no final do túnel* para muitas pessoas. Muitos comungam apenas uma vez e consegue entender qual rumo tomar em suas vidas, outros demonizam a bebida por enxergar as suas *trevas* e, outras experiências se mostram reveladoras a ponto tornarem-se adeptos *fardados* e visitantes frequentes. *Sebastiãozinho* denomina a bebida como a chave das portas internas.

“O daime ele é muita coisa né (risos) mas assim, se eu tiver que sintetizar assim, ele é uma chave que abre as portas internas do teu ser pra você ter acesso e conhecimento de quem você é realmente, é uma chave, tem até uma coisa que o pessoal costuma dizer que é assim: é o chá que vê, chave, CHÁ-QUÊ-VÊ, chave. Eu acho legal isso daí. E eu sintetizaria aí numa chave interna né, um buscador.” (SEBASTIÃOZINHO, 2020)

A chave é um passo para o autoconhecimento, *Jurema* explica que para ela

“É um remédio, é um remédio que cura, apura e ensina, mostra, mas... ele mostra, ele não faz. Ele mostra e esse eu quiser fazer eu faço é tipo assim. Então, mostra tudo que eu preciso ver e eu escolho se eu vou realmente mudar ou se eu vou sofrer as consequências, porque eu já vi, porque ele mostrou, tipo assim. Então ele mostra e cura, cura, dá tudo que, tudo que eu preciso.” (JUREMA, 2020)

Durante uma entrevista semi estruturada que fiz com o líder de uma igreja, na fase exploratória do trabalho de campo antropológico, pergunto qual a sua orientação sexual, ele se mostra bastante incomodado com a pergunta. Após o *trabalho*, o dirigente me procura e retoma este tópico da entrevista, ele tinha curiosidade sobre meu

questionamento sobre a sua orientação sexual e expliquei que a minha pretensão era traçar o perfil social dos *daimistas*. Em sua resposta afirmou que não é preconceituoso, pois respeita as *fardadas* lésbicas e visitantes homossexuais que frequentam aquele centro. Sempre que um discurso como este é proferido, é comumente acompanhado de um “mas”.

A conjunção utilizada por ele veio acompanhada de uma série de alegações de que não permitiria que uma pessoa “transformista” participasse do *trabalho* no *batalhão* que “não condiz com o sexo biológico”. Me senti paralisada por alguns minutos porque eu tinha receio de afetar a pesquisa ou interferir, de alguma forma, no campo. As únicas palavras que consegui falar foi que o termo correto seria transgênero. Meses após a entrevista com este dirigente, aconteceu um *feitio*, que fui convidada a participar. Este trabalho de campo foi crucial para a decisão da abordagem de gênero na minha pesquisa, sobretudo, porque naquela oportunidade o líder responsável pelo convite me relata uma experiência na *força*, na qual ele aprende sobre as questões de gênero olhando profundamente para dentro de si. Na sua visão, é preciso encontrar o “equilíbrio energético”, semelhante ao esquema desenvolvido por Tarso Brant na epígrafe deste tópico.

Quando cheguei em casa, comentei sobre o ocorrido com meu companheiro, um homem trans e um dos interlocutores desta pesquisa. Gui sempre comentava comigo a dificuldade e o medo que ele tinha de conhecer o Santo Daime justamente por conta das divisões entre o batalhão feminino e masculino.

“a primeira vez que eu fiquei sabendo do daime, né, foi em 2015 que eu tava já bem no início da minha transição, né, tava no meu processo, né, de me... de realmente me conhecer como, como eu mesmo, né... como meu ser, como a minha identidade. E aí eu já comecei a trabalhar, comecei a trocar meus guarda-roupas, né, com as roupas a qual me sinto confortável. Aí eu conheci um rapaz muito gente boa, muito gente boa mesmo e ele começou a me falar do daime, né. E aí ele me fez um convite e u perguntei como que funcionava, né, e ele me falou que lá é dividido, é... em duas partes, né, feminino e masculino. E no caso, né, ele já falando pra mim que se fosse pra mim ir que deveria, eu teria que usar saia, né, uma saia, pode ser de qualquer cor, mas se for branca pode ser melhor ainda e uma camisa branca. Aí eu já dei pra trás, né, eu falei: não, eu não vou, porque... não, não gosto e eu não me sinto confortável. E Aí, né desde então, vinha surgindo a curiosidade de conhecer, mas eu nunca me permitia ir por conta disso, né, não queria passar por constrangimento e tudo mais até porque eu não me sentia bem.” (GUI, 2021)

A experiência dele com a ayahuasca não foi em um centro do Santo Daime, pois tinha receio de conhecer a doutrina e passar por constrangimentos. Atualmente ele participa dos *trabalhos* na *Casa do Saber*, com frequência e diz pensar em iniciar os processos do *fardamento*.

Falar de Santo Daime, não é só sobre uma religião que tem como sacramento uma bebida psicoativa, mas também perceber a invocação de espíritos-plantas, entidades, guias, santos, mestres para auxiliar nos processos de cura. Em outros centros que utilizam a ayahuasca, a dinâmica é diferente. Muitas vezes não há separação de gênero e nem obrigatoriedade de vestimentas específicas e o objetivo principal é “despertar a consciência” para encontrar seu “Eu Superior”. *Gui* experiencia a *força* pela primeira vez em um centro ayahuasqueiro.

“tinha um centro que não tinha essa divisão e eu fiquei muito interessado e eu fui, foi em dois mil e disse... zoito... 2019, fui no centro e tudo mais e realmente era todo mundo assim, todo mundo junto e misturado, homem mulher, né, tals e aí eu fui só que eu não tive uma experiência muito boa (risos). Talvez por conta de mim mesmo, né, coisa interna, mas, não mais assim... olhares, olhares... tinha uns olhares assim, talvez porque eu sou todo tatuado, mas assim, em questão da minha identidade foi muito de boa.” (JOÃO, 2021)

Interessante observar a moralidade e a imposição do que é ser homem e a problemática da “passabilidade de gênero”. Ao passo que “permite” a permanência desses corpos trans, existe a obrigatoriedade de uma determinada forma de comportamento. Esta obrigatoriedade torna o processo de autoconhecimento difícil.

“E foi muito louco depois as sensações que eu tive, é... as sensações de que eu tinha que me comportar como um “machão”, né um machão, né, ter pose de machão nos trabalhos, né, de me segurar. Sabe quando o que é dito ser homem, tipo, bruto e tals, não chorar, não se apegar a nenhuma emoção porque o daime é aquilo, você olhar pra dentro de si e desde então eu tenho muita dificuldade com isso. De olhar pra dentro de mim mesmo, de chorar e tudo mais, eu tenho muita dificuldade com isso. [...] Eu sentia muito essa barreira de... de eu me comportar como “machão”, se sentar e ter aquela “posezona”. Quando eu tive uma conversa com meu amigo [trans] eu comecei a perceber que não era só eu que tava sentindo isso, né, e eu pensava assim que era só eu, quando ele falou que ele também tava sentindo eu falei: não, tem alguma coisa errada.” (GUI, 2021)

A fala desse rapaz é semelhante à experiência de Platero (2017), no que diz respeito a sexualidade e a obrigatoriedade de se manter nos padrões heteronormativos para ser “aceita” ou respeitada. Perguntei para eles como está sendo o enfrentamento desses padrões e o que é *ser homem* na visão deles.

“A questão dessas imposições de heteronormatividade compulsória eu também senti na corrente espiritual de alguns trabalhos, e também senti essa mesma sensação de que eu tenho que me comportar com machão. E eu comecei a indagar essas coisas que vieram nos trabalhos, porque eu não me vejo dessa forma porque pra mim afirmar a minha identidade de gênero eu não preciso me afirmar como macho, né. Porque ser homem é diferente de macho, ser macho, é... o machismo, o ser macho é algo estrutural na sociedade e não precisa eu me comportar assim pra ser quem eu sou, pra ser visto como homem, né. E o ser homem, pra mim é... é você se identificar com a identidade masculina, mas não agir com atitudes machistas e sim só se identificar só como um ser masculino, né. É assim que eu me vejo, eu me vejo como um ser



masculino, não como um ser masculino, é, que tem que reproduzir machismo ou heteronormatividade compulsiva pra ser reconhecido e respeitado como homem. E o que eu senti no batalhão masculino é algumas imposições de alguns homens cis heteronormativo que queriam impregnar a mesma forma de ser em cima dos nossos corpos, estereotipando nossos corpos, do mesmo modo num padrão cisgenerizado que eles vivem enquanto pessoas cis.” (JOÃO, 2021)

Heteronormatividade, como o nome sugere, é tida como norma superior a qualquer identidade que “foge” da regra, logo é construída culturalmente em um determinado marco histórico. De acordo com Beauvoir (1947) não se nasce mulher, torna-se, assim como não se nasce homem ou viril. É necessário compreender que não existe essência masculina ou feminina. Entendendo que a masculinidade também é socialmente construída, abre-se o caminho para novas problematizações nos estudos de gênero, não para tecer histórias sobre homens, mas problematizar a condição masculina e as experiências de homens (EVANGELISTA, 2017).

Coragem, força, virilidade, agilidade são feições associadas às masculinidades, aquilo que se espera que homens sejam. Entretanto, assim como não existe a possibilidade de conceber antropologicamente um conceito universal de mulher, não há como definir universalmente a categoria de “homem”. A maioria das pesquisas e textos que tive acesso tratam dos conceitos de gênero a partir de uma ótica ocidental, embora existem estudos decoloniais ou descoloniais a respeito, para este trabalho pretendo inicialmente construir uma ideia sobre o tema para tentar contextualizar os estudos de gênero e religiosidade.

Na Grécia antiga, por exemplo, nascer homem era uma dádiva dos deuses e a virilidade era apreendida com os homens mais velhos ou aqueles que a sociedade mais respeitava. A pessoa que nascesse com pênis, na fase adolescente passava com um “ritual” que consistia em ir para prostíbulos e “aprender a ser homem”. Enquanto na Roma Antiga, estes ensinamentos têm alguns significados alterados, o homem “de verdade” tinha uma só esposa e era o provedor na casa. Em ambas sociedades a virilidade era construída sobre três grandes pilares: religião, família e comunidade (MENIN, 2017).

No trabalho de *feitio*, por exemplo, a virilidade é percebida no processo de bateção. Quanto mais rápido e por mais tempo a pessoa macera o cipó Jagube, mais “homem” o é. Ou quanto mais peso da panela a pessoa consegue sustentar ou se esta pessoa pega a panela quente com ou sem uso de um tecido de apoio e/ou quanto mais cipó pesado a pessoa consegue arrancar da árvore. Provavelmente, esta virilidade esperada dos homens também apareça na comunhão da bebida, pois poucos homens

pegam as frutas que estão sempre postas à mesa para amenizar o incomodo com o sabor forte do daime (do lado esquerdo – lado das mulheres).

Percebe-se que a ideia de virilidade/masculinidade ocidental hegemônica chega aos países e coloniza os pensamentos, transformando uma ideia em norma. A pesquisadora nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2004) afirma que o gênero é uma construção sociocultural do ocidente. A autora constrói seu argumento acerca dos conceitos de gênero como uma crítica aos fundamentos eurocêntricos de família e mulher e explica que a ideia de modernidade evoca o desenvolvimento do capitalismo e da industrialização. A principal consequência disso, segundo Oyěwùmí (2004) é a expansão da Europa e o estabelecimento da hegemonia cultural europeia e americana em todo o mundo.

A partir da leitura desse texto e de outras referências bibliográficas de pesquisadoras e ativistas feminismo negro e do Mulherismo Afrikana, como: Djamilia Ribeiro (2015), Grada Kilomba (2019), Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro (2019), é possível observar a aproximação da cultura *daimista* com as concepções ocidentais, este podendo ser reflexo da colonização que disseminou a cultura ocidental e sua hegemonia cultural branca, hétero, patriarcal baseada na família nuclear generificada.

Com o passar dos meses de participação nos *trabalhos*, João me explica que decide se *fardar* após uma outra situação de constrangimento na qual o questionam se ele é homem ou mulher.

“quando aconteceu um episódio que um dos irmãos que frequentam, que são da casa, que conheceu esse episódio que eu passei [...] e ele meio que não era de acordo que eu ficasse no batalhão masculino por conta dele ser fardado na casa e ele achou que tinha essa liberdade de falar pro dirigente do meu passado sendo que isso foi totalmente invasivo. [...] e foi quando o dirigente indagou no meio de um trabalho, no início do trabalho se eu era homem ou se eu era mulher. Permanecendo na minha conduta, na minha disciplina, respondi que eu sou um homem, assim como eu me identifico, né. E depois disso eu me senti um pouco amedrontado no batalhão por conta dessa pessoa, porque eu sentia que ele emanava energia de como eu não bem-vindo lá. Só que eu recebi as instruções divinas que eu não deveria me preocupar com o que os outros pensavam e até então eu permaneço no sagr... no batalhão masculino e me sinto muito bem nos trabalhos no lado que eu fico.” (JOÃO, 2021)

Segundo ele, o que o mantém na religião é sua fé na bebida, a confiança nas instruções espirituais de Irineu, dos caboclos e da mãe terra. Para ele o que vale é o respeito, o amor e a humildade, conforme a cosmologia daimista.

“A minha instrução foi que eu deveria me fardar pra levar outros de mim para lá também pra ser uma forma de representatividade de uma pessoa trans no batalhão masculino pra dar porta aberta pra outras pessoas trans estarem no

caminho. As barreiras já estão sendo quebradas e é justamente a partir de nós que outros homens trans, que outras mulheres trans vão procurar o Santo Daime, porque o Santo Daime é cura, é reconhecimento, é autoconhecimento, é tudo. Então a instrução que eu tive do fardamento foi isso, lutar para além de mim mesmo, para lutar para o inserimento de outros irmãos que iam precisar de mim, então a minha missão que foi dada por instrução divina foi essa.” (JOÃO, 2021)

Algumas falas de adeptos da *Casa do Saber*, por exemplo, podem ser interpretadas como dado etnográfico que corroboram com o meu primeiro pensamento a respeito da noção de gênero no Santo Daime. O meu processo de iniciação daimista se deu a partir de reuniões com *fardantes* iniciados no mês de janeiro de 2021. Para esses encontros sugeri a leitura e diálogo do livro “Eu venho de longe” (MOREIRA; MACRAE, 2001) a qual havia adquirido a pouco tempo por motivos de pesquisa e de fardamento.

Espontânea, perguntei no grupo de *whatsapp* criado para os *fardantes* se eu poderia iniciar a apresentação da leitura do capítulo 1 do mesmo, pois já havia iniciado o estudo. Percebi que nós estávamos distantes uns dos outros, não sabíamos os nomes dos *irmãos*, das suas histórias, dos conflitos o que motivou cada uma e cada um a iniciar o processo de *fardamento*, por isso resolvi planejar uma dinâmica de apresentação com algumas perguntas: nome, idade, o que significa o *daime*, como conheceu o daime e o que motivou a decisão de *fardamento*. Mal sabia eu que se tratava de uma entrevista com o grupo focal, isto porque a conversa se estendeu bastante e todas e todos presentes compartilharam um pouco das suas histórias de vida.

No primeiro encontro, *João* se apresenta enquanto homem transgênero e relata aos presentes o ocorrido na primeira igreja que frequentou antes de iniciar a hormonioterapia. Uma das *irmãs* presentes pergunta a *João* se ele participou do trabalho no *batalhão feminino* “vestido de homem”. Ele confirma que sim e a maioria das pessoas parece estranhar o ocorrido. Esta irmã fala, em seguida, que “até o Mestre ia estranhar”. Interessante como a “passabilidade de gênero” funciona e como a noção de “homem” e “mulher” é pautada nas performances de gênero.

Apesar disso, é perceptível o posicionamento dos interlocutores trans com relação a importância da *espiritualidade* e do exercício da mesma para alcançar objetivos, traçar metas e aprofundar os estudos de autoconhecimento através do chá.

“Eu vejo a... a bebida, né, do Santo Daime, a ayahuasca como um ensinamento diário de nós mesmos, né, ela me faz enxergar muito, né, as minhas atitudes e tudo mais e... conhecer os erros [...] são os ensinamentos, né, as mirações, as orientações, as instruções que o daime, né, todos os seres divinos, a divina, a bebida divina ela vem nos dar [...] A consciência, ela fica martelando, ela

permite a gente se enxergar, né, ficar no lugar e mudar as atitudes. Eu acho muito bom isso né, porque é o conhecimento de si e a consciência, porque quando a gente não tem consciência, a gente age sem pensar a gente age de uma forma muito dolorosa pra si mesmo e pra outras pessoas. E eu acho muito importante mesmo, tipo, a gente enquanto trans, tá ocupando esses lugares, trabalhando nossa espiritualidade que é muito difícil, muito difícil mesmo. Já vieram muitos homens trans me procurar no instagram que queria conhecer também, mas que tem muito medo por conta de não estarem se hormonizando e esse negócio da divisão, né, e eu entendo muito bem porque ah muito tempo era pra mim ter tomado daime e eu não tomei porque... e eu acho muito importante. Eu vou dizer, eu não sei se é problemático, mas eu acho muito importante as pessoas trans estarem inseridas também no Santo Daime e serem respeitadas. E tudo seria maravilhoso, porque a bebida ela é mágica.” (GUI, 2021)

Apesar disso, os constrangimentos não cessaram. Contudo, esses rapazes continuam frequentando a igreja marabaense, isto porque acreditam que a “energia” não tem gênero e que tanto as pessoas trans e não binárias merecem se sentir acolhidos nesses espaços de busca espiritual que não necessariamente necessitam de uma religião para isso, mas inicialmente este parece ser o melhor caminho para esses rapazes.

“Eu acho que a energia não tem gênero porque quando a gente comunga o daime em nenhum momento a gente recebe instrução de que a gente tá errado que aquele não é nosso lugar, que a gente não é homem porque a gente não tem um pênis, já começa por aí. A essência é porque é de dentro pra fora que a gente se sente quem a gente é, e como a gente se identifica com a matéria é aqui dentro primeiro. [...] eu nunca me senti uma mulher aqui dentro, acho que é primeiro de dentro pra fora e eu acho que a gente expressa pra fora o que a gente é aqui dentro. [...] E as energias não ditam, como que falei, que pra ser homem tu tem que ter um pênis e que tem que ter uma vagina pra ser mulher eu acho que se a energia tivesse gênero ela já ia os instruir e falar: não, vocês tem que ficar naquele lugar porque você é... você não é um homem porque você, é, não tem essa genital. Eu acho que se as energias tivessem gênero a gente já ia ser barrado a partir da própria espiritualidade, independente de se a gente comungasse o daime ou se a gente fizesse parte de outra doutrina espírita.” (JOÃO, 2021)

Além de elencar as problemáticas nas igrejas marabaenses do Santo Daime, perguntei para os rapazes se eles percebem algum tipo de mudança nesses meses de participação nos *trabalhos*.

“Eu vejo muito... muita mudança, eu vejo muito avanço e eu tenho certeza de que as barreiras já estão sendo quebradas e eu acredito que o centro que a gente tá frequentando vai sim haver muito mais pessoas trans é... no trabalho. Porque a gente já tá lá pra isso, como ele falou, a gente é resistência, a gente tá lutando pra isso e como eu falei, nossos outros irmãos trans a gente também tá por ele, a gente não tá sozinho, tem muitas pessoas trans né, que tão passando por processos que não tem como, tem família que não os aceitam como são e eles acabam ficando sem saída e tendo essa porta aberta pra essas pessoas trans tá buscando outra forma, outra saída pra tudo tá correndo bem na sua vida, tanto no familiar, profissional, afetivo e tudo mais.” (GUI, 2021)

Quando pergunto qual hino do Cruzeiro Universal do Mestre Irineu define esse processo de resistência e de compreensão dos valores culturais da doutrina, me respondem sem delongas que é aquele presente nos “novos hinos” entoados com muita emoção nos encerramentos dos *trabalhos*.

“Eu tenho um que é respeitar o seu irmão, um hino muito forte. Em questão da gente, né, pessoas trans, esse hino é sensacional. Respeitar o seu irmão com alegria e com amor, para todos conhecer e saber dar o seu valor [...] a espiritualidade não tem gênero, ela só é o que é. Então se ela não tem gênero, então porque as pessoas trans elas não podem se sentir contempladas ou se sentirem bem a onde ela deve estar, já que o Santo Daime é dividido entre homens e mulheres?” (GUI, 2021)

“Todos querem ser irmãos” é o centésimo décimo oitavo hino do “cruzeirinho” (corresponde a *estrutura* dos trabalhos).

“Todos querem ser irmãos  
 Mas não têm a lealdade  
 Para seguir na vida espírita  
 Que é o reino da verdade  
 É o reino da verdade  
 É a estrada do amor  
 É todos prestar atenção  
 Aos ensinamentos do professor  
 Os ensinamentos do professor  
 É quem nos traz belas lições  
 Para todos se unir  
 E respeitar os seus irmãos  
 Respeitar os seus irmãos  
 Com alegria e com amor  
 Para todos conhecer  
 E saber dar o seu valor”

(HINO 118 – *Cruzeirinho, Cruzeiro Universal, Mestre Irineu*)

#### **CAPÍTULO IV: NARRATIVAS IMAGÉTICAS: EXPERIÊNCIAS DE DIÁRIO GRÁFICO, MEMÓRIA E DESENHO ETNOGRÁFICO**

Autoras (es): Alana Silva, Bárbara Silva, Naara Fernanda, Samir Leandro, Priscila Lima.

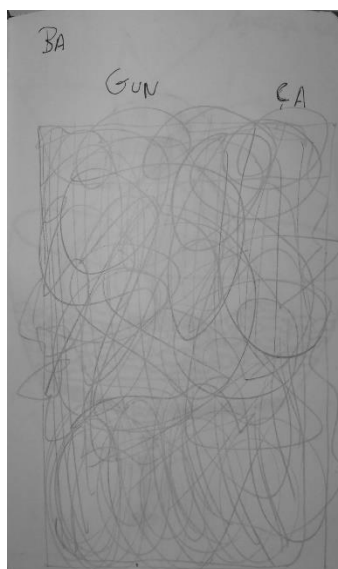
**Sinopse:** O desenho é o registro do real. Desenhar é expressar o mais íntimo do ser, é dizer o que não pode ser dito ou escrito em *palavras de peles de papel*. Quando criança, é desenhando que registramos nossos primeiros olhares sobre o mundo. Estes são mais que meros desenhos de pseudo-artistas, são sentimentos. Trata-se de expressão. É o movimento de pôr para fora. É no desenho que encontro a calma em dias de conflitos. É desenhando que desabafo os piores sentimentos e expesso meu lado-sombra. E é no

desenho que descrevo as observações em campo, aquelas que palavras não podem descrever. Em alguns momentos as palavras aparecem como complemento, em outros as palavras contornam os desenhos. Neste capítulo, reuni desenhos que falam por si. Resgato memórias antigas e faço coexistir com memórias atuais em uma delicadeza de sentido que, para mim, reafirma tudo (ou acrescenta detalhes) de tudo que menciono nos capítulos anteriores.

*Figura 9: As Borboletas de Naara. Registro diário gráfico: Naara Fernanda, 2020.<sup>19</sup>*



*Figura 10: BA GUN ÇA. Registro diário gráfico: Alana Silva, 2020.*



<sup>19</sup> Naara Fernanda é Bacharel em Ciências Sociais pela Unifesspa, ela participou do grupo de pesquisa e experiência etnográfica no Santo Daime em 2016 (Ver figura 1).

Figura 11: Pandemia da covid e os reencontros com o desenho. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.



Figura 12: "É LINDO O DAIME". Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.

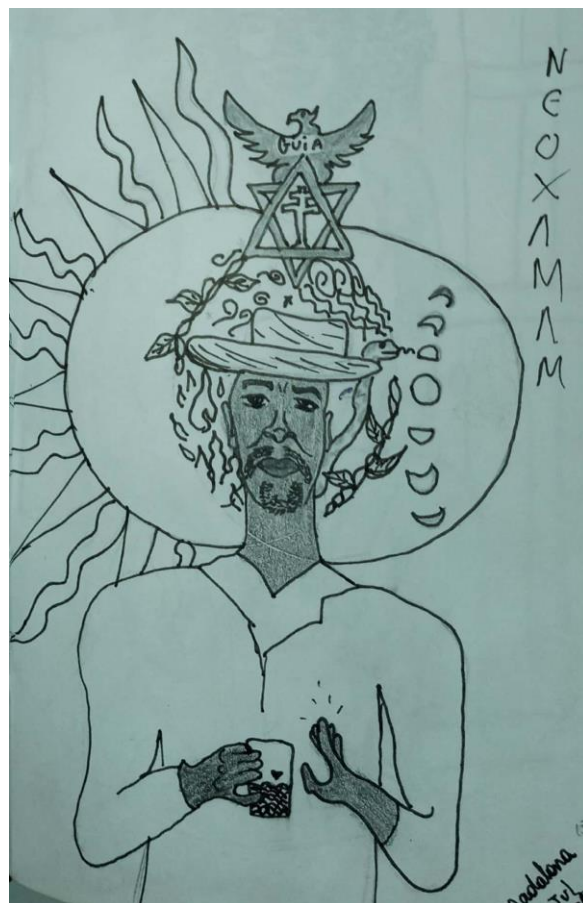


Figura 13: Poema visual. Poema: Priscila Lima, s/d.<sup>20</sup>

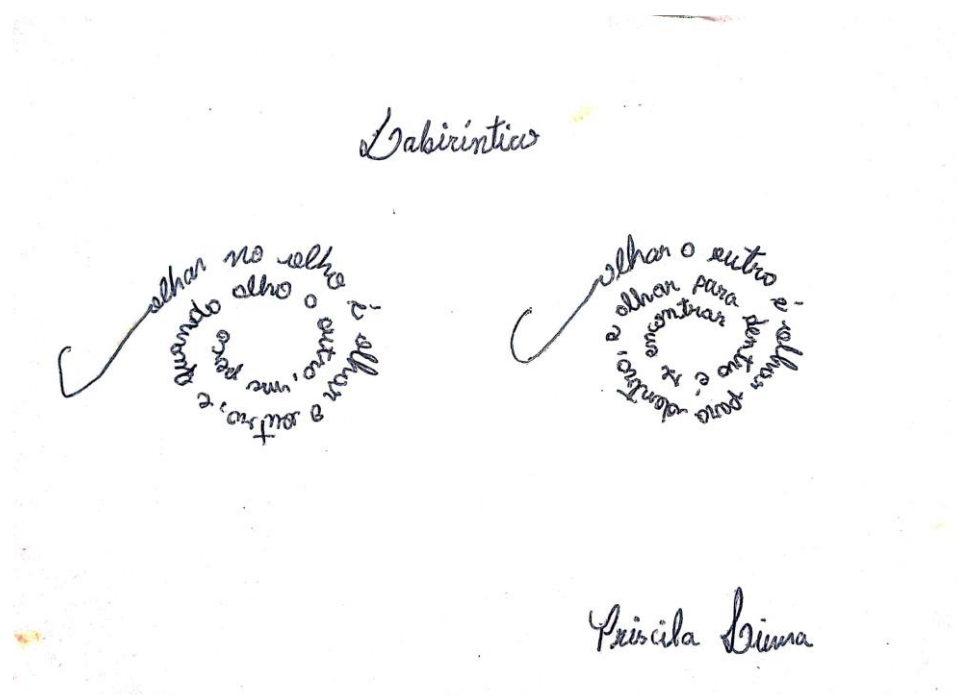


Figura 14: Limpeza. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.



<sup>20</sup> Priscila Lima é Licenciada e Bacharel em Ciências Sociais pela Unifesspa, ela acompanhou os meus caminhos acadêmicos e também fomos membras de Movimentos Estudantis à época da graduação.



Figura 15: minha mestra. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.



Figura 16: INSTRUÇÃO. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.

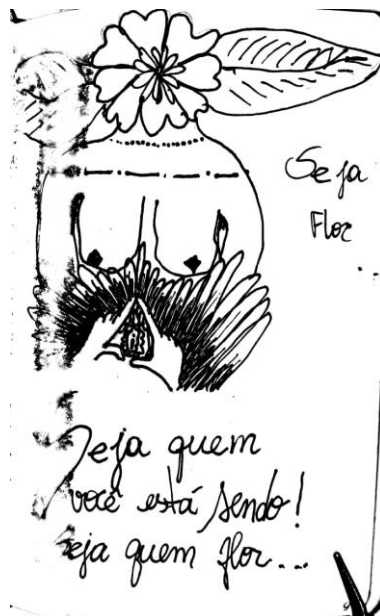


Figura 17: meu Mestre. Registro em diário gráfico, 2020.



Figura 18: ESÚ. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.

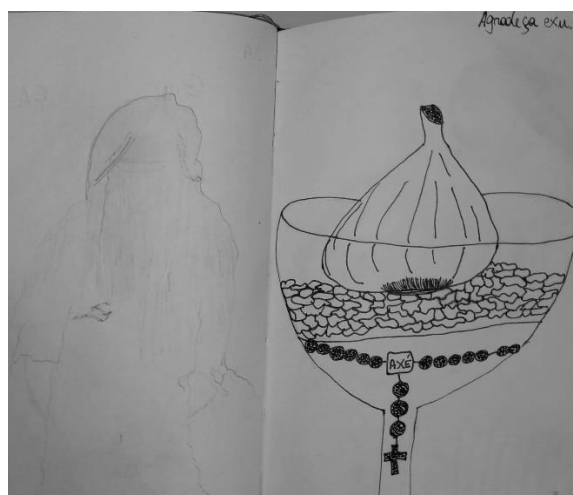


Figura 19: só corpo-matéria. Registro em diário gráfico: Samir Leandro, 2020.<sup>21</sup>



Figura 20: Corpo-matéria "3x4". Registro: Barbara Silva, 2020.



Figura 21: inexistência de corpo-matéria "no astral". Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.



<sup>21</sup> Samir Leandro é um homem trans e artista, tece sua criatividade na construção de desenhos, pinturas e confecção de roupas em geral.

Figura 22: Alecrim pontilhado. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.



Figura 23: Espada de mamãe. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.



Figura 24: Florescer. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.

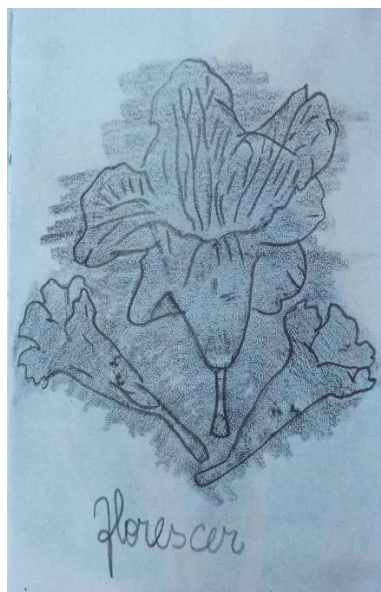


Figura 25: manjeriço. Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.



Figura 26: "PITO". Registro em diário gráfico: Alana Silva, 2020.



## CONSIDERANDO AS REFLEXÕES EM CURSO...

Não pretendo esgotar no texto as reflexões e questionamento e também não tenho a intenção de resolver nenhuma problemática percebida em campo. Em síntese, pretendi descrever algumas situações que sustentam a minha pesquisa. Realizo um breve diálogo com outras pesquisadoras ayahuasqueiras as quais se esforçam para pensar o Santo Daime, seus valores, suas morais e seus contextos históricos.

O Santo Daime é uma religião nova, assim como as demais religiões ayahuasqueiras e é preciso ter em mente que a cultura não é estática, ou seja, assim como no “tempo do Mestre” houveram concessões e exceções, as igrejas devem se sensibilizar às particularidades de cada pessoa que busca, na fé e na espiritualidade, acolhimento, respeito e autoconhecimento.

No Santo Daime encontrei acolhimento de muitas pessoas e observo que os meus interlocutores também sentem o acolhimento de membros da casa que frequentamos. Sem dúvida as experiências com a bebida psicoativa sacramental unida aos trabalhos são divisoras de água para a vida daquele que encontra ali “encontra seu lugar ao sol”.

Devemos *levar a sério* a sabedoria apreendida pela ancestralidade, sobretudo às escatologias, ou visões do fim do mundo. Viver em tempo de pandemia é perceber que o *céu está prestes a cair* e que precisamos, com urgência, de *ideias para adiar o fim do mundo*. Adeptos do movimento Nova Era percebem este contexto como um processo transitório, outros acreditam na transição planetária e na teoria das dimensões. Ademais, o que considero válido é observar que em todas as religiões, doutrinas e seguimentos espirituais está presente profecias, mas também (e principalmente) o amor ao próximo.

Procurei contestar o meu lugar de fala enquanto pesquisadora ayahuasqueira e cisgênera quando faço a inter relação de questões éticas e metodológicas do campo dos psicoativos com abordagem nas experiências de pessoas trans visitantes, *fardadas* ou *fardantes* na “doutrina da floresta”. Os atores envolvidos no trabalho demonstram interesse em continuar frequentando os *trabalhos* da igreja e de exercer suas espiritualidades. Eles se mostram assíduos na sua fé e demonstram que não pretendem desistir da caminhada do autoconhecimento.

As temáticas como as elencadas neste trabalho merecem atenção e devem pensadas no âmbito científico como a possibilidade de novos diálogos com pesquisadoras ayahuasqueiras (ou não) para continuar problematizando o gênero, seja como uma

construção social ou formas de organização social. Em concordância com as pessoas transgêneros, transexuais, travestis, não binários, andrógenas e cisgêneros que acompanho nas redes sociais e no dia a dia, é relevante encerrar este texto afirmando que as pessoas podem, devem e tem o direito de viver e se expressar sem medo de retaliações.

## REFERÊNCIAS

- BENEDITO, Camila. **Um convite para a diversidade nos grupos ayahuasqueiros**. Chacruna Latinoamérica, 2020. Disponível em: <https://chacruna-la.org/um-convite-para-a-diversidade-nos-grupos-ayahuasqueiros/>. Acesso: 25 de janeiro de 2021;
- BENEVIDES, Bruna. **Como acessar o SUS para questões de transição**. Disponível em: <https://antrabrazil.org/2020/07/27/como-acessar-o-sus-para-questoes-de-transicao/>. Acesso: 15/03/2021.
- CARVALHO, I; STEIL, C. **Epistemologias ecológicas: DELIMITANDO um conceito**. MANA 20(1): 163-183, 2014
- CAVALCANTE; WANNER; GONDIN, **Semeando métodos**. METAgraphias: metalinguagem e outras figuras. S/L, 2019.
- CHIESA, Gustavo. **Em busca de uma percepção sagrada do ambiente – breve comentário inspirado em um texto de Michel Leiris**. S/D
- CLIFFORD, James. **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Tradução: Maria Coelho. Org.: Georg Marcus. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2016.
- COELHO, Maria. **O DESENHO-XAMÃ NO AMBIENTE-MUNDO AYAHUASQUEIRO**: Experimentos Etnográficos com o Centro de Unificação Rosa Azul. Dissertação de mestrado em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA-UFPA). Pará, 2020.
- COELHO & VILLACORTA. **PERCEPÇÃO SAGRADA DO AMBIENTE MUNDO ENTRE OS AYAHUASQUEIROS DO CENTRO DE UNIFICAÇÃO ROSA AZUL**. XIII Reunião de Antropologia do Mercosul: Porto Alegre, 2019.
- CORREIO DE CARAJÁS. **Na véspera do Lockdown empresários fazem manifestação**. Disponível em: <https://correiodecarajas.com.br/na-vespera-do-lockdown-empresarios-fazem-manifestacao-pacifica-em-maraba/>. Acesso: 09/02/2021.
- FERNANDES, Saulo. **Xamanismos e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta**. Horiz antropol., Porto Alegre, 2018.
- FEIJÃO; CAVALCANTE. **FEITIO DO SANTO DAIME: RELIGIÃO, GÊNERO E PATRIMÔNIO**. III Reunião de antropologia do Mercosul. Porto Alegre – RS, 2019.
- FRAVET-SAADA, J. **“Ser afetado”**. Tradução: Paula Siqueira. Cadernos de campo n° 13: 155-161, 2005;
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

\_\_\_\_\_. **Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita.** In: *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

INGOLD, Tim. **Antropologia versus etnografia.** In: *Anthropology contra ethnography. Cadernos de campo*. São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. **Da transmissão de representação à educação da atenção.** From the transmission of representations to the education of attention. Oxford: Berg, 2001.

\_\_\_\_\_. **O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, 2019.

\_\_\_\_\_. **Sobre levar as pessoas a sério.** In: *Anthropology – Why It Matters*. Editora Vozes. Petrópolis - RJ, 2019.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A QUEDA DO CÉU: Palavras de um xamã yanomami.** São Paulo – 1ª ed: Companhia das letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** Ed. SHWARCZ.S.A. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Kuschnir, K. **Ensinando antropólogos a desenhar: uma experiência didática e de pesquisa.** Cadernos de arte e de Antropologia, vol. 3, nº 2, 2014.

LABATE, B. **A reinvenção da ayahuasca os centros urbanos.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas, SP – S.N, 2000.

LANGDON, Jean. **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas.** Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996.

MAAS, Matheus. **Quando o “nativo” é pesquisador - Notas sobre o trabalho de campo no Santo Daime.** Ponto Urbe, 2015.

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.** São Paulo – 2ed: Abril Cultural, 1978.

MAECRAE, E. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime.** São Paulo – 1ed: Brasiliense, 1992.

MARÉCHAL; HERMANN. **O Xamanismo Kaingang como potência decolonizadora.** Horiz.antropol., Porto Alegre, ano 24, n.51, p.339-370, maio/ago. 2018

MARQUES, Gilberto. **Amazônia: riqueza, degradação e saque.** Expressão Popular. São Paulo, 2019.

MENESES, G. **Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos.** Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 229-258, maio/ago, 2018.

MENIN, Assis. **As invenções e reinvenções da virilidade.** Revista ÁRTEMIS, Vol. XXIII nº1; jan-jun, 2017.

MOIRA, Amara. **Vidas Trans: a coragem de existir.** Bauru, SP: Astral Cultural, 2017;

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



NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. **Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira**. Currículo sem Fronteiras, v.19, p 595-608, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. CODESRRRIA Gender Series. Tradução: Juliana Araújo Lopes. Volume 1, Dakar, 2002.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez, 2014.

PLATERO, Lígia. **Uma experiência de casamento no Santo Daime**. Blog Bia Labate, 2017. Disponível em: <https://www.bialabate.net/news/uma-experiencia-de-casamento-homossexual-no-santo-daime>. Acesso: 20 de dezembro de 2020;

PREFEITURA DE MARABÁ. **Decreto municipal**. Disponível em: <https://maraba.pa.gov.br/wp-content/uploads/2020/06/Decreto-n%C2%BA-61-2020-1.pdf>.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte, MG. Letramento: justificando, 2017;

SILVA, Vagner. **O Antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e Texto Etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões Afro-brasileiras**. 1ªed., 2ªreimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

Sonza, Quesia. **FUI EXPULSA DO CANDOMBLÉ POR SER TRANS!** Paraíba, nov., 2020. Instagram: @quesiasonzaa. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CBA1oRVAig6/>;

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: A Pilhagem da Natureza e do Conhecimento**. Trad. Laura Barbosa de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes. 2001;

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica**. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018;

VELHO, Gilberto. 2004. **“Observando o Familiar”**. In: *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar;

TETE, Gleyson. **Lei assegura abertura de igrejas na pandemia**. Disponível em: <https://www.al.es.gov.br/Noticia/2020/07/39571/lei-assegura-abertura-de-igrejas-na-pandemia.html>. Acesso em: 10 dez. 2020;

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **O QUE É COVID-19?** Disponível em: <https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca>. Acesso em: 09/02/2021.

