

CORPOS FEMININOS NO CONTEXTO DA TRANSNACIONALIZAÇÃO DO SANTO DAIME: CÓDIGOS E NEGOCIAÇÕES

Paulina Valamiel

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte – MG – Brasil
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7114-8091>

Introdução

O corpo possui papel central nas investigações sobre religião, uma vez que o *embodiment* é o principal registro da relação entre as pessoas e o sagrado (Morgan 2010). Nessa direção, mais do que um meio de vivência religiosa, o corpo é um campo onde se produzem e negociam normas, sentidos e experiências do sagrado. No caso do Santo Daime, essa centralidade do corpo se manifesta não apenas pelo uso da *ayahuasca* – que, nessa religião, recebe o nome de “daime” –, mas também por um conjunto de disposições corporais de sentido (Mauss 2003): ingestão do daime, “mirações”, sensações, bailados, “limpezas”, como vômito visceral, cântico e audição de hinos, dietas, submissão às regras relacionadas à disposição dos corpos no espaço e à sua aparência, *performance* e vestimenta, obediência à hierarquia institucional e espiritual, entre outras. Dessa forma, compreendo o Santo Daime como uma religião intrínseca-

mente orientada pelo corpo, em que a experiência ritual e as normas religiosas se expressam e se inscrevem corporalmente.

Um ponto relevante é que, por se tratar de uma religião altamente genericada (*i.e.*, organizada a partir de divisões de papéis de gênero), é possível afirmar que a experiência daimista se dá de forma distinta para corpos masculinos e femininos. Desde sua origem na periferia de Rio Branco (AC), na década de 1930, o Santo Daime consolidou uma estrutura organizacional fortemente marcada por normas de gênero que refletiam aspectos patriarcais de seu contexto amazônico, que contava com um público de seringueiros, ribeirinhos e imigrantes nordestinos que ali viviam (Chaves 2003; Moreira e MacRae 2011; Assis 2017; Benedito 2019; Valamiel 2025). Acontece que, atualmente, a religião está presente em todos os continentes habitados e em mais de 43 países (Assis 2017). Assim, com a transnacionalização, o Santo Daime passou a circular por espaços cada vez mais atravessados por tendências globais, sendo impelido a negociar diretamente com a secularização (Assis e Labate 2014), o capitalismo e a democracia liberal (Singh 2012), a guerra internacional às drogas tornadas ilícitas (Karam 2013) e as novas dinâmicas de gênero resultantes dos feminismos (Gross 2005).

Em minha pesquisa de tese, pude constatar que mulheres daimistas têm se destacado como importantes agentes da transnacionalização do Santo Daime. A partir desse processo, elas têm influenciado a mudança de algumas dinâmicas de poder no interior da religião, tornando-se, por exemplo, dirigentes e lideranças de igrejas e ocupando alguns cargos tradicionalmente restritos aos homens. Muito além disso, elas têm participado de redes internacionais de distribuição de daime, podendo exercer maiores níveis de controle sobre a bebida mesmo que ainda contem com mediações masculinas. Essas mulheres também têm atuado nas negociações entre a religião e o Estado em contextos de diáspora, no quadro institucional de grandes instituições como a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU) e nas alianças entre o Santo Daime e as demais espiritualidades. Ademais, seu protagonismo é digno de nota no que toca à recepção e ao cuidado de novos adeptos, visitantes e comitivas.¹ São elas as principais responsáveis pela administração,

1 As comitivas consistem em pequenos conjuntos de representantes “oficiais” das instituições de Santo Daime, compostos de cantoras, músicos e lideranças que viajam em conjunto, ganham crescente importância na transnacionalização do grupo e passam a funcionar como porta-vozes do Santo Daime e fortalecedores da identidade daimista

educação, saúde e assistência social de comunidades como a Vila Céu do Mapiá (AM) – considerada *meca* dos daimistas por receber centenas de peregrinos de todas as partes do Brasil e do mundo por ano (Assis 2017) e de outras comunidades e grupos da expansão. Igualmente, mulheres daimistas desempenham papéis centrais na difusão dos ensinamentos da religião por meio do canto ao longo das cerimônias e de suas narrativas sobre si e sobre sua religiosidade.

Diante desses elementos, olhar para o corpo permite um aprofundamento na análise de como as mulheres vivem, reproduzem, modificam e traduzem normas religiosas dentro e fora da tradição. Isso contribui para um entendimento mais dinâmico da relação entre agência feminina e religião, que envolve tanto adesão quanto transformação, tanto incorporação de valores locais quanto negociações com tendências globais. Com base nisso e nos elementos expostos até aqui, meu objetivo com este artigo é analisar a reflexividade da agência das mulheres em relação às negociações dos códigos que regulam os corpos femininos no contexto da transnacionalização do Santo Daime. Mais especificamente, ao olhar para o corpo como eixo analítico, discutirei como as mulheres têm navegado entre diferentes sistemas de valor (religiosos, globais e locais), de modo que seus corpos, além de meios de experiência, passam a ser espaço de negociação, transformação, produção de sentido e disseminação da religião.

Os dados aqui discutidos foram levantados por meio de entrevistas semiestruturadas e em profundidade realizadas desde março de 2021 até janeiro de 2025 com 30 mulheres daimistas brasileiras e não brasileiras que praticam sua religião em diferentes contextos, como Brasil, Estados Unidos, Reino Unido, Finlândia, Holanda, Espanha, Itália, Portugal, Israel, Japão e Austrália. Para a análise dessas entrevistas, com a utilização do *software* Atlas.ti, criei 33 códigos focalizados (principais ocorrências), reagrupados a partir de categorias que mais tarde se tornariam os eixos temáticos de cada discussão, como é o caso do corpo. Vale ponderar que minha inserção no campo se deu de forma híbrida, uma vez que pesquisei a partir de um lugar de mulher lésbica daimista e pesquisadora.

no exterior. Segundo Alex Polari Alverga (1988), as comitivas começaram de modo informal, a partir de convites feitos pela irmandade internacional para viagens das lideranças mapienses. Inicialmente, os convites eram recebidos principalmente pelo Padrinho Alfredo, que passou a viajar por igrejas do Brasil e, a partir da década de 1990, também do exterior, acompanhado de familiares e assessores (Assis 2017).

Por meio dessa pertença à religião, foi possível ter o conhecimento prévio de algumas das mulheres entrevistadas em função de seus papéis, de seu impacto e de seu carisma no campo, o que me levou a convidá-las a participarem da pesquisa.

O texto está dividido em cinco seções, de modo que, no primeiro momento, discuto a agência das mulheres na globalização do Santo Daime. Em seguida, apresento a divisão binária dos corpos no espaço do rito como elemento estruturante da religião, que, em seu contexto de transnacionalização, repercute de formas variadas entre as mulheres. Adiante, elementos como sexualidade e jejum, entre outros códigos relativos aos corpos de daimistas, também serão analisados a partir das mulheres. Do mesmo modo, por fim, destacarei algumas das normas relativas à vestimenta e à aparência dessas mulheres, com atenção às negociações tecidas por elas para sua manutenção ou não em contexto transnacional. O texto se encerra com as considerações finais.

Mulheres e o Santo Daime nos fluxos globais: considerações sobre a agência dos “aparelhos” femininos no contexto de uma religião transnacional

Em função da inserção do Santo Daime nos fluxos globais, em contraste com o perfil inicial de suas adeptas, “mulheres” tem se tornado uma categoria cada vez mais plural, abrangendo uma diversidade de sujeitos em termos raciais, territoriais, de classe, geracionais e de orientações sexuais, o que evidencia diferentes formas de pertencimento e hierarquização dentro da irmandade daimista. De todo modo, é bom lembrar que, entre o público que compõe a maior parte da membresia da religião fora de seu contexto de origem, estão pessoas brancas, escolarizadas e pertencentes às classes médias (Assis 2017). Em se tratando das mulheres da expansão, a maioria possui altos níveis de escolaridade, falam mais de um idioma, têm ou já tiveram uma profissão, são financeiramente independentes e têm acesso à educação sexual, bem como a métodos contraceptivos. Diferentemente delas, as mulheres daimistas dos contextos de origem do Santo Daime, especialmente nas décadas iniciais da religião, possuíam baixos níveis de escolaridade, dedicavam-se ao cuidado, ao sustento da família e ao manejo da terra, tinham a religião como central em suas vidas e seguiam uma ética

religiosa cuja simplicidade, modéstia, discrição, obediência e pudor permeavam sua experiência espiritual e comunitária.

Na pesquisa de Chaves (2003), que inaugurou o campo de estudos sobre Santo Daime e mulheres/gênero, a autora analisou as mulheres daimistas cariocas que compunham a membresia da primeira igreja de Santo Daime fundada fora da Amazônia, no ano de 1981. Em sua análise, as mulheres urbanas representavam um modelo de feminilidade moderna, enquanto as mulheres do contexto de origem da religião daimista representavam um modelo arcaico. Do ponto de vista de Chaves (2003), as “mulheres urbanas” tinham suas vidas afetadas negativamente pelos valores arcaicos da religião, muitas vezes desistindo de suas carreiras profissionais e de sua liberdade, constituindo famílias e dedicando-se à maternidade e a tarefas domésticas para se ajustarem aos papéis de gênero subalternos prescritos pelo Santo Daime. Na mesma direção, posterior ao trabalho de Chaves (2003), Benedito (2019) defendeu sua tese acerca das relações de gênero em uma comunidade daimista também localizada no sudeste brasileiro, em Minas Gerais. O autor também identificou, além da submissão feminina, padrões conservadores e binários, concluindo que, em função deles, a religião não estaria preparada para acomodar novas expressões de gênero e sexualidade.

Embora tenham oferecido importantes contribuições para o campo, é possível identificar que os autores caem em uma armadilha já apontada por Saba Mahmood (2005) de uma concepção de agência feminina centrada na resistência, subversão e/ou emancipação das normas. Esta abordagem que opõe submissão e autonomia de maneira binária tende a pressupor uma trajetória de progresso e emancipação, o que limita a compreensão de experiências e agências que não se enquadram necessariamente nessa lógica. Com isso, ignora-se que formas de submissão voluntária podem ser entendidas como modos ativos e significativos de engajamento e constituição do sujeito religioso (Mahmood 2005). Vale acrescentar que, em direção semelhante, autores como Jakeet Singh (2012) também criticam essa abordagem, compreendendo-a como reflexo da hegemonia da democracia liberal, que propõe um modelo universal para entender a política, a subjetividade e a agência. Para ele, dentro desse paradigma, a autonomia individual e a resistência à tradição são frequentemente vistas como os únicos caminhos legítimos para a liberdade. Isso gera um problema, pois impõe uma ideia de resistência que pode não fazer sentido em outros contextos e cria

uma falsa oposição entre tradição e liberdade, ignorando como as religiões e as experiências religiosas também podem ser espaços de transformação ativa.

Na contemporaneidade, nenhuma mulher daimista está isolada das influências externas à religião. É possível identificar que valores de autonomia individual e dos direitos femininos têm atravessado cada vez mais sua experiência e seu agir dentro e fora do Santo Daime nos mais diversos contextos, desde o interior da Amazônia até os grandes centros urbanos do Brasil e do mundo. De fato, isso tem motivado mudanças na religião daimista, como maior presença feminina em papéis de liderança, maior aproximação do controle do daime, denúncias de assédio, criação de grupos como o GT Mulheres, protagonismo em atividades administrativas, além da flexibilização e da reinterpretação de algumas normas religiosas. Ao mesmo tempo, essas mulheres também se comprometem com uma ética religiosa que valoriza a irmandade, o cuidado, o serviço devocional, a obediência e a disciplina. É possível observar, por exemplo, que, mesmo em posições de líderes de grupos e de igrejas, muitas delas associam sua gestão a “cuidar” das pessoas e a “zelar” pela religião. Nesses casos, compor um espaço anteriormente exclusivamente masculino não implicaria necessariamente no exercício desse poder da mesma forma que os homens – geralmente mais militarizados, segundo as descrições das entrevistadas.

Para melhor compreensão da agência feminina em meio a esta tensão entre os papéis tradicionais de gênero presentes na religião e os valores de autonomia e liberdade advindos de correntes feministas mais alinhadas à democracia liberal moderna, é importante adentrar a concepção daimista do corpo enquanto “aparelho”. Possivelmente, o uso do termo êmico “aparelho” foi inspirado por uma linguagem espírita kardecista popular que circulava nos seringais amazônicos e esteve presente na trajetória espiritual de muitos daimistas, como ocorreu com o fundador do até então nomeado Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), Padrinho Sebastião. De todo modo, dentro do Santo Daime, a função do corpo “aparelho” se assemelharia à de um rádio (Alverga 1998). Em outras palavras, o corpo aparelho teria a função de receber e transmitir a “força”² do daime, de repassar comunicações e manifestações de espíritos, vibrações, energias e ensinamentos e,

2 Termo êmico para a sensação de efeito do daime no corpo.

portanto, de materializar experiência religiosa. Nesse entendimento, a doação ativa de si enquanto abdicação de um agir autônomo e de uma subjetividade individual configura-se como um dos princípios morais fundamentais que permeiam a agência dos “aparelhos” no Santo Daime. Argumento, inclusive, que esse agir é aprendido, sobretudo, na relação humano-planta durante o transe espiritual que, nessa religião, é proporcionado pelo daime, mas que pode permear a experiência com demais plantas e fungos no contexto de religiões e espiritualidades enteógenas. Em direção semelhante a essa visão, de acordo com Albuquerque (2011), embora possua agência própria, a *ayahuasca* ou o daime só atingem sua potência plena no organismo de quem toma a bebida e se submete ao seu efeito. Ao se aprofundar na potência educadora da *ayahuasca*, Albuquerque (2011) também acrescentou a importância humano-planta para que os ensinamentos transmitidos possam se realizar, o que ocorre através do corpo humano. A partir disso, o que proponho, portanto, é um modelo de agência instrumental em que os sujeitos se tornam ativamente instrumentos, isto é, espaços porosos para outros agentes, como o próprio daime e/ou espíritos, realizam suas ações em conjunto com o “aparelho”.

É claro que, como mencionado na introdução deste artigo, ser mulher ou homem no Santo Daime produz diferentes experiências com o daime e com a religião. No Santo Daime, tradicionalmente, as diferenças de gênero têm seu lastro no sexo biológico. Desse modo, na estrutura binária presente na religião daimista, o termo “mulheres” é entendido, principalmente, como pessoas do sexo feminino que compartilham entre si, a despeito de sua pluralidade, socializações e construções subjetivas estruturalmente semelhantes baseadas em seu sexo biológico (Valamiel 2022). É claro que, com a transnacionalização da religião e a capilarização das novas estruturas e críticas de gênero em seu interior a partir da entrada de pessoas LGBTQIAPN+, outras negociações vêm sendo tecidas. Falarei sobre isso em um dos tópicos deste artigo. Até aqui, interessa saber que esse lastro do gênero no sexo biológico vem sendo desafiado por essas pessoas, pesquisadores e ativistas. Apesar disso, pude mapear apenas arranjos pontuais que ainda não interferem de maneira expressiva na estrutura do Santo Daime.

No que toca ao “aparelho” das mulheres, a partir desse entendimento êmico, esses corpos, em função de sua capacidade de parir, amamentar e, portanto, produzir vida, fariam com que as mulheres

se destacassem como “mais abertas”, “mais sensíveis” e “naturalmente mais propensas ao cuidado e à doação”. Por esse motivo, as mulheres, para Padrinho Sebastião, seriam mais avançadas do que os homens em sua capacidade de amar e exercer os ensinamentos cristãos (Albuquerque 2021). Esse entendimento sobre o “aparelho” feminino pode, em uma primeira camada, ser visto como mais uma forma de reafirmação dos essencialismos de gênero historicamente utilizados para restringir a atuação social das mulheres. No entanto, no contexto do Santo Daime, essas características são experienciadas não apenas como uma imposição externa, mas como parte de uma ética coletiva, e não apenas individual, que orienta a maneira como muitas mulheres se percebem e atuam dentro da religião diferentemente dos homens e independentemente de sua posição. Nesse cenário, a doação de si, longe de significar passividade, insere-se em uma lógica em que as mulheres exercem poder de formas que não se enquadram necessariamente nas categorias de autonomia ou subversão, mas sim na sua capacidade diferenciada de materialização da experiência religiosa, isto é, de trazer os espíritos à terra, bem como de incorporação e disseminação ativa de alguns princípios que regem a vida daimista.

Ao mesmo tempo, isso não quer dizer que, ao incorporarem princípios, outros códigos da religião não sejam negociados ou mesmo que essa incorporação não lhes seja favorável em termos de legitimação de suas práticas. Isto é, com a transnacionalização do Santo Daime, diante de um mercado religioso e espiritualista global que constrói um imaginário em torno da *ayahuasca* enquanto feminina, ou seja, como uma mãe acolhedora (Sinclair 2024), a suposta sensibilidade e a abertura espiritual também têm sido qualidades que não apenas justificam a presença feminina em papéis de intermediação e negociação, mas também fundamentam sua autoridade dentro da religião. Assim, longe de serem apenas subordinadas a uma lógica de submissão, muitas mulheres daimistas se apropriam desses discursos para legitimar sua atuação nos espaços religiosos e sua própria religiosidade. Dessa forma, a agência exercida pelas mulheres daimistas permite que normas de gênero sejam, ao mesmo tempo, reafirmadas, flexibilizadas e instrumentalizadas por elas para ampliar seu campo de ação.

Como parte da investigação de como a agência feminina se manifesta de maneira concreta dentro do Santo Daime, é essencial observar a organização dos corpos no espaço cerimonial. Afinal,

é no salão ritual que a distinção binária entre homens e mulheres se expressa de forma mais marcante, revelando não apenas uma separação física, mas também um ordenamento simbólico que estrutura hierarquias e papéis de gênero dentro da religião. A partir dessa disposição espacial, é possível explorar como as normas e expectativas relacionadas aos corpos femininos são acomodadas, negociadas e vivenciadas pelas mulheres daimistas.

A divisão dos corpos dentro do Santo Daime

Na religião daimista, a divisão entre corpos femininos e masculinos funciona como a espinha dorsal da organização do “salão” e de todo o espaço da igreja. Tomando como inspiração o modelo da ICEFLU – que protagoniza a transnacionalização do Santo Daime – e suas igrejas filiadas no Brasil e no mundo, durante as cerimônias, os homens permanecem à direita da porta de entrada, e as mulheres, à esquerda. Por essa razão, no “salão” e em seu entorno, há um “lado feminino” (à esquerda) e um “lado masculino” (à direita). Durante as cerimônias, essa divisão do espaço deve ser respeitada por todas as pessoas do grupo, de modo que cruzar para o lado oposto sem autorização do dirigente constitui uma falta gravíssima.

Todas as mulheres entrevistadas para essa pesquisa disseram se sentir à vontade com essa divisão, pois respeitá-la significaria respeitar e apreciar a tradição. A divisão entre corpos masculinos e femininos no salão seria também uma das formas de se aproximar da ordem do daime, que é compreendido como a síntese das polaridades masculino (cipó – *Banisteriopsis caapi*) e feminino (folha – *Psychotria viridis*). Para a mineira Noêmia (primeira mulher a ser fundadora de uma igreja daimista, que está localizada em Minas Gerais), por exemplo: “Eu respeito essa divisão do masculino e do feminino que vem do Mestre Irineu... Isso é fundamento, né. É fundamento da doutrina: homens de um lado, mulheres do outro, né” (entrevista com Noêmia, 25/02/2023). Para Neilly, que viveu sua infância e juventude tendo grande circulação nas comunidades-sede do Santo Daime no norte do país, “[...] a gente é livre pra escolher. Então se a gente escolheu, a gente tem que respeitar e seguir como foi dito, como está determinado” (entrevista com Neilly, 29/02/2024). De forma semelhante, para a holandesa Liesbeth, atual dirigente da

igreja Céu de Santa Maria, na Holanda, e para Eni, dirigente de um grupo na Finlândia:

Isso foi recebido assim: homens de um lado e mulheres do outro lado, e eu acho que é perfeito por um lado [...]. Foi recebido dessa maneira e tem sua beleza isso de ter mulheres de um lado e homens do outro, porque juntos nós fazemos a “corrente” do jeito que foi recebida pelo Mestre Irineu. Para mim, está tudo certo... Eu não me vejo menos ou os homens sendo mais... Não, é bonito do jeito que é, e eu não sinto que deveria ser diferente. É do jeito que é (entrevista com Liesbeth, 17/05/2022, tradução minha).

[...] uma vez eu fiz um trabalho muito forte na igreja [daimista] de Amsterdã e o daime me disse que é muito importante que homens estejam do lado masculino e que as mulheres estejam do lado feminino. E nós temos que estar bonitos, apresentáveis. Temos que trabalhar bem e estar bem apresentáveis. A parte feminina precisa ter uma boa relação entre si e colaborar, e é o mesmo para o lado masculino. Eles têm que estar apresentáveis para que as mulheres possam admirar os homens e eles possam admirar as mulheres... Assim estamos criando a força de Jesus! (entrevista com Eni, 24/01/2023, tradução minha).

Outro ponto importante da relação entre corpo e espaço no Santo Daime é o papel da sexualidade na organização tradicional do salão e os desdobramentos e flexibilizações em torno disso ao longo da transnacionalização da religião. Isto é, na maior parte das igrejas que seguem o modelo da ICEFLU, há uma mesa de centro localizada no “salão”. Essa mesa tem formato hexagonal, de modo que os “batalhões” são divididos em seis fileiras. Cada um destes “batalhões” (três masculinos e três femininos) era organizado, nas décadas iniciais da fundação da vertente de Padrinho Sebastião, a partir de marcadores de sexualidade conjugais e geracionais. Assim, de cada lado (masculino e feminino) havia os “batalhões” dos rapa-

zes e moças (virgens) dos(as) “casados(as)” e dos(as) “anciãos(ãs)”. Dentro dessas fileiras de cada “batalhão”, os indivíduos eram organizados de acordo com seu tamanho, isto é, partindo dos de maior estatura para os de mais baixa estatura, o que permanece até hoje nas igrejas e nos grupos que seguem esse modelo. Existe também, a depender do número de pessoas, a possibilidade de mais de uma fileira em cada “batalhão”, de modo que, à frente, tendem a ficar os membros de maior proeminência no grupo (Chaves 2003; Dawson 2013).

Observa-se que, embora o critério da virgindade marcasse o perfil dos batalhões dos rapazes e das moças, em função da estrutura patriarcal da religião, o valor e a pressão sobre a virgindade tinham pesos e consequências diferentes para as moças. Diferentemente da ala masculina, o batalhão das moças também era recorrentemente chamado de “batalhão das virgens”, não havendo “batalhão dos virgens”, apenas “rapazes”. Segundo as mulheres entrevistadas, incluindo as que já nasceram na religião em comunidades como a Vila Céu do Mapiá, esse elemento as colocava em um lugar de desconforto mesmo que teologicamente houvesse uma explicação baseada na separação das energias. Isto é, mulheres sexualmente ativas não teriam a mesma energia de mulheres virgens. Ademais, no que toca à atividade do canto dos hinos, uma das entrevistas mencionou sobre crenças de que as mulheres virgens teriam mais força e vigor para cantar do que as não virgens.

Atualmente, é interessante observar uma mudança significativa na referência ao “batalhão das virgens”, que tem se tornado cada vez mais o “batalhão das jovens/pessoas de *aparência* jovem”. Observa-se que isso vem ocorrendo não somente a partir de críticas e contestações das mulheres, mas também como resposta às novas demandas e condições da expansão, como o baixo público de jovens e de pessoas virgens adeptas à religião mundo afora. De uma de minhas entrevistadas não brasileiras, de forma mais incisiva, pude ouvir que a organização dos “batalhões” por critério de virgindade deveria, inclusive, ser banida por expor mulheres aos fetiches masculinos, deixando-as mais vulneráveis. Ao mesmo tempo, o Santo Daime tem contado cada vez mais com um perfil adulto (pessoas acima dos 20 anos), o que é sintomático não só da guerra às drogas, que dificulta ainda mais a participação de crianças e jovens de menor idade nas cerimônias no exterior, como também das dinâmicas da vida moderna relacionadas à escolarização e ao trabalho. Além disso,

no campo ayahuasqueiro e psicodélico mais amplo, circula uma interpretação sobre essa religião enquanto conservadora – sobretudo em função de suas regras de gênero e influências cristãs-católicas – por parte de uma nova geração ayahuasqueira, marcada por um público mais libertário.

Com efeito, é possível verificar, portanto, que a organização dos “batalhões” tem se apoiado, especialmente, em um marcador ligado à aparência jovem. A título de exemplo, mesmo havendo em Assis (Itália) duas mulheres acima de 50 anos que são virgens e praticantes da castidade, elas não se sentem confortáveis em compor o “batalhão das jovens”, pois sua aparência destoava do esperado para esse “batalhão” (entrevista com Tiziana, 17/02/2024). Ao mesmo tempo, na Holanda, em função de sua “energia juvenil”, uma mulher mãe de duas crianças tem lugar fixo no “batalhão das jovens” (entrevista com Liesbeth, 17/02/2024). No contexto estadunidense, a explicação dada por uma de minhas entrevistadas, que é dirigente de uma igreja na Califórnia, parece ilustrar algumas das razões dessas flexibilizações:

[...] Então a gente organiza os batalhões com base nas pessoas que vêm para a igreja e a igreja é... Você sabe, nós não temos muitas pessoas jovens, então não há um número suficiente de jovens para fazermos um batalhão só de jovens porque não faz sentido se nós não os temos. Tendo isso em vista, eu tento organizar desse jeito, mais energeticamente. Então, para pessoas que são mais jovens, mais ativas ou apenas mais disponíveis para dançar o tempo todo, eu as coloco em um mesmo batalhão juntas, e as pessoas mais velhas, onde a energia é um pouco diferente, nós mantemos essas pessoas juntas [...]. Nós temos um número menor de pessoas, então a gente trabalha com o que tem, sem nenhuma regra inflexível porque temos que trabalhar com o que temos, certo? (entrevista com Luzia Krull, 21/08/2024, tradução minha).

Diante dos pontos citados, vê-se que, como efeito da transnacionalização do Santo Daime, parte das mudanças relativas ao critério de organização dos “batalhões” contou com um deslocamento da

associação entre juventude e virgindade. Com o baixo quantitativo de um público de crianças, adolescentes e jovens nessas igrejas, características associadas à juventude, como aparência juvenil, vigor e energia, foram extraídas da categoria “jovem” para compor a identidade desse “batalhão”. Com isso, ele passou a abrigar virgens, não virgens, jovens e adultos desde que estejam em conformidade com essas características.

Mesmo com os novos arranjos, observa-se a centralidade não somente do sexo biológico, mas também da sexualidade na organização do Santo Daime. Para além da organização dos batalhões, o comportamento sexual dos participantes da religião pode passar por dispositivos de controle, assim como sua alimentação. Isto é, para a participação nas cerimônias, recomenda-se, tradicionalmente, que daimistas e visitantes realizem uma dieta/jejum de três dias antes do ritual e três dias depois, com abstenção de sexo e consumo de álcool. Com a entrada da religião nos fluxos globais, no entanto, essas regras também vêm sofrendo flexibilizações.

Flexibilizações em torno da dieta para participação das cerimônias

Entre os povos originários da Amazônia, é recorrente que o consumo de plantas sagradas seja precedido e sucedido por dietas e jejuns. No Santo Daime, de acordo com a recomendação de Mestre Irineu, para se participar de cerimônias daimistas, é preciso que uma dieta com abstenção do consumo de álcool e de relações sexuais seja cumprida três dias antes e três dias depois do rito. Embora em sua fase de fundação não houvesse restrições com relação ao uso de álcool como parte do jejum necessário à participação nas cerimônias, mais tarde ele teria sido abolido por Mestre Irineu, que passou a verificar o mau uso da substância e resultados nocivos de seu consumo para a comunidade (Moreira e MacRae 2011). De todo modo, vale pontuar que, no cerne da tradição desenvolvida pelo fundador do Santo Daime, existe uma noção que está atrelada a uma busca pela segurança, pela saúde e pelo afastamento de doenças na experiência do indivíduo com o daime, o que requer um preparo anterior e posterior à experiência religiosa. Esse princípio está expresso em um dos hinos de Mestre Irineu: “a Sexta-Feira Santa / guardemos com obediência / três antes e três depois / para

afastar toda doença” (Serra 2015:180). Na percepção de algumas mulheres entrevistadas, como Sakura, que é líder de um grupo daimista no Japão, esse cuidado trataria de deixar o corpo mais “limpo”, facilitando, assim, a agência da bebida. Acontece que, com a expansão da religião e o aumento de cerimônias no calendário, novos arranjos, flexibilizações e reinterpretções sobre essa prática podem ser verificados. Além disso, o cumprimento ou não do jejum foi assumindo um caráter cada vez mais individual e menos comunitário, em consonância com as tendências modernas. A título de exemplo de novos arranjos, em outras regiões do Brasil e nos demais lugares do mundo, inspiradas pela “Nova Era” e suas inclinações ecológicas, algumas igrejas também recomendam a abstenção do consumo de carnes. Também nesses novos contextos em que têm se inserido, igrejas e lideranças daimistas vêm realizando flexibilizações que possam acomodar um novo perfil de adeptos. De modo geral, partindo do relato das lideranças femininas não brasileiras entrevistadas, a recomendação de abstenção de álcool e, especialmente, de relações sexuais é um tema sensível. Para elas, como um reflexo das transformações sociais contemporâneas, marcadas pela crescente valorização da autonomia individual, há grande desconforto em cruzar um limite referente à vida privada das pessoas e há também um receio de soarem demasiado autoritárias.

No contexto da Itália, por exemplo, Tiziana mencionou ser cultural o uso do vinho nas refeições, o que pode dificultar a abstenção de álcool por tantos dias. No que diz respeito ao jejum sexual, ela acrescentou ser um dos temas mais sensíveis. Ainda que frequente as igrejas católicas em Assis e também receba em sua igreja membros do catolicismo, a dirigente compreende que uma grande perda de adeptos vivenciada pelo catolicismo teria relação com seu “moralismo”, de modo que a requisição de um jejum sexual apresentaria dificuldades e a provável perda de adeptos por parte do Santo Daime em Assis (entrevista com Tiziana, 17/02/2024).

Já com uma opinião um pouco diferente da de Tiziana, mas ainda com cuidado para não soar como uma “mulher velha chata” (entrevista com Eni, 21/02/2024, tradução minha), na Escandinávia, Eni diz recomendar aos novatos que façam a dieta, por entender que esta possui bases práticas, isto é, tanto o consumo de álcool quanto a atividade sexual poderiam levar à perda de energia do participante, que estaria mais frágil e cansado durante as cerimônias. Ao mesmo tempo, a dirigente compreende que essa dieta pode ser

flexibilizada. Tais flexibilizações dependeriam, entretanto, de alguns fatores, como grau de experiência com o daime e envolvimento com a comunidade, bem como, no caso do sexo, a existência de um relacionamento estável e sadio. Em se tratando do álcool, para ela, não haveria problemas caso fosse consumido em pequenas quantidades (entrevista com Eni, 21/02/2024). Já na Holanda, Liesbeth também contou sobre não recomendar nenhum tipo de jejum, deixando a cargo da responsabilidade individual de cada um. Nos Estados Unidos, Luzia Krull diz recomendar apenas um jejum de três a quatro horas antes das cerimônias, para que os corpos “já estejam limpos”. Na Austrália, uma de minhas entrevistadas, por ser casada com um homem não daimista, disse ter dificuldades em cumprir o jejum sexual e que, por sua igreja possuir um calendário com muitas cerimônias, sua dedicação e jejum sexual estavam contribuindo para a desarmonia em seu lar (entrevista com Nina, 10/10/2024). A brasileira Noêmia, entretanto, relatou o seu descontentamento com as flexibilizações relativas a essa dieta e, especialmente, às questões relativas à sexualidade dentro da religião, de modo geral. Segundo ela, trata-se de um fundamento que não deveria ser alterado.

Diante desses arranjos, é possível observar alguns elementos ligados à postura adotada pelas mulheres entrevistadas, sobretudo as dirigentes de igrejas, como reflexo das dinâmicas de autoridade, flexibilidade e acolhimento que ocorrem mediante a adaptação da religião a contextos culturais e sociais diferentes. As flexibilizações e os arranjos podem ser compreendidos em pelo menos três direções: 1) ainda que algumas mulheres dirigentes tenham uma liderança mais hard em função das dificuldades culturais relativas a gênero vividas por elas, no contexto de transnacionalização do Santo Daime, elas tendem a evitar interferências na vida privada dos adeptos como forma de esquiva de uma postura autoritária, o que reflete parte de suas negociações com a ascensão do individualismo moderno e da democracia liberal; 2) as flexibilizações podem envolver fatores como negociações com o campo religioso local e disputa por adeptos; 3) no tocante à vida privada, em se tratando de mulheres que não possuem família daimista, tais flexibilizações podem ser feitas como possibilidade de acomodação da religião em suas vidas privadas.

A existência dessas dietas no Santo Daime, especialmente o jejum sexual, ilustra como a sexualidade ocupa um papel de destaque não apenas na experiência religiosa das adeptas e dos adeptos da

religião, mas também nas negociações realizadas por ela para sua permanência nos fluxos globais. Adiante, discutirei alguns desses pontos.

Novas elaborações em torno da castidade feminina no Santo Daime

Tamanha centralidade da sexualidade no Santo Daime poderia justificar o incentivo e o convite de Padrinho Sebastião entre os anos de 1977 e 1978 para que algumas mulheres e casais pudessem praticar a castidade. A inspiração para esse convite teria partido de uma mulher, conhecida como dona Regina, que, após sonhar que morreria de parto, optou por estabelecer esse voto já em 1976, para que assim não fosse vítima desse tipo de morte. Anos depois, a castidade acabou ganhando grande valor simbólico dentro da constituição da religião. Essa prática, especialmente por parte das mulheres, mesmo no caso daquelas que já haviam tido experiências sexuais previamente e eram mães, contribuiu para o carisma de muitas delas.

Atualmente, de acordo com os dados levantados pela Pesquisa Nacional de Saúde (PNS) realizada em 2019, no estado do Acre, a média de idade na primeira relação sexual tem caído³: é de 15,5 anos entre os homens e de 16,8 anos entre as mulheres (IBGE 2021). No Brasil de forma mais ampla, ainda que tenha sido identificado que os jovens têm iniciado a sua vida sexual cada vez mais cedo, a região Norte do país apresentou menor idade média de iniciação sexual. Em relação ao abuso sexual infantil, de acordo com o *Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2022*, a região Norte do país também concentra os maiores índices.⁴ Dentro do contexto do Santo Daime, todas as mulheres entrevistadas para a pesquisa já visitaram comunidades-sede daimistas localizadas no Norte do país, como a Colônia Cinco Mil, a Vila Céu do Mapiá e a comunidade do Céu dos Estorões, no Vale do Juruá. Destas mulheres, metade

3 Disponível em: <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2021/05/17/jovens-comecam-vida-sexual-em-media-quase-dois-anos-antes-que-geracao-dos-avos-no-ac-aponta-ibge.ghml>. Acesso em: 26/06/2023.

4 Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/07/14-anuario-2022-violencia-sexual-infantil-os-dados-estao-aqui-para-quem-quiser-ver.pdf>. Acesso em: 28/06/2023.

relatou ter conhecimento de situações de violência doméstica (física e sexual) nessas comunidades.

Diante desses dados que revelam uma realidade histórica e estrutural de gênero na região, uma de minhas entrevistadas narrou ter sido solicitado a ela, por Madrinha Cristina, que era uma parteira de grande carisma na comunidade de Padrinho Sebastião na década de 1980, uma ajuda com relação ao controle de natalidade da Vila. Ela teria dito a Susana Cabral que precisava de auxílio para que suas filhas (em referência às mulheres da comunidade) também pudessem não ter filhos. Segundo a entrevistada, diante da precariedade da saúde pública na região e da dificuldade de enviar às mulheres pílulas contraceptivas, ambas tentaram ensinar às mulheres da comunidade sobre o uso da tabela como alternativa. O método se apresentou, entretanto, ineficaz, uma vez que elas não tinham a opção de negar sexo aos seus maridos. Assim, diante da carência de materiais contraceptivos na comunidade, como pílulas e camisinhas, na época, a castidade se apresentou para algumas mulheres como alternativa contraceptiva mais eficaz. Ser praticante da castidade passou a ser também uma forma de não estar sexualmente disponível para homens e para a maternidade em um contexto permeado por muitos abusos sexuais dentro das famílias e em que é “um grande problema a mulher dizer ‘não’ para o seu companheiro” (entrevista com Susana Cabral, 05/07/2022).

No contexto de transnacionalização do Santo Daime, mesmo na ausência de um “batalhão das virgens” e de um novo incentivo direto à prática da castidade, entre as mulheres dirigentes de igrejas entrevistadas, apenas uma possui cônjuge masculino. A partir disso e sobre o assunto, tanto Noêmia quanto Tiziana mencionaram não terem cedido às aproximações masculinas de cunho romântico – que ocorriam apenas em sua juventude – por sentirem que o relacionamento com um homem pudesse ameaçar sua liderança. A partir disso, é possível sugerir que, ao mesmo tempo que a ausência de um cônjuge masculino pode operar na aproximação dessas mulheres com a Virgem Maria e, portanto, com a castidade, isso também as mantém com algum grau de controle na direção de suas igrejas, sem que esse cargo seja compartilhado com os homens.

Dessa forma, a castidade no contexto daimista não se restringe apenas a um ideal de pureza espiritual, mas também pode ser compreendida como uma estratégia feminina de controle sobre a própria vida e corpo. Seja como alternativa contraceptiva em con-

textos de vulnerabilidade, seja como forma de preservar a autonomia em posições de liderança, a ausência de um parceiro masculino pode ser vista tanto como um reforço simbólico da associação dessas mulheres à Virgem Maria quanto como um meio de evitar relações que poderiam comprometer seu protagonismo na religião. Essa dinâmica evidencia como normas tradicionais podem ser ressignificadas e instrumentalizadas dentro do Santo Daime, conferindo poder e legitimidade às mulheres em espaços historicamente dominados por homens.

Além da prática da castidade, vale analisar outros códigos e flexibilizações em torno dos corpos femininos dentro da religião, como o modo como as mulheres vestem-se, portam-se e performam seu lugar no espaço religioso. Elementos como esses indicam também a dimensão estética como um dos aspectos centrais na ordenação dos corpos na religião, afinal, é especialmente nessa organização dos corpos e nas regras de apresentação que se inscrevem algumas das distinções mais marcantes entre homens e mulheres.

***“Santo Daime is a modest path”*: das prescrições sobre as vestimentas e a aparência das mulheres**

Códigos de vestimenta, aparência e *performance* são centrais no Santo Daime, funcionando como elementos de pertença, de construções identitárias, negociações, ressignificações e elaborações nos fluxos transnacionais. Em primeiro lugar, para os iniciados na religião, a participação nas cerimônias requer o uso de roupas rituais específicas, denominadas “fardas”, que demarcam a identidade daimista e diferenciam iniciados e não iniciados, bem como homens e mulheres. De maneira geral, há dois tipos de fardas distintos, a “farda branca” e a “farda azul”, utilizadas, cada uma, em cerimônias específicas. É interessante observar que, entre esses modelos, nos fluxos das religiões globais, é notável o grande destaque da “farda branca” feminina como uma das marcas estéticas do Santo Daime. Essa indumentária inclui elementos que a distancia das roupas seculares modernas, aproximando os corpos que as vestem do universo encantado daimista a partir de elementos como coroa, fitas coloridas (“alegrias”) e faixas verdes que se destacam sobre o branco da camisa e de uma saia cujo plissado adiciona movimento ao bailado das daimistas. Sua utilização ocorre, sobretudo, em ceri-

mônias de “hinário” que marcam os “festejos” em comemoração a santos católicos e aniversariantes ligados à alta hierarquia da religião. Essas cerimônias se caracterizam também por sua longa duração, que pode exceder doze horas.

Em uma estética mais simples, muito semelhante aos uniformes clássicos das Escolas Normais do século XX, a “farda azul” é utilizada para cerimônias de “concentração”, “missa”, “cura”, “São Miguel”, entre outras. Diferentemente das cerimônias de hinário, estas tendem a ser um pouco mais curtas, com duração aproximada de quatro a seis horas. No caso da versão feminina, usa-se uma saia plissada azul-marinho abaixo do joelho e uma camisa social branca de mangas curtas, cujo bolso conta com as siglas C.R.F⁵ bordadas ou silkadas. Também faz parte da farda o uso de uma gravata borboleta azul-marinho na gola da camisa.

Vale pontuar que, apesar da importância das fardas, a sua utilização pode gerar estranhamento, fascínio e críticas, sendo consideradas pouco práticas para mulheres que amamentam – especialmente a “farda branca” – e alvo de críticas por parte de algumas pessoas LGBTQIAPN+, sobretudo trans, gênero fluido e não binárias. Como resposta a essas críticas, pude mapear negociações feitas por mulheres. No caso das mães que amamentam, estas têm a possibilidade de utilizar roupas mais práticas que as fardas, desde que sejam claras, preferencialmente de cor branca, e mantenham os padrões de saia abaixo do joelho e blusa que cubra os ombros e o colo. Mesmo utilizando roupas semelhantes às dos não iniciados, essas mulheres se diferenciariam dessas pessoas em sua vestimenta por manterem o broche da estrela de seis pontas preso à blusa. No que toca às pessoas trans, gênero fluido e não binárias, verifiquei arranjos feitos por algumas dirigentes de grupos locais de maneira não oficial como ocorreu em Israel no caso de uma pessoa que se identificava como mulher não binária e se recusava a utilizar saia. No caso dela, excepcionalmente, foi permitido pela dirigente do grupo que a farda feminina fosse utilizada substituindo a saia por calça, desde que ela ocupasse as fileiras de trás do batalhão.

Já na Holanda, após um longo processo de transição de gênero, uma mulher trans foi autorizada a utilizar as fardas femininas e a bailar no batalhão das mulheres. Essa solicitação já havia sido feita pela participante, mas só foi deferida pela dirigente após maior passabilidade de gênero desse corpo, indicando, por um lado,

5 Centro Rainha da Floresta.

possibilidades de flexibilizações com relação à centralidade do sexo biológico no Santo Daime e, por outro, a importância de aparências que correspondam a visões binárias e heteronormativas do gênero na religião. Nas palavras de Liesbeth:

[...] No início, essa pessoa havia se apresentado como um homem gay e ele já queria ir para o lado das mulheres... Aí eu disse que não, que ele era um homem, então precisava ficar do lado masculino. Mais tarde, alguns anos depois, ele voltou como uma mulher, tinha seios e tudo... Então eu deixei (entrevista com Liesbeth, 17/05/2022, tradução minha).

As negociações feitas por Esther em Israel ao colocar uma daimista não binária de calça nas últimas fileiras do batalhão feminino e de Liesbeth ao alocar o corpo trans no batalhão feminino só após “realmente parecer uma mulher” (entrevista com Liesbeth, 17/05/2022) fazem parte de um conjunto de esforços empreendidos pelas mulheres entrevistadas para abarcar novas demandas e, ao mesmo tempo, seguir a tradição “à risca”, o que garantiria maior legitimidade aos grupos e às igrejas da transnacionalização dentro do campo daimista.

Para além das fardas, no ambiente das igrejas, mesmo fora das cerimônias, daimistas devem seguir alguns códigos específicos. Os homens devem usar calças e blusas que cubram abaixo do joelho e os ombros, ao passo que as mulheres devem usar saias abaixo dos joelhos e blusas sem decotes que cubram também os ombros. Diante dessa realidade, ao visitar comunidades daimistas no Brasil, como o Céu do Mapiá e o Céu da Montanha, em Mauá, ao longo da década de 1990, de acordo com a norte-americana Jane, daimistas teriam, em um primeiro momento, respondido de forma negativa à sua forma de se vestir. Foi preciso que ela deixasse de usar camisetas com decotes e outras roupas curtas, como *shorts*, além de maquiagem, para que não fosse constrangida pela comunidade:

[...] nós estávamos ficando na casa de uma pessoa que ficava falando que eu estava tentando... Porque eu tinha algumas blusas que mostravam meu colo... Então essa pessoa ficava falando que eu estava ten-

tando distrair os homens do trabalho deles por estar usando “roupas reveladoras”. [...] Atualmente, eu sempre uso algo que cubra meus ombros e para que ninguém possa ver nada através da minha blusa. É a mesma coisa com a saia... Eu uso calça e, se for tudo muito fino, então eu não uso, porque eu não quero que alguém... É um caminho modesto, então eu estou bem com isso. Eu estou totalmente bem... É do jeito que é e eu me ajusto ao Santo Daime (entrevista com Jane, 25/05/2022).

A fala de Jane revela, para além de questões normativas ligadas à aparência no Santo Daime, tensões entre os códigos ligados às vestimentas que ela trazia consigo dos Estados Unidos e os códigos existentes nas comunidades daimistas do Brasil na época. É interessante que, mesmo sendo uma mulher ocidental, escolarizada e fortemente atravessada pelas correntes dos feminismos e da democracia liberal, em sua interpretação, o receio de que suas “roupas reveladoras” distraíssem os homens não refletia exatamente um machismo exacerbado que culpabiliza as mulheres pelas investidas masculinas, mas sim de um caminho modesto.

Jane também é antropóloga de formação e, em alguns momentos da entrevista, se valeu desse lugar relatar sua opção em se ajustar aos códigos do Santo Daime. De maneira interessante, para outras mulheres entrevistadas, ainda que não fossem antropólogas, a questão do relativismo cultural também apareceu como um dos elementos que auxiliaram a sua flexibilidade ao aderirem aos códigos do Santo Daime. Haveria uma noção de respeito à alteridade daimista, somada à admiração pela modéstia presente na religião, o que, para elas, apresenta-se, muitas vezes, como algo contra-hegemônico. Semelhante a alguns grupos de mulheres muçulmanas que encontraram nas vestimentas que cobrem seu corpo uma forma de resistência aos ditames da indústria da beleza (Castro & Rosas 2019), no Santo Daime, para a maioria das mulheres entrevistadas para este artigo, esse modelo de aparência, que também implica, muitas vezes, na não utilização de produtos cosméticos ligados à indústria da beleza, foi interpretado e aderido como uma forma de resistência à indústria e aos padrões de beleza ocidentais impostos aos corpos femininos. Além disso, a não utilização de “químicos” na pele seria uma opção alinhada à saúde e ao bem-estar.

É interessante observar também como, ao mesmo tempo, esses códigos de vestimenta, principalmente no que toca às mulheres, distanciam-se do imaginário global hipersexualizado acerca das brasileiras. Essa quebra de expectativa foi vivida pela japonesa Sakura, ao conhecer daimistas brasileiros pela primeira vez:

Tudo era tão diferente! E também o Rio de Janeiro... Porque o Santo Daime me pareceu uma coisa muito diferente do Brasil, quero dizer, da sua imagem típica. Assim como você não deve saber muito sobre os japoneses, nós não sabíamos muito sobre os brasileiros... E a imagem que nós tínhamos era a imagem típica da sensualidade... Algo muito superficial. Mas a primeira vez que eu conheci brasileiros foi no Santo Daime, quando Paulo, Saudade e Lúcio vieram ao Japão. Foi impressionante, porque eles eram, na verdade, muito calmos, tranquilos [...] (entrevista com Sakura, 05/07/2022, tradução minha).

Seguindo essa mesma lógica, pude observar, em uma igreja daimista dirigida por duas mulheres brasileiras de meia-idade em Portugal, que os códigos relativos à aparência feminina no Santo Daime também tinham o efeito – ainda que inesperado – de se contrapor e resguardar essas mulheres do imaginário social colonialista sobre as brasileiras (Valamiel 2022).

Ao mesmo tempo, é necessário ponderar que também pude mapear algumas mulheres que têm estabelecido novos arranjos ligados à aparência, de modo que é comum ver o uso de maquiagens (em sua maioria, mais suaves) em novas igrejas e de bijuterias, como brincos de pena e miçangas indígenas, indicando parte de um fluxo de produtos indígenas entre as adeptas da religião. Em relação à experiência urbana do Santo Daime, também é comum que mulheres utilizem roupas mais curtas, maquiagens e adereços em sua vida privada, mas, no ambiente da igreja, optem pela adoção temporária dos códigos da religião. Inclusive, vale ressaltar que cosméticos e roupas curtas, como minissaias e *shorts*, têm se tornado cada vez mais presentes no Céu do Mapiá enquanto efeito da transnacionalização, como observou Assis (2017) em seu trabalho de campo.

Diante dos dados expostos até aqui, é possível identificar que o ambiente transnacional tem oferecido múltiplas possibilidades e arranjos no que se refere os códigos relativos à vestimenta e à aparência das mulheres daimistas. Para muitas delas, os elementos de modéstia e simplicidade se tornam não apenas demonstrações de fé, mas também formas de construção de um corpo religioso visível, pertencente e legitimado. O cuidado em seguir e obedecer às prescrições, seja na escolha da vestimenta, seja na decisão de utilizar pouco ou nenhum cosmético, além de reforçar sua identidade e o pertencimento ao campo daimista, atua como prática de resistência contra a indústria da beleza, bem como contra a imagem hipersexualizada das mulheres brasileiras nos fluxos globais. No entanto, esse processo não ocorre de forma homogênea ou rígida. As flexibilizações, como o uso moderado de maquiagem ou a adoção de cosméticos de maneira mais discreta, refletem adaptações individuais que conciliam a adesão à tradição com experiências pessoais e contextos culturais variados. Esse equilíbrio entre ortodoxia e adaptação revela que o corpo das mulheres daimistas não apenas comunica sua espiritualidade integrada ao Santo Daime, mas também dialoga com os padrões contemporâneos de beleza e individualidade, desafiando-os ou reinterpretando-os conforme necessário. Dessa forma, a vestimenta e a aparência tornam-se expressões simbólicas da identidade religiosa, bem como instrumentos de negociação que evidenciam o papel ativo das mulheres na transnacionalização do Santo Daime.

Considerações finais

O corpo feminino muitas vezes desempenha um papel central em práticas religiosas, sendo visto como um território simbólico onde ocorrem experiências espirituais e por onde elas são traduzidas e materializadas. Nessa direção, abordar as negociações em todos os códigos relativos aos corpos femininos no Santo Daime em suas dimensões transnacionais permite uma análise mais profunda das dinâmicas que envolvem mulheres/gênero e transnacionalização religiosa, bem como identidade e agência, enriquecendo a compreensão das experiências das mulheres não somente no campo daimista, mas também nas dinâmicas religiosas transnacionais presentes na modernidade global. Isso ocorre, pois, de maneira geral, as

mulheres envolvidas na transnacionalização religiosa muitas vezes experimentam a negociação de códigos e expectativas complexas atreladas diretamente aos seus corpos, sendo impelidas a equilibrarem tradições culturais, influências globais e pressões estruturais. No caso das mulheres entrevistadas, foi possível identificar que, embora o Santo Daime possa refletir tendências e prescrições sobre os corpos femininos presentes nas sociedades patriarcais, essas mulheres têm participado ativamente não só de sua aderência e disseminação, mas também da flexibilização desses códigos e de suas possíveis reinterpretações.

Observar as mulheres daimistas a partir desse recorte também me permitiu reconhecer que sua agência é multifacetada e não se limita a uma simples dicotomia entre submissão e resistência. Nessa direção, a teoria de Saba Mahmood (2005) auxilia a compreensão de que a agência não deve ser pensada apenas como resistência ao poder normativo, mas também como a capacidade de habitar e ressignificar estruturas dentro das quais os sujeitos religiosos operam. Nesse sentido, ao olhar para as adaptações e negociações das mulheres daimistas em diferentes contextos, torna-se possível constatar que sua agência se revela como um dos principais elementos responsáveis não só pela disseminação, mas também pela permanência do Santo Daime nos fluxos globais. Assim, a partir da perspectiva de Jakeet Singh (2012), que enfatiza que, em sociedades democráticas, os sujeitos religiosos navegam entre distintas concepções de liberdade e pertencimento, é possível verificar algo semelhante nas experiências das mulheres daimistas. Isto é, as diferentes maneiras como essas mulheres mobilizam negociações relativas aos códigos corporais mostra que suas escolhas não são necessariamente desvinculadas da tradição, tampouco das tendências modernas ligadas à democracia liberal, mas sim moldadas por processos de tradução cultural e por um engajamento crítico com o mundo ao seu redor. Assim, a investigação das transformações nos códigos corporais do Santo Daime revela tensões de gênero e poder e os modos pelos quais as mulheres performam agência dentro das estruturas religiosas em um cenário globalizado.

Dessa maneira, ao analisar negociações relativas aos códigos corporais das mulheres daimistas, torna-se evidente que a agência feminina no contexto religioso transnacional não pode ser reduzida a um simples movimento de ruptura ou adesão. Pelo contrário, ela se expressa na negociação cotidiana e incorporada das normas e dos

códigos, na criação de novas possibilidades de pertencimento e na forma como essas mulheres transitam entre diferentes sistemas de valores. Esse processo demonstra, portanto, que a transnacionalização do Santo Daime é tanto resultado de dinâmicas institucionais ou estruturais como da atuação ativa das mulheres e de sua experiência incorporada da religião. Assim, ao reconhecer o papel dessas mulheres como mediadoras entre tensões modernas relativas aos seus próprios corpos, reforça-se a importância de olhá-las não apenas como participantes do Santo Daime, mas também como protagonistas na sua contínua transformação e circulação no cenário global.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. (2011), *Epistemologia e saberes da Ayahuasca*. Belém: EDUEPA.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. (2021), “O tempo é das mulheres”. In: M. B. B. Albuquerque. *Sabenças do Padrinho*. Belém: UEPA.
- ALVERGA, Alex Polari de. (1998), *O Evangelho segundo Sebastião Mota de Melo*. Céu do Mapiá: Cefluris.
- ASSIS, Glauber Loures. (2017), *A Religião of the Floresta: apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora*. Belo Horizonte: Tese de Doutorado em Sociologia, UFMG.
- ASSIS, Glauber Loures; LABATE, Beatriz. (2014), “Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global”. *Religião & Sociedade*, vol. 34, n.º 2: 11-35.
- BENEDITO, Pietro. (2019), *Maria que me ensina a ser mulher: religião e gênero no Santo Daime*. São Paulo: Tese de Doutorado em Sociologia, UFScar.
- CASTRO, Cristina; ROSAS, Nina (2019), “The centrality of the female body in Brazilian culture: Evangelical and Muslim responses”. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 34, n.º 2: 275-290.
- CHAVES, Leonor Ramos. (2003), *A mulher urbana no Santo Daime: entre o modelo arcaico e moderno de feminino*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Psicologia Social, UFRJ.
- DAWSON, Andrew. (2013), *Santo Daime: a new world religion*. London: Bloomsbury.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022*. São Paulo: FBSP, 2022.
- GROISMAN, Alberto. (2004), “Missão e projeto: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda”. *Revista de Estudos da Religião*, n.º 1: 1-18.
- GROSS, Rita. (2005), “Mulheres budistas como líderes e professoras”. *Revista Estudos Feministas*, n.º 256: 415-423.

- IBGE. (2021), *Pesquisa Nacional de Saúde: 2019: ciclos de vida*. Rio de Janeiro: IBGE.
- KARAM, Maria Lúcia. (2013), "Proibição às drogas e violação a direitos fundamentais". *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*, nº 25: 169-189.
- MAHMOOD, Saba. (2005), *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- MAUSS, Marcel. (2003), "As técnicas corporais". In: M. Mauss. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MCGUIRE, Meredith. (2008), "Gendered Spiritualities". In: M. McGuire. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. (2011), *Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA.
- MORGAN, David. (2010), *The material culture of lived religions: visibility and embodiment*. Helsinki: Society of Art History.
- SERRA, Raimundo I. (2015). *O cruzeiro*. São Paulo: Edição Gráfica Rainha.
- SINCLAIR, Emily. (2024), *Dismantling the myth of "Mother Ayahuasca": gender dynamics and cosmology within Mestizo Ayahuasca Shamanism, Iquitos, Peru*. Durhan: Tese de Doutorado em Filosofia, Durham University.
- SINGH, Jakeet. (2012), *Beyond free and equal: subalternity and the limits of liberal-democracy*. Toronto: Tese de Doutorado em Filosofia, University of Toronto.
- VALAMIEL, Paulina. (2021), *O mestre é o de Nazaré e o remédio é da Amazônia: uma análise sociológica da diáspora do Santo Daime em Portugal*. Campos dos Goytacazes: Dissertação de Mestrado em Sociologia Política, UENF.
- VALAMIEL, Paulina. (2022), "Mujeres, religión y nacionalidad en la diáspora de santo daime en Portugal: un análisis interseccional". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, nº 24: e022008.
- VALAMIEL, Paulina. (2025), *Uma análise da atuação das mulheres na transnacionalização do Santo Daime*. Belo Horizonte: Tese de Doutorado em Sociologia, UFMG.

Site consultado

- RODRIGUES, Iryá. (2021), "Jovens começam vida sexual em média quase dois anos antes que geração dos avós no AC, aponta IBGE". *G1*, 17 maio 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2021/05/17/jovens-comecam-vida-sexual-em-media-quase-dois-anos-antes-que-geracao-dos-avos-no-ac-aponta-ibge.ghtml>. Acesso em: 26/06/2023.

Entrevistas

- Entrevista com Eni, 24/01/2023.
- Entrevista com Eni, 21/02/2024.
- Entrevista com Jane, 25/05/2022.
- Entrevista com Liesbeth, 17/05/2022.

Entrevista com Liesbeth, 17/02/2024.

Entrevista com Luzia Krull, 21/08/2024.

Entrevista com Neilly, 29/02/2024.

Entrevista com Nina, 10/10/2024.

Entrevista com Noêmia, 25/02/2023.

Entrevista com Sakura, 05/07/2022.

Entrevista com Susana Cabral, 05/07/2022.

Entrevista com Tiziana, 17/02/2024.

Editor-Chefe:

Edilson Pereira

Editor-Assistente:

Lucas Bártolo

Submetido em:

04/12/2023

Aprovado em:

31/03/2025

Paulina Valamiel* (valamielpaulina@gmail.com)

* Doutora em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGS/UFGM), Belo Horizonte, MG, Brasil; Diversity Committee Coordinator na Psychedelic Parenthood Community.

Resumo

Corpos femininos no contexto da transnacionalização do Santo Daime: códigos e negociações

Neste artigo, analiso a reflexividade da agência das daimistas nas negociações acerca dos códigos referentes aos corpos femininos no contexto de transnacionalização do Santo Daime. A partir de um lugar de mulher lésbica, daimista e pesquisadora, baseei-me nas entrevistas com mulheres de diferentes regiões do Brasil e do mundo. Uma vez nos fluxos globais, as novas configurações das relações de gênero resultantes dos feminismos e os valores da democracia liberal têm desafiado a ética coletiva dessa religião, especialmente no tocante à sua estrutura de gênero. Argumento, portanto, que as mulheres têm navegado entre diferentes sistemas de valor, de modo que seus corpos, além de meios de experiência, passam a ser espaço de negociação, transformação, produção de sentido e disseminação do Santo Daime.

Palavras-chave:

mulheres;
Santo Daime;
transnacionalização
religiosa;
corpo.

Abstract

Female Bodies in the Context of the Transnationalization of Santo Daime: Codes and Negotiations

In this article, I analyze the reflexivity of the agency of daimista women in the negotiations surrounding the codes related to female bodies in the context of the transnationalization of Santo Daime. Speaking from my position as a lesbian woman, daimista, and researcher, I draw on interviews conducted with women from different regions of Brazil and around the world. Once immersed in global flows, the new configurations of gender relations brought about by feminist movements and the values of liberal democracy have challenged the collective ethics of this religion, especially regarding its gender structure. I argue, therefore, that women have navigated between different value systems in such a way that their bodies, beyond being means of experience, become spaces of negotiation, transformation, meaning-making, and dissemination of Santo Daime.

Keywords:

women;
Santo Daime;
religious
transnationalization;
body.

Resumen

Cuerpos femeninos en el contexto de la transnacionalización del Santo Daime: códigos y negociaciones

En este artículo, analizo la reflexividad de la agencia de las mujeres daimistas en las negociaciones sobre los códigos relacionados con los cuerpos femeninos en el contexto de la transnacionalización del Santo Daime. Desde mi lugar como mujer lesbiana, daimista e investigadora, me baso en entrevistas realizadas con mujeres de diferentes regiones de Brasil y del mundo durante mi investigación doctoral. Una vez insertas en los flujos globales, las nuevas configuraciones de las relaciones de género resultantes de los feminismos y los valores de la democracia liberal han desafiado la ética colectiva de esta religión, especialmente en lo que respecta a su estructura de género. Sostengo, por tanto, que las mujeres han navegado entre distintos sistemas de valores, de modo que sus cuerpos, más allá de ser medios de experiencia, se convierten en espacios de negociación, transformación, producción de sentido y difusión del Santo Daime.

Palabras clave:

mujeres;
Santo Daime;
transnacionalización
religiosa;
cuerpo.