

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Paulina Valamiel Lopes

**UMA ANÁLISE DA ATUAÇÃO DAS MULHERES NA TRANSNACIONALIZAÇÃO
DO SANTO DAIME**

Belo Horizonte
2025

Paulina Valamiel Lopes

**UMA ANÁLISE DA ATUAÇÃO DAS MULHERES NA TRANSNACIONALIZAÇÃO
DO SANTO DAIME**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Orientadora: Cristina Maria de Castro

Coorientador: Glauber Loures de Assis

Belo Horizonte
2025

301	Lopes, Paulina Valamiel.
L864a	Uma análise da atuação das mulheres na transnacionalização do Santo Daime [recurso eletrônico] / Paulina Valamiel Lopes. - 2025.
2025	1 recurso online (298 f.): pdf. Orientadora: Cristina Maria de Castro. Coorientador: Glauber Loures de Assis.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Sociologia - Teses. 2. Mulheres - Teses. 3. Santo Daime - Teses. 4. Religião – Aspectos sociais - Teses. I. Castro, Cristina Maria de. II. Assis, Glauber Loures de. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FAFICH - COLEGIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - SECRETARIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Aos 07 (sete) dias do mês de março de 2025 (dois mil e vinte e cinco), reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa de Tese de Doutorado da discente **Paulina Valamiel Lopes**, intitulada: "UMA ANÁLISE DA ATUAÇÃO DAS MULHERES NA TRANSNACIONALIZAÇÃO DO SANTO DAIME" A banca foi composta pelos(as) professores(as) doutores(as): Cristina Maria de Castro - Orientadora (DSO/UFMG), Glauber Loures de Assis - Coorientador (UFMG), Jorge Alexandre Barbosa Neves (DSO/UFMG), Joana D'arc do Valle Bahia (UERJ) e Paulo Gracino de Souza Júnior (UnB). Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da Banca Examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação da Defesa (X)

Reprovação da Defesa ()

Belo Horizonte, 07 de março de 2025.

Assinatura dos membros da banca examinadora:



Documento assinado eletronicamente por **Jorge Alexandre Barbosa Neves, Professor do Magistério Superior**, em 07/03/2025, às 16:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joana D'Arc do Valle Bahia, Usuária Externa**, em 07/03/2025, às 17:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristina Maria de Castro, Professora do Magistério Superior**, em 13/03/2025, às 14:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Gracino de Souza Junior, Usuário Externo**, em 11/04/2025, às 14:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Glauber Loures de Assis, Usuário Externo**, em 08/05/2025, às 12:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0,

informando o código verificador **4018954** e o código CRC **6A58FD5B**.

Às mulheres do Santo Daime, especialmente à Madrinha Cristina Raulino (*in memoriam*) e
Madrinha Geraldine Fijneman (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Nenhuma caminhada se faz sozinha. Esta tese é resultado de um percurso coletivo em que contei com o apoio e a colaboração direta e indireta de muitas pessoas, plantas e instituições.

Antes de mais nada, agradeço à generosidade das mulheres entrevistadas pela contribuição inestimável para este estudo, de modo que sem elas, esta tese nem mesmo existiria.

Também sou imensamente grata à Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento que deu condições para que eu pudesse me dedicar a este trabalho;

À Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e aos professores com quem tive tantas aulas e trocas de qualidade, bem como aos demais funcionários da instituição que trabalham diariamente para mantê-la de pé, funcionando e contribuindo para o desenvolvimento científico do país.

Em particular, agradeço profundamente à orientação de Cristina Maria de Castro, que durante este percurso pôde me acompanhar tão de perto por meio de trocas, reuniões, revisões de texto, indicações literárias e sugestões de análises que foram centrais para a construção desta tese. Sou grata, sobretudo por sua amizade, bem querer e por tantas vezes acreditar em mim, mais do que eu mesma.

Não poderia deixar de expressar também a minha imensa gratidão pela coorientação e a presença amiga de Glauber Loures de Assis. Sou grata pelo privilégio de ter contado com sua cooperação tão próxima neste percurso nas mais diversas dimensões que nós, pesquisadores daimistas, experimentamos como *insiders* desta religião.

Devo mencionar também toda a minha gratidão à Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU) e toda sua irmandade global, em especial, ao Céu da Divina Estrela, igreja onde pude me aprofundar ainda mais na caminhada devocional dentro do universo do Santo Daime.

Como parte do processo de escrita também contei com a presença de minha esposa Ana Clara, que testemunhou amorosamente as repercussões mais íntimas do processo visceral de escrever sobre um tema tão caro para nós. Agradeço pelas trocas, pela escuta, paciência e por ser parte tão importante deste processo, dividindo comigo a vida, a experiência lésbica daimista e mais seis gatos.

Agradeço alegremente aos meus pais, Walquíria e Gerson, pela confiança, apoio e pelo respeito às minhas escolhas. Sou eternamente grata por sua generosidade, pela amizade, e por todo incentivo de sempre.

Sou grata à minha amiga Giovanna e às amigas e irmãs daimistas, em especial, à Madrinha Jacqueline Rodrigues, Alice Okawara, Luana Cerqueira, Branca Estrella, Priscila Graciano, Cynthia Melo, Gabriela Augustha, Débora Vargas, Débora Adorno, Igara, Rebeca Ferreira, Jenny Estevan, Márcia Cerqueira, Regiane Carvalho, Cláudia Saraiva, Izabel Pacheco, Gizele Batista, Adana Kambeba, Valéria Rodrigues, Meire Rose, Aline Maria, Samir, Saluah e Tauní;

Aos amigos Marcus Vinicius, Guilherme Couto, Daniel Neves, João Pedro, Lucas, Arthur Almeida, Pedro Paulo, Marco Antônio, Alex, Helvécio Caldeira e Helvécio Melato;

Aos pesquisadores do Santo Daime, particularmente, aos que se tornaram amigos queridos: Glauber Assis, Maria Betânia Albuquerque e Saulo Conde;

Aos meus orientadores Paulo Rodrigues Gajanigo (graduação) e Silvia Fernandes (mestrado) por fazerem parte desta construção.

Por fim, agradeço ao ser divino Santo Daime e a toda espiritualidade amiga que esteve presente durante este processo. Laroyê Exu! Okê Caboclo! Saravá os Pretos Velhos!

*“Nós se humilhando
Com amor e alegria
Recebe o conforto
Da Virgem Maria”*
(Madrinha Júlia, hino “Ano
Novo”, #36)

RESUMO

Nesta pesquisa, investigo a atuação das mulheres na transnacionalização do Santo Daime. Para isso, partindo das narrativas destas mulheres, analiso sua experiência com a religião em contexto transnacional a partir de três principais eixos: poder; corpo e esoterismo. Por meio de uma abordagem qualitativa e de um lugar híbrido de mulher lésbica daimista e pesquisadora, realizei entrevistas semi-estruturadas e em profundidade com mulheres daimistas de diferentes lugares do Brasil e do mundo, explorando como elas desempenham papéis centrais na difusão e na adaptação do Santo Daime em diversos contextos culturais. A análise demonstra que a expansão internacional é fortemente mediada pela atuação feminina, tanto na organização de igrejas quanto na ressignificação de normas e práticas.

Nesta pesquisa, também abordo como questões de gênero influenciam a experiência daimista e como a participação das mulheres na expansão da religião tem viabilizado a flexibilização de regras e assimetrias de poder, abrindo caminhos à participação feminina em posições de liderança e demais papéis antes restritos aos homens neste contexto religioso. Além disso, analiso temas como corporeidade, sexualidade e dissidências de gênero a partir de um olhar sobre o Santo Daime enquanto religião incorporada pelas mulheres. Com isso, percebeu-se o lugar do corpo das daimistas como território de negociações e flexibilizações, bem como de reprodução da religião nos fluxos globais. O estudo também evidencia como estas mulheres tem participado de experiências de cura junto ao daime, além de protagonizarem alianças espirituais com outras religiões e espiritualidades, como a Umbanda bem como com outros enteógenos, como a *cannabis*, que neste contexto, recebe o nome de Santa Maria.

Dessa forma, a tese contribui para os debates sobre transnacionalização religiosa, gênero e esoterismo enteógeno, destacando como as mulheres não apenas protagonizam a disseminação do Santo Daime globalmente, mas também afetam suas dinâmicas internas, negociando suas práticas em meio às tensões modernas, tendo também, suas vidas e visões de mundo transformadas. Nessa direção, a transnacionalização da religião daimista não é um processo homogêneo, mas sim marcado por adaptações locais e disputas simbólicas, nas quais as mulheres exercem um papel fundamental, marcando a reconfiguração não só da experiência daimista, mas da manutenção do Santo Daime enquanto religião global no século XXI.

Palavras-chave: mulheres; Santo Daime; transnacionalização religiosa.

ABSTRACT

In this research, I investigate the role of women in the transnationalization of Santo Daime. To do so, based on the narratives of these women, I analyze their experience with the religion in a transnational context through three main axes: power, body, and esotericism. Using a qualitative approach and from a hybrid position as a lesbian daimista woman and researcher, I conducted semi-structured and in-depth interviews with daimista women from different parts of Brazil and the world, exploring how they play central roles in the dissemination and adaptation of Santo Daime across diverse cultural contexts. The analysis demonstrates that international expansion is strongly mediated by female agency, both in the organization of churches and in the reinterpretation of norms and practices.

This research also addresses how gender issues influence the daimista experience and how women's participation in the expansion of the religion has enabled the flexibilization of rules and power asymmetries, opening pathways for female participation in leadership positions and other roles previously restricted to men in this religious context. Additionally, I examine themes such as corporeality, sexuality, and gender dissidences through the lens of Santo Daime as a religion embodied by women. This perspective highlights the daimista women's bodies as sites of negotiation and flexibilization, as well as key agents in the reproduction of the religion within global flows. The study also reveals how these women engage in healing experiences with "Daime" and take the lead in forming spiritual alliances with other religions and spiritualities, such as Umbanda, as well as with other entheogens, such as cannabis, which in this context is referred to as Santa Maria.

Thus, this thesis contributes to the debates on religious transnationalization, gender, and entheogenic esotericism, emphasizing how women not only play a leading role in the global dissemination of Santo Daime but also influence its internal dynamics by negotiating their practices amid modern tensions, while also having their lives and worldviews transformed. In this sense, the transnationalization of the daimista religion is not a homogeneous process but rather one marked by local adaptations and symbolic disputes, in which women play a fundamental role, shaping not only the daimista experience but also the maintenance of Santo Daime as a global religion in the 21st century.

Keywords: women; Santo Daime; religious transnationalization.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1: "Representation of the appearance of Rainha da Floresta to Mestre Irineu" by Clancy Cavnar – p. 17
- Figura 2: Gira da Aliança em Lumiar (RJ) – p. 56
- Figura 3: Madrinha Geraldine Fijneman – p. 61
- Figura 4: Padrinho Sebastião com gambito – p. 100
- Figura 5: Estrutura organizacional da ICEFLU – p 114
- Figura 6: Catedral Rainha da Floresta – p. 126
- Figura 7: “Vamos botar a Rádio na internet” – p. 132
- Figura 8: Velório de Madrinha Geraldine Fijneman – p. 180
- Figura 9: Organização do salão – p. 194
- Figura 10: Casamento Paulina e Ana Clara – p; 215
- Figura 11: Farda branca – p. 219
- Figura 12: Hinário Mapiá – p. 219
- Figura 13: Farda azul – p. 220
- Figura 14: Divulgação I Encontro das Santas Marias – p. 247
- Figura 15: Card oficial Maria Madalena – ICEFLU – p. 279

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Perfil geral das entrevistadas - p. 30

Tabela 2: Perfil das dirigentes, seus tipos de liderança e de gestão distribuídas por contexto de acordo com o GGGR de 2024 – p. 50

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CBS: Centraal Bureau voor de Statistiek

CEFLURGEM: Centro Eclético da Fluente Luz Universal Madrinha Rita Gregório de Melo América do Norte

CEFLURIS: Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra

CICLU-Alto Santo: Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo

GESAC: Governo Eletrônico - Serviço de Atendimento ao Cidadão

GGGR: Global Gender Gap Report

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICEFLU: Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal

INCB: International Narcotics Control Board

MAPS: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies

MOVAYA: Movimento Nacional de Combate ao Abuso no Meio Ayahuasqueiro Antiproibicionista

ODS: Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

ONU: Organização das Nações Unidas

SGDs: Sustainable Development Goals

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS.....	22
CAPÍTULO I – AS MULHERES DAIMISTAS E AS DINÂMICAS DE PODER NO CONTEXTO DOS DESLOCAMENTOS INTERNOS E EXTERNOS DO SANTO DAIME	32
1. Organização de gênero nas origens do Santo Daime	35
2. Contornos da organização dos papéis de gênero de uma vertente expansionista.....	39
3. Contextualizando a experiência de mulheres como “dirigentes” de igrejas e grupos daimistas	46
4. Questões legais e as mulheres	82
5. Controle do daime	98
6. Movimentos de mulheres contra abusos e violências no meio ayahuasqueiro e daimista: as respostas da ICEFLU	106
7. Mulheres no quadro administrativo da ICEFLU: feminizando a gestão.....	113
8. Do mundo para a floresta: as mulheres e as novas assimetrias de poder nas comunidades sede do Santo Daime da Amazônia.....	118
9. "Inclusão digital na floresta! Temos que ter uma janela para o mundo!": da Rádio Jagube à internet	128
10. Negociações pessoais	134
CAPITULO II - O SANTO DAIME INCORPORADO PELAS MULHERES: CORPO E OUTRAS MATERIALIDADES FEMININAS NO CONTEXTO DE UMA RELIGIÃO TRANSNACIONAL	140
1. O corpo das mulheres como “aparelho”: considerações sobre agência feminina no Santo Daime.....	142
2. “Aparelhos” femininos e alguns de seus ciclos biológicos	148
3. Educação das crianças e a questão da infância e adolescência nos deslocamentos internos e externos do Santo Daime.....	184
4. Organização dos corpos femininos no espaço das cerimônias daimistas.....	192
5. Flexibilizações em torno da dieta para participação das cerimônias.....	198
6. A sexualidade e as mulheres daimistas.....	202
7. “ <i>Santo Daime is a modest path</i> ”: dos códigos sobre as vestimentas, aparência e performance das mulheres	218
CAPÍTULO III - MULHERES E O ESOTERISMO ENTEÓGENO DO SANTO DAIME: A ATUAÇÃO FEMININA TECENDO EXPERIÊNCIAS DE CURA E ALIANÇAS ESPIRITUAIS	234
1. Trajetórias religiosas e espirituais das entrevistadas	236

2. Feminização da <i>ayahuasca</i> e o uso sagrado de <i>cannabis</i> como uma das respostas do Santo Daime.....	243
3. Cura	248
4. As mulheres nas fronteiras entre Santo Daime e Umbanda	265
5. Trabalhos de mulheres e a incorporação da figura de Santa Madalena na cosmologia daimista.....	275
CONSIDERAÇÕES FINAIS	285
REFERÊNCIAS	296

INTRODUÇÃO

Nos estudos sobre transnacionalização religiosa, um aspecto ainda pouco explorado é o papel das mulheres na difusão e adaptação das religiões em contextos globais. Embora a literatura reconheça que países do Sul Global, como o Brasil, desempenham um papel central na circulação de religiões e espiritualidades além de suas fronteiras (ROCHA, VAZQUÉZ, 2016; ROCHA, CASTRO, 2021), permanece uma lacuna sobre como as mulheres participam deste processo. O objetivo deste trabalho é contribuir para esta discussão. De maneira mais específica, nesta tese, investigo como as mulheres daimistas participam da disseminação global do Santo Daime, analisando suas experiências a partir de eixos como globalização, transnacionalização religiosa, gênero, corporeidade e esoterismo enteógeno.

Vale explicar que a transnacionalização religiosa tem sido um fenômeno investigado de maneira crescente nas ciências sociais. De um ponto de vista mais amplo, o *transnacionalismo* pode ser entendido como uma das manifestações da globalização e é caracterizado pelos “múltiplos laços e interações que ligam as pessoas ou instituições além das fronteiras dos estados-nação” (VERTOVEC, 2009, p. I). Como parte deste processo, já fora constatado que a religião também tem extrapolado fronteiras nacionais, interagindo com diferentes sistemas políticos e culturais (CASANOVA, 1994). Tendo isso em vista, a entrada dos estudos sobre transnacionalização religiosa na academia ocorreu ainda na década de 1960, por iniciativa de jovens acadêmicos imigrantes que experienciavam sua religião em diáspora (CADGE, ECKLUND, 2007). Alguns anos depois, pesquisas mais recentes têm revelado o lugar de protagonismo dos países do Sul global, sobretudo do Brasil, nas dinâmicas da transnacionalização religiosa (ROCHA, VAZQUÉZ, 2016; ROCHA, CASTRO, 2021). Nessa direção, o país vem sendo interpretado como um “portal para a chegada, surgimento e exportação de religiões” (ROCHA, CASTRO, 2021, p. [tradução minha]).

De maneira mais específica, de acordo com Cristina Rocha e Manuel Vásquez (2016), o fenômeno de *diáspora das religiões brasileiras* teve seu início na década de 1980. A partir disso, o Brasil passou a ocupar lugar destacado na cartografia das religiões globais, o que demonstra como países e cidades periféricas também podem participar e exercer influência nas dinâmicas globais (ROCHA, VAZQUÉZ, 2016; ROCHA, 2017). Entretanto, o baixo número de pesquisas que se debruçam sobre as relações de gênero presentes na transnacionalização das religiões brasileiras parece refletir uma tendência já identificada por Linda Woodhead (2001; 2008) como uma *cegueira de gênero* presente nas ciências sociais da religião de maneira geral.

Vale mencionar que, entre os trabalhos que se configuram como exceção neste campo, por olharem para dimensões de gênero e/ou para as mulheres, estão alguns artigos que se destacam e fazem parte da construção desta tese. Este é o caso do trabalho de Manuel Vásquez e José Cláudio Alves (2016) em que os autores mencionaram a importância do Vale do Amanhecer nas negociações das identidades das mulheres imigrantes pertencentes a essa religião em Atlanta, nos Estados Unidos. Segundo eles, predomina entre o grupo, uma narrativa de que esta religião tem sua presença no país justificada por um trabalho de limpeza cármica que visa uma preparação para o fim da época presente e o início de uma nova era. Tal narrativa religiosa estaria proporcionado, para estas imigrantes, uma sensação de conforto e controle sobre suas vidas. Além disso, na esfera privada, os conflitos relativos à ascensão das mulheres na hierarquia familiar via independência financeira enquanto imigrantes, encontram negociações pacificadoras na narrativa religiosa oferecida pelo Vale do Amanhecer, que propõe uma relação de complementaridade entre homens e mulheres.

Kátia Téchio (2020) também olhou para as dimensões de gênero presentes nos espaços pentecostais em Portugal. A autora identificou como a Igreja Deus é Amor neste contexto funcionava como um importante mediador na vida das mulheres brasileiras e africanas imigrantes. Verificou-se que a religião participava de suas vidas nas negociações relativas aos temas de gênero e família, bem como as auxiliava na eliminação de estigmas hipersexualizados sobre seus corpos (TÉCHIO, 2020). Por outro lado, Joana Bahia (2020) observou como religiões afro-brasileiras, por meio da figura da Pomba-Gira, oferecem negociações com o campo da prostituição vivido por mulheres e travestis imigrantes em Portugal. Neste trabalho, a autora percebeu como estas religiões e religiosidades possibilitam a criação de novas feminilidades vindas do Sul global, como é o caso da Pomba-Gira, caracterizadas por atitudes ou feminilidades transgressoras.

Devo pontuar que, mais recentemente, também publiquei, como parte da pesquisa da tese, um artigo em que realizei uma análise interseccional sobre a diáspora do Santo Daime em Portugal, levando em conta “mulheres”, “religião” e “nacionalidade” como eixos interseccionais de grande relevância para análise da configuração desta diáspora religiosa (VALAMIEL, 2022). Nele, pude notar, a partir deste campo, que mulheres daimistas brasileiras líderes da igreja daimista do país precisavam negociar com imaginários distintos sobre sua identidade. Isso provocava grande tensão no campo, interferindo nas estratégias adotadas pela religião nas negociações com a sociedade e com o Estado. Isto é, dentro do campo daimista português, o gênero e a nacionalidade brasileira dessas mulheres eram interpretados como

importantes capitais religiosos, crescendo assim, ao seu carisma. Frente às negociações com o Estado português e a guerra internacional às drogas, sua religião marginalizada e sua identidade as tornavam mais frágeis e passíveis de desconfiança.

Em outro artigo (VALAMIEL, 2023), discorri sobre a experiência religiosa de duas mulheres daimistas não-brasileiras, dirigentes¹ de igrejas de Santo Daime fora do Brasil (Holanda e Japão). Nele, refleti que essas mulheres, além de terem suas vidas modificadas pela religião, também contribuem para mudanças nas relações de gênero dentro dela e para sua transnacionalização. Um exemplo disso seria a ocupação de cargos de liderança tradicionalmente exclusivamente masculinos dentro da religião, que, a partir de sua transnacionalização, também passaram a ser ocupado por mulheres.

Os dois artigos de minha autoria citados acima sobre a relação entre mulheres e a transnacionalização do Santo Daime demonstraram algumas dimensões de como é significativa a participação feminina neste processo. Com base nestes e em outros achados, vale reforçar que nesta tese, compreendo, portanto, que as mulheres daimistas não só participam, mas possuem atuação central no processo de transnacionalização de sua religião. Para isso, investigo como esta atuação vem se apresentando nestas dinâmicas, tomando como referência, mulheres envolvidas institucionalmente e/ou espiritualmente com a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU) - que protagoniza a expansão do Santo Daime e tem a transnacionalização como parte constitutiva de sua identidade.

Compreendo que o Santo Daime é capaz de expressar muitas das questões de nosso tempo, mesmo que se configure como religião minoritária em seu país de origem e nos países onde vem se estabelecendo (DAWSON, 2013). Isso ocorreria, para Andrew Dawson (2013), tanto pelo seu nascimento no seio da modernidade como uma religião plural formada por uma confluência de religiosidades e crenças, quanto pela sua rápida disseminação pelo mundo a partir da década de 1980. Acrescento à observação do autor, que a agência das mulheres na constituição do Santo Daime enquanto uma religião global também expressa algumas das camadas presentes nas relações entre gênero/mulheres e transnacionalização religiosa, podendo contribuir para os estudos neste campo. Para além disso, vale ponderar que este trabalho não se restringe às discussões sobre como essas mulheres acomodam e usufruem de suas religiões em outros contextos, muito embora este também seja um ponto muito relevante discutido aqui. Ao investigar como as mulheres colaboram para os deslocamentos feitos pelo Santo Daime e como

¹ Um dos termos possíveis utilizados para designar o papel de estar a cargo da direção de grupos/igrejas e cerimônias daimistas. Será explicado com mais profundidade em um dos tópicos deste capítulo.

elas afetam e são afetadas pela religião e por estes deslocamentos, dentre as possibilidades de contribuição desta tese, está a de trazer um olhar atento à complexidade da agência das mulheres na religião.

- Apresentação do objeto

Olha... É uma importância muito grande [da mulher para o Santo Daime], porque o homem sem a mulher, ele não é nada. Porque o Daime é a união do ser... O Daime é o Jagube e a Rainha... A água e o fogo... Não é só o lá... Entendeu? O fogo, a água, o Jagube e a Rainha. Então todo o enfeite do Daime é a mulher. Entendeu? Todo enfeite do Daime é a mulher. A mulher é a primozia do Daime, porque ela é diferenciada do homem, né. Porque a mulher é mãe (...). A mulher é aquele ser que tem que estar em todo lugar. A mulher. A mulher... Quando eu falo "mulher" eu falo "aquela mulher de brilho", né. Então... é isso. A importância... A mulher é muito importante no Daime. Muito, muito, muito. Deus e a Rainha. Deus e a Virgem Maria... Você vai ter só Deus? E o que você vai fazer com a mãe dele? Ela é a Rainha dele... E nós somos filhas da Rainha. Quem entregou essa missão do Daime pro Mestre Irineu e aqui pra nós, foi a Rainha! Foi uma mulher que entregou pra um homem... Então a nossa importância no Daime vem desde aí, nosso signo vem da Rainha! Nós somos importantes pro Daime porque nós somos as ajudantes dele... Porque eles planejam e a gente executa. A gente executa muito mais do que eles... Eles planejam e a gente fica aqui executando e ajudando eles planejando... Nós somos a grande ajudante dos homens no Daime. E a gente faz coisas que ajudam eles a fazer... Eles não ajudam a gente (...). (Entrevista, Dona Regina, 2024)

O Santo Daime é uma religião originada na Amazônia brasileira durante década de 1930. Seu fundador, Raimundo Irineu Serra, ou “Mestre Irineu” como ficou conhecido por daimistas do mundo inteiro, foi um homem negro nascido no estado do Maranhão (MOREIRA, MACRAE, 2011; ASSIS, 2017). As primeiras aproximações deste homem com a bebida de origem ameríndia, a *ayahuasca*, tecem os contornos dos mitos fundadores desta religião. Entre eles, ganha destaque a narrativa sobre o encontro de Mestre Irineu com uma divindade feminina através da “miração”². Esta divindade, identificada por ele, a princípio, como “Uma Deusa Universal”, “Clara”, e, mais tarde, a “Virgem da Conceição”, teria sido a responsável por entregar a Mestre Irineu a religião daimista (GOULART, 1996; MOREIRA, MACRAE, 2011). Isto é, êmicamente, toda organização, estrutura, códigos e símbolos presentes no Santo Daime teriam sido “recebidos” através desta divindade. Para alguns daimistas, inclusive, as divisões de papéis por gênero presentes no Santo Daime teriam vindo desta “ordem divina”. Para outros, especialmente, as mulheres, algumas assimetrias de gênero teriam sua origem no social e não no sagrado. Como aponta Glauber Assis (2017), é comum que se diga que a doutrina não é machista e sim, as pessoas. De todo modo, para afirmar e legitimar sua importância nesta religião, muitas mulheres recorrem ao mito fundador do Santo Daime, como é o caso do trecho

² Como são chamadas as visões provocadas pelo efeito da *ayahuasca* no contexto do Santo Daime.

da entrevista com Dona Regina, que foi uma das primeiras mulheres vindas do Sudeste para as comunidades sede do Santo Daime no Norte no início da década de 1970.

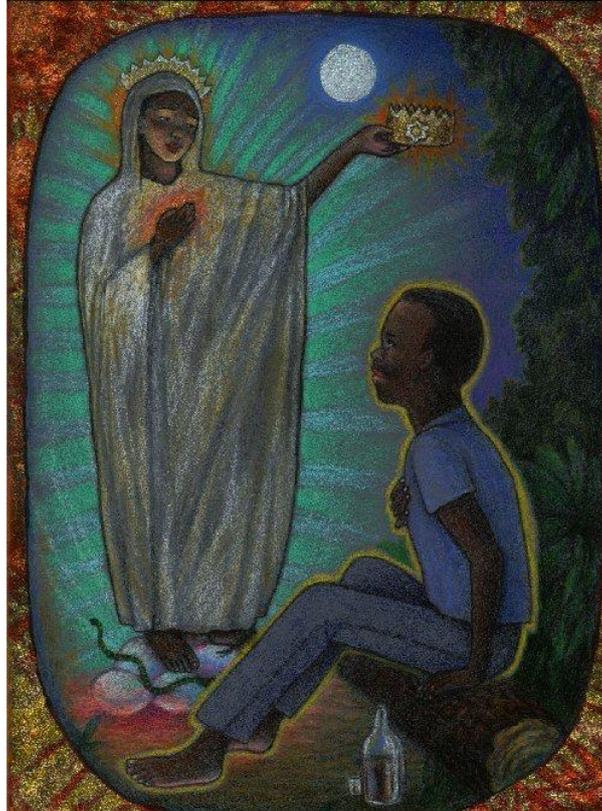


Figura 1: "Representation of the appearance of Rainha da Floresta to Mestre Irineu" by Clancy Cavnar.

De acordo com as pesquisas de Chaves (2003) e Pietro Benedito (2018), a religião daimista se estrutura teologicamente a partir da concepção de uma relação de complementariedade entre homens e mulheres. De fato, como foi narrado por D. Regina, isso se apresenta não só na divisão das funções e papéis performados nos grupos e nas comunidades, mas também pode ser vista na própria alquimia que produz a bebida, que nesta religião, recebe o nome de “daime”. Desse modo, as plantas necessárias à cocção da bebida, o cipó “Jagube” (*Banisteriopsis Caapi*) e a folha “Rainha” (*Psychotria Viridis*) representariam, respectivamente, as polaridades masculino e feminino. Nessa compreensão, o “daime” (como foi batizada a bebida mais conhecida como *ayahuasca* no contexto desta religião) seria a síntese destas polaridades.

Em uma primeira camada, a noção de complementariedade indica que as mulheres seriam tão importantes quanto os homens dentro da religião. Acontece que, a partir da fala de D. Regina, os homens contam com a ajuda das mulheres enquanto as mulheres não podem

sequer contar tanto assim com os homens. Eles planejam, elas executam e, ao mesmo tempo, elas os auxiliam no planejamento. O que essa afirmação atesta implicitamente é que para além de uma suposta complementariedade, existe uma tensão de gênero. Além disso, a fala de D. Regina atesta uma narrativa que aponta a impossibilidade de existência e de manutenção do Santo Daime sem que houvesse, *principalmente*, as mulheres. De fato, sendo mais ou menos relevante, a relação das mulheres com o Santo Daime é rica e multifacetada, refletindo tanto a estrutura interna da religião quanto as dinâmicas sociais e culturais mais amplas nas quais ela está inserida.

Desde a fundação do Santo Daime, as mulheres têm desempenhado papéis significativos e variados dentro da religião. Apesar disso, na narrativa de muitas entrevistadas para esta pesquisa, a partir da liderança do fundador do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Irineu Serra (CEFLURIS) – atual ICEFLU -, Sebastiao Mota de Melo, ou Padrinho Sebastião, como é conhecido entre os daimistas, é que houve maior ganho de espaço das mulheres no rito, na estrutura da religião, na comunidade e em sua expansão para além das fronteiras da Amazônia. Foi com Padrinho Sebastião que as mulheres passaram a sentar-se à mesa central³ da igreja juntamente com os homens, a participar do “feito”⁴, ficando encarregadas das folhas e a protagonizar o canto durante as cerimônias. Ademais, por se tratar de uma vertente expansionista, Padrinho Sebastião teria viabilizado a chegada de mulheres forasteiras do Brasil e de outros países do mundo à comunidade concomitantemente à sua abertura para criação de novas igrejas daimistas em novos territórios nacionais e internacionais.

O que sucedeu o pontapé inicial dado por Padrinho Sebastião em termos da expansão do Santo Daime e do incentivo às mulheres, escaparam ao seu controle e ao seu tempo de vida. Vê-se que assim como Padrinho Sebastião teria reconhecido a agência da *ayahuasca* na tecitura de seu caminho mundo afora – o que ofereceu também uma justificativa para a criação de uma vertente expansionista - as mulheres daimistas também foram tecendo seu próprio caminho, dentro da religião e *em direção a* acomodação do Santo Daime no mundo.

Em termos quantitativos, os dados atuais sobre o número de fiéis e adeptos do Santo Daime são escassos, o que tem motivado o esforço de institucionalização da religião promovido atualmente pela ICEFLU a partir de uma campanha de associação individual. De acordo com

³ No espaço onde são realizadas as cerimônias daimistas, há uma mesa localizada no centro. Em cerimônias como as de “concentração” em que as pessoas permanecem sentadas ao longo do ritual, é comum que pessoas de prestígio e/ou que fazem parte da hierarquia do grupo se sentem à mesa.

⁴ Ritual para o preparo do “Daime”.

os dados levantados junto ao Departamento Técnico Científico⁵, o número de pessoas associadas via *hotsite* até o ano de 2022 era de 325 homens e 319 mulheres, o que está muito longe de contemplar todas as igrejas associadas do Brasil e do mundo e corresponde apenas ao início da campanha associativa que, de acordo com esse departamento, ainda não foi iniciada no exterior. Sobre estes dados, é curioso que embora o número atual de associados via *hotsite* registre uma maioria masculina na instituição, na página oficial da ICEFLU do *Instagram*, que conta com 16,5 mil seguidores até o presente momento da pesquisa, o engajamento de mulheres é de 51% e de homens, 49%.⁶

Semelhantemente a estes dados quantitativos levantados junto ao Departamento Técnico Científico, este padrão também parece se apresentar na maior parte das igrejas das mulheres entrevistadas para esta pesquisa. Ainda que não tenham apresentado número exato de membros em função do caráter flutuante de boa parte do público dessas igrejas, na maioria delas o público masculino excede o feminino em pequenas proporções, o que desloca o Santo Daime de um fenômeno já praticamente assumido como regra mundial de que as mulheres são a maior parte do público das religiões (SCHNABEL et al, 2018). Ao mesmo tempo, essa possível diferença do quantitativo de homens e mulheres não diz de uma religião essencialmente masculina, muito pelo contrário.

O Santo Daime está presente atualmente em todos os continentes habitados, em mais de 43 países (ASSIS, 2017). Chama a atenção que, tanto em suas comunidades sede, como é o caso da Vila Céu do Mapiá no estado do Amazonas, quanto nos novos contextos onde vem se estabelecendo, é possível verificar uma presença de mulheres bastante atuantes nas dinâmicas que envolvem a transnacionalização. Identifica-se, por exemplo, que, grande parte das igrejas/grupos daimistas mais expressivas em número de adeptos e grau de ajustamento em diáspora (anos de existência, membresia mais ou menos estável/crescente, popularidade internacional) localizadas em países como Holanda, Itália, Espanha, Portugal, Bélgica, Finlândia, Reino Unido, Israel, Canadá, Estados Unidos, Japão, entre outros, contam com lideranças femininas.

⁵ De acordo com a ICEFLU (2021), “Em abril e maio de 2021, aconteceram as primeiras reuniões do Departamento Técnico Científico da ICEFLU. O setor reúne pesquisadores e profissionais das ciências sociais, ciências da natureza, ciências da saúde e do campo jurídico, e inicia seus trabalhos para respaldar científica e juridicamente nossa prática espiritualista cristã e prestar apoio técnico às comunidades daimistas ligadas à ICEFLU. Um marco histórico em nossa organização institucional”.

⁶ Informação cedida pelo Departamento Técnico Científico da ICEFLU via comunicação pessoal.

Este dado reforça como as mulheres tem atuado de maneira engajada na estruturação das comunidades sede da religião, na organização institucional da ICEFLU, nos deslocamentos do Santo Daime no Brasil e no mundo, nas flexibilizações das estruturas e prescrições de gênero presentes dentro da religião, entre outros. Também identifiquei a partir de um olhar para o processo de transnacionalização. a atuação feminina no fortalecimento de vínculos transnacionais entre igrejas por meio da organização de encontros nacionais e internacionais. Estes vínculos também se fortalecem através de sua participação em redes de abastecimento de daime; em experiências de plantio das plantas necessárias para se fazer a bebida em países cujo clima se assemelharia ao brasileiro; nas tentativas de legalização da bebida como de uso religioso em seus respectivos países e no suporte legal transnacional que dão, umas às outras, através da indicação de advogados, compartilhamento de estratégias e recursos legais.

Além do mais, grupos e encontros como o “Em Flores”, como as “Jardineiras”, a rede de Parteiros “Daime Luz” e o GT Mulheres da ICEFLU que foram criados por e para mulheres também tem integrado um público feminino de daimistas globalmente, possibilitado trocas de saberes sobre plantio das plantas necessárias para se fazer o daime e saberes sobre outras plantas e seu uso terapêutico; sobre parto e parentalidade, cura e reforçando redes de proteção contra assédio e outras violências nas igrejas ligadas à instituição. Vale lembrar também que a atuação dessas mulheres na transnacionalização do Santo Daime interfere nas relações de gênero em sua vida privada e familiar, bem como em suas dinâmicas de trabalho e na própria religião, o que se configura como mais um dos elementos discutidos nesta pesquisa.

Para além das redes de apoio e articulação feminina, a transnacionalização do Santo Daime também se entrelaça com a corporeidade das mulheres daimistas e com práticas esotéricas enteógenas. O corpo, entendido aqui como espaço de experiência, mediações e negociações, torna-se central na forma como essas mulheres vivenciam a espiritualidade, elaboram saberes e lidam com as normas e restrições da religião. Nesse contexto, suas práticas dialogam não apenas com a ritualística tradicional do Santo Daime, mas também com outras religiões, espiritualidades e sistemas de cura, como a Umbanda, o xamanismo e o uso de enteógenos como a Santa Maria. Essas alianças espirituais, que emergem tanto no Brasil quanto em diferentes localidades globais, evidenciam a plasticidade da religião e seu trânsito por diferentes territórios culturais, ao mesmo tempo que reforçam a atuação das mulheres como agentes de reconfiguração e adaptação. Diante dessas dinâmicas, esta tese estrutura-se em capítulos que aprofundam essas questões, explorando os múltiplos aspectos da transnacionalização do Santo Daime e o protagonismo feminino nesse processo.

- Divisão dos capítulos

Para abarcar as múltiplas dimensões da atuação das mulheres na transnacionalização do Santo Daime, a tese está organizada em três capítulos cuja discussão será articulada em torno dos eixos: 1) poder; 2) corpo 3) cura, espiritualidade e esoterismos. Compreendo que se tratam de recortes artificiais da realidade apresentados como janelas para a compreensão do campo de pesquisa aqui investigado. Nesse sentido, reconheço que o tema do poder, por exemplo, perpassa todos os capítulos, muito embora, no primeiro capítulo, será articulado aos deslocamentos do Santo Daime nos contextos internos (da Amazônia para o restante do Brasil) e externos (do Brasil para o mundo). Mais detalhadamente, partirei, neste momento, da compreensão do poder enquanto uma entidade não monolítica e sim como algo que está constantemente em fluxo (FOUCAULT, 2012). Ele permeia, portanto, as negociações e flexibilizações realizadas pelas mulheres daimistas em diferentes aspectos presentes na transnacionalização de sua religião. Isso inclui como elas negociam com as estruturas de poder presentes nela, nos fluxos globais, em seus contextos locais e em sua vida privada.

Tendo em vista o corpo como um dos dispositivos mais complexos de poder (FOUCAULT, 2012, 2014) e como algo central na experiência daimista, este eixo precisou ser tratado em um capítulo à parte. Isto é, o Santo Daime imprime no corpo experiências extraordinárias, como as “mirações” e sensações bastante generificadas. Ademais, a experiência daimista também produz disposições corporais de sentido (MAUSS, 2003) como o aprendizado do cântico dos hinos em português, os bailados, vômito visceral, dietas, parto, trato menstrual, bem como produz materialidades: o próprio daime, as fardas, a disposição dos corpos no ambiente, entre outros. Desse modo, no capítulo dois desta tese, discuto o Santo Daime como religião incorporada, investigando como as experiências femininas são diferentes ou particulares no horizonte da transnacionalização, como estes corpos são ensinados e regulados, como ele funciona como território de negociações e como as mulheres entendem, experienciam e (re)produzem de modo geral, as materialidades do Santo Daime.

No terceiro capítulo desta tese, exploro as intersecções entre esoterismo enteógeno, experiências de cura e as alianças espirituais que as mulheres daimistas têm tecido no contexto da transnacionalização do Santo Daime. Parto da compreensão de que o uso do daime, assim como de outras substâncias enteógenas, como a cannabis, não se restringe ao âmbito ritualístico tradicional da religião, mas se expande para práticas terapêuticas, redes de cura e interlocuções com outras religiões e espiritualidades, como a Umbanda, os xamanismos indígenas e não

indígenas e vertentes do esoterismo contemporâneo. Através de suas trajetórias, essas mulheres constroem itinerários espirituais híbridos, nos quais articulam diferentes saberes e práticas para lidar com desafios de ordem física, emocional e existencial.

Além disso, a análise do capítulo derradeiro desta tese recai sobre a forma como essas experiências ressignificam o papel das mulheres dentro da religião, permitindo a construção de espaços de autoridade espiritual e inovação ritualística. Assim, neste capítulo, investigo como o esoterismo enteógeno e a busca pela cura, mediadas pela atuação das mulheres, não apenas ampliam os horizontes da espiritualidade daimista, mas também desempenham um papel central na flexibilização e adaptação da religião em seu processo de transnacionalização. Através de suas práticas e redes de conhecimento, as mulheres não só incorporam novas perspectivas espirituais e terapêuticas ao universo daimista, como também protagonizam a ressignificação de suas experiências religiosas, estabelecendo pontes entre diferentes tradições, saberes e cosmologias. Dessa forma, a análise ressalta a agência feminina na condução dessas transformações, evidenciando como elas não apenas participam, mas impulsionam a expansão e diversificação do Santo Daime em contextos globais.

O texto se encerra com as considerações finais.

CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Um olhar híbrido: mulher lésbica daimista e pesquisadora

No ano de 2017 participei do programa de mobilidade acadêmica internacional pela Universidade Federal Fluminense, onde me graduei no curso de Ciências Sociais. Durante o período de agosto de 2017 a fevereiro de 2018, vivi na cidade de Lisboa, em Portugal, onde cursei um semestre do curso de Antropologia na Universidade de Lisboa e tive também a oportunidade de conhecer o campo daimista português, podendo experimentar, assim, a existência de uma religião brasileira em um país europeu. A partir da participação nos rituais realizados no país, iniciei minha pesquisa de conclusão de curso sobre a diáspora do Santo Daime em Portugal de forma mais sucinta (VALAMIEL, 2018) e, mais tarde, com maior aprofundamento no mestrado (VALAMIEL, 2021).

Durante a observação participante no campo daimista português, pude identificar a importância das mulheres e de sua agência na configuração daquela diáspora. Em especial, de duas mulheres brasileiras que se encarregavam de dirigir a igreja daimista do país⁷ e, além disso,

⁷ Além dessa igreja, havia grupos dispersos com formatos menos institucionais.

estavam a frente das negociações entre o Santo Daime e o Estado, conduzindo o que ficou conhecido êmicamente como “processo de legalização do Santo Daime em Portugal” (VALAMIEL, 2022). Esses tipos de papéis sendo desempenhados por mulheres eram distintos do que eu estava acostumada a ver no Brasil e pareciam refletir uma tendência presente na diáspora do Santo Daime em alguns outros países da Europa. Não sendo possível me aprofundar nestas questões durante o mestrado, mas compreendendo-as como algo ainda encoberto na literatura sobre transnacionalização religiosa ou mesmo sobre a relação entre mulheres e religiões ayahuasqueiras, me propus a estudar, no doutorado, a atuação das mulheres na transnacionalização da religião daimista.

Sinalizo que meu contato com o objeto antecede a observação participante realizada em Portugal. Minha primeira experiência com o Santo Daime ocorreu no ano de 2015, quando participei de uma cerimônia daimista realizada na região do Caparaó, no estado do Espírito Santo. Um ano depois, após participar de quase todas as cerimônias do calendário naquele período como não fardada, no ano de 2016 me fardei, ou seja, me tornei um membro efetivo do Santo Daime. Desde o primeiro momento, a religião despertou meu interesse de um aprofundamento pessoal e também científico, tamanha riqueza encontrada no campo. Compreendo assim, contrariando Pierucci (1997) e seu desprezo por pesquisadores da religião que também são religiosos, que me fiz daimista e socióloga da religião concomitantemente. Este hibridismo, no entanto, não se trata de algo incomum, especialmente no que diz respeito às pesquisas sobre o Santo Daime. Assim como observou Assis (2017), foi possível me deparar com um campo de pesquisas bastante povoado por pesquisadores que compartilham deste hibridismo. A título de exemplo, dentro das ciências humanas, este é o caso de Edward MacRae, Sandra Goulart, Maria Betânia Albuquerque, Glauber Assis, Clancy Cavnar, Lucas Kastrup, entre outros.

Sobre os impactos do hibridismo do pesquisador nas religiões ayahuasqueiras, Labate (2016) afirmou o quão produtivo é o contato com a bebida no estabelecimento de laços de confiança com as pessoas no campo. Sua utilização pode estreitar vínculos, uma vez que muitos grupos tendem a ter ressalvas com pessoas externas em virtude das constantes perseguições policiais sofridas e sensacionalismos midiáticos (LABATE, 2016). Além disso, o uso da *ayahuasca*, por provocar experiências muitas vezes indizíveis para as pessoas dentro das cerimônias, acaba sendo um facilitador importante para que o pesquisador alcance uma das dimensões dessas experiências (ASSIS, 2017). Isso não se torna, no entanto, imprescindível

para realização de pesquisas sobre essas religiões. Mesmo em se tratando de etnografias ou observações participantes, o pesquisador pode estabelecer seus limites e não consumir a bebida.

De todo modo, a respeito da premissa do distanciamento metodológico proposto pelo princípio de neutralidade axiológica weberiano e do importante exercício de honestidade metodológica (WEBER, 2003; 2006), já fora compreendido que, sendo impossível alcançar a neutralidade absoluta, é importante que o pesquisador possa explicitar seu lugar, seus métodos e como isso impactaria em sua análise. Com vistas a esta ética de pesquisa, pesquisadores têm criado categorias e nomeações para melhor explicitar sua posição no campo ayahuasqueiro. Assis (2017), por exemplo, amplia a noção de “antropólogo ayahuasqueiro” de Labate (2014), sugerindo a existência das categorias de “pesquisador ayahuasqueiro” e “cientista social ayahuasqueiro”, incluindo também a de “sociólogo ayahuasqueiro”, destacando assim, a sua identidade como sociólogo, diferentemente de Labate, porém, tão abrangente quando a autora ao abarcar uma maior amplitude de religiões e espiritualidades ayahuasqueiras. Isto é, Lucas Kastrup (2007), por outro lado, se classifica como um “daimista pesquisador”, sendo mais específico no que toca a sua identidade religiosa dentro do campo. Sendo assim, partindo destas elaborações e das experiências que vivo a partir de meu corpo e que compreendo serem determinantes nas interações sociais que produzem esta pesquisa, devo destacar que escrevo esta tese como uma mulher lésbica daimista e pesquisadora.

Em uma religião patriarcal em que os papéis de gênero são parte fundamental de sua estruturação, liturgia e de como as relações são tecidas dentro dela, a identidade de gênero do pesquisador tem grandes implicações em todo processo de pesquisa neste campo. Como o salão e boa parte do ambiente das igrejas é dividido em espaços “femininos” e “masculinos”, o gênero pode tanto limitar a investigação, quanto aprofundá-la. Diante destes contornos do gênero não só no Santo Daime, mas em demais tradições ayahuasqueiras, as relações entre pessoas e *ayahuasca*, especialmente no que toca à Amazônia peruana, foram historicamente tratadas na literatura invisibilizando as mulheres (BOSCHEMEIER, 2015; FOTIOU, 2010). Segundo essas autoras, a maioria das pesquisas foram realizadas por homens, o que também revela o impacto de sua subjetividade na pesquisa, uma vez que etnografias feitas majoritariamente por autores masculinos tendem a se voltar às atividades masculinas, especialmente em sociedades onde diferenças de gênero são rigorosamente demarcadas. Assim sendo, a *ayahuasca* foi historicamente pesquisada por homens e escrita como de uso exclusivo dos homens, apresentando uma tendência que ainda tem se refletido em trabalhos mais recentes sobre xamanismo mestiço (BOSCHEMEIER, 2015; FOTIOU, 2010).

Diante disso, quando pontuo que realizei esta pesquisa a partir de um lugar de mulher lésbica daimista e pesquisadora, me refiro também às limitações e possibilidades que encontrei no campo e, para além disso, de como construí meu olhar para os processos analisados. Explicito que isso ocorreu não só pelo gênero, mas também pela lesbianidade enquanto elemento que compõe uma maneira de estar no mundo e de se relacionar, não somente na sociedade mais ampla, como também dentro de uma religião enteógena/psicodélica em que relações são tecidas, inclusive, com outros agentes, como plantas e espíritos. Para Sara Ahmed (2017) viver como uma mulher lésbica é uma, entre tantas formas, de se viver uma vida feminista na prática. Por séculos a figura masculina ocupa centralidade e universalidade na organização e no imaginário social, enquanto “mulheres” é apreendida como categoria particular *em relação* ao homem. Como efeito desta hétero-norma em nossa sociedade patriarcal, as relações lésbicas, por não comportarem esta figura masculina, estariam relegadas à inviabilização (AHMED, 2017). Por esse motivo, nas palavras da autora, “talvez uma luta feminista lésbica por reconhecimento surja da raiva contra a injustiça de como alguns convivem com a desapropriação de outros” (AHMED, 2017, p. 238).

É sabido que as dinâmicas que tecem a expansão da *ayahuasca* e das religiões e espiritualidades ayahuasqueiras têm implicado, ainda que partindo da ideia mercadológica de uma “mãe ayahuasca” benevolente e curadora (SINCLAIR, 2024), na desapropriação de diversos “outros”. Isto é, das populações tradicionais da América do Sul e suas batalhas pela condição de sujeito, por território, bem como de seu uso ancestral da bebida e, sobretudo, da das mulheres indígenas e não indígenas nos contornos de todo este processo. É a partir disso que identifico que sendo eu uma mulher lésbica daimista, estes elementos contribuíram para o meu desejo e todo meu afeto investido em coletar dados em profundidade acerca das mulheres daimistas enquanto um “outro” desapropriado em tantas pesquisas, não só no campo ayahuasqueiro, mas também em demais estudos da sociologia da religião, sobre transnacionalização das religiões e espiritualidades brasileiras e até mesmo dos estudos de gênero.

E por falar em afeto, ao fim da década de 1980, Eve Kosofsky Sedgwick (1985) desenvolveu o conceito de desejo homosocial, referindo-se a relações intensas de afeto, admiração e vínculo emocional entre homens, muitas vezes mediadas por estruturas culturais, como a heterossexualidade compulsória. Segundo ela, mesmo em contextos onde os homens se identificam como heterossexuais, há uma dinâmica de direcionamento de afeto, respeito e validação mútua para outros homens, frequentemente marginalizando ou subordinando

mulheres nessas relações. Essas interações teriam assim, papel central nas hierarquias de poder e gênero nas sociedades patriarcais, e, não obstante, tem impacto na produção do conhecimento. Por outro lado, no que toca à existência lésbica, Adrienne Rich (1980) já havia destacado como as mulheres que amam mulheres desafiam diretamente a heterossexualidade compulsória, que é imposta como norma pelas sociedades patriarcais. Isso ocorreria por meio de um "continuum lésbico", que inclui não apenas as relações sexuais entre mulheres, mas todas as formas de conexão, solidariedade e afeto profundo entre elas (RICH, 1980). Essa noção sugere que as relações lésbicas tem o potencial de serem vistas como uma inversão do homosocial masculino descrito por Sedgwick (1985), uma vez que essas conexões afirmam as mulheres enquanto subvertem a centralidade masculina.

É claro que, no caso do Santo Daime, a tese que defendo sobre a centralidade das mulheres na transnacionalização desta religião como modeladoras deste processo não é algo fabricado *apenas* pela minha lesbianidade. Trata-se também de um fato cuja constatação passou pela minha experiência vivida de pesquisadora inserida em um “continuum lésbico” que viabiliza algo nada corriqueiro e habitual na produção científica: olhar para outros agentes que não apenas os homens. Para além disso, este lugar possibilitou olhar para estas agentes a partir de suas próprias narrativas sobre si e sobre as dinâmicas de poder nas quais estão inseridas.

Este ponto também revela que estou consciente de que minha vivência religiosa no campo daimista se distingue da vivência da maior parte das mulheres entrevistadas, sendo elas, em sua maioria, heterossexuais e/ou celibatárias. Além disso, cabe pontuar que tenho o conhecimento de diversos casos de homofobia vividos por pessoas LGBTQIAPN+ em diferentes igrejas do Brasil e do mundo. Ao mesmo tempo, compreendo que minha vivência também se difere da vivência de algumas pessoas daimistas LGBTQIAPN+, levando em conta que frequento uma igreja de caráter bastante progressista (o que não é a regra no campo daimista, sobretudo brasileiro), localizada no Sudeste, próxima a uma capital e cujos dirigentes são cientistas sociais e pesquisadores. Soma-se a isso o fato de que, tendo em vista a importância dada às características normativas de gênero na aparência e performance dos adeptos no Santo Daime, sendo eu uma mulher *cis*, estou ciente de que correspondo a boa parte das atribuições relativas aos corpos femininos dentro dessa religião. Deste modo, mesmo vivendo uma sexualidade considerada dissidente, não tive grandes conflitos com relação, por exemplo, ao fato de bailar no “batalhão feminino” ou quanto ao uso das vestimentas exigidas, por exemplo. Entendo que isso também me isentou de críticas muito identificadas causadas por barreiras com o campo. Mesmo assim, cabe pontuar que durante minha trajetória religiosa, experimentei, eu

mesma, episódios desagradáveis de lesbofobia com membros masculinos de uma comitiva da ICEFLU. Este episódio refletiu um tipo de lesbofobia comum direcionado a corporalidades como a minha, isto é, um apagamento da lesbianidade a partir de olhares fetichistas masculinos que interpretam a sexualidade lésbica como algo voltado para o prazer masculino.

Além disso, ao me casar com minha esposa em uma cerimônia que se configurou como o primeiro casamento homoafetivo no Santo Daime realizado dentro do espaço ritual e em uma cerimônia oficial de farda branca, também pude experimentar de perto tanto o entusiasmo das pessoas, quanto os de outras que se expressaram nas redes sociais, realizando comentários em páginas que divulgaram fotos e vídeos da cerimônia sem nosso consentimento. Independentemente disso, cabe relatar que encontrei boa aderência à pesquisa por parte das entrevistadas. Nunca falei abertamente sobre minha sexualidade com elas, mas como alguém que pertence ao campo, tenho algumas destas mulheres em minhas redes sociais pessoais. Dentre estas poucas, todas se manifestaram por mensagens de maneira positiva, compreendendo o momento como um marco histórico e desejando felicidades.

De maneira geral, a disponibilidade e o entusiasmo de maior parte dessas mulheres em participar da pesquisa me surpreenderam. Sendo o Santo Daime uma religião tão frágil em função das questões já mencionadas anteriormente, em pesquisas prévias me deparei com algumas dificuldades relativas ao medo das pessoas de serem expostas e sofrerem sanções advindas da guerra às drogas, que acaba conferindo à religião daimista um lugar de marginalidade. Estas questões ainda aparecem, de modo que em se tratando de algumas mulheres, foi pedido por elas que suas identidades fossem resguardadas, o que resultou no uso de nomes fictícios para elas especificamente. Além disso, algumas preferiram que nossa conversa continuasse por outros aplicativos que não fossem o *Whatsapp* por medo de invasões feitas pelos órgãos investigadores dos Estados, como ocorreu na França (comunicação pessoal). Independentemente disso, percebi que o tema da pesquisa parecia para elas como uma possibilidade de serem escutadas e se fazerem ouvidas.

Percebi também que ao saberem de minha identidade daimista e a igreja de Santo Daime a qual pertenço, elas se sentiam mais confiantes, de modo que a entrevista também assumia os contornos de uma conversa entre “irmãs”. Vigiar o tempo, nesses casos, me pareceu violentar a espontaneidade com que elas contavam sobre suas histórias, muitas vezes se emocionando ao revisitarem lembranças. Também por essa razão, não só a minha pertença ao Santo Daime se fez importante nessa relação, mas de maneira muito especial, o fato de eu ser uma mulher

daimista permitiu que estas entrevistas ganhassem um tom de intimidade, uma vez que tocamos em assuntos que dificilmente seriam expostos para um homem por mulheres daimistas.

Em termos práticos, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas e em profundidade desde março de 2021 a janeiro de 2025, com aproximadamente 30 mulheres daimistas brasileiras e não brasileiras que praticam sua religião em diferentes regiões do Brasil e do mundo, como Estados Unidos, Reino Unido, Finlândia, Holanda, Espanha, Itália, Portugal, Israel, Japão e Austrália. Vale pontuar que, em função de minha pertença a esta religião, já tinha o conhecimento de algumas mulheres cuja narrativa seria de grande importância para a pesquisa. Ademais, outras mulheres, por serem muito citadas durante as entrevistas por parte de algumas entrevistadas, foram incluídas na amostra. Todas as entrevistas foram realizadas *online* por chamada de vídeo via *Google Meet* ou *Whatsapp* a depender da preferência das entrevistadas. Destas entrevistas, 24 foram analisadas no *software Atlas.ti*, sendo que uma delas se tratava da transcrição da participação de Clara Iura no programa “Vou contar minha história”⁸.

As entrevistas que não foram incluídas na análise do programa se tratavam de aspectos pontuais acerca de determinados temas e/ou repetiam dados já verificados em outras. Ao todo, somando todas as entrevistas transcritas, que incluíam as diversas rodadas com algumas participantes e que foram transcritas tanto em língua portuguesa quanto inglesa, pude analisar no *Atlas.ti*, o total de 526 laudas que se dividiam em 39 arquivos de texto. A transcrição foi feita de maneira manual e o texto formatado em *Times New Roman*, tamanho 12, espaçamento de 1,5 e justificado. Com o *Atlas.ti*, criei 33 códigos focalizados (principais ocorrências), reagrupados a partir de categorias sugeridas pela banca de qualificação e que mais tarde, se tornariam os temas de cada capítulo da tese: poder, corpo, cura e esoterismo.

Cabe ponderar que dado o escalonamento do conflito entre Israel e Palestina que tem colocado os civis sob risco constante, especialmente o povo palestino, Esther⁹ precisou se retirar da pesquisa, não podendo contribuir com mais entrevistas. Por essa razão, alguns elementos relacionados às outras rodadas de entrevista, como temas relativos ao corpo, não contaram com os dados vindos desta fonte.

A seguir apresento alguns dados da amostra, sendo eles, o nome destas mulheres, local de origem e de residência, escolaridade/profissão, se possui filhos e estado civil. Àquelas que

⁸ Vou contar minha história, com Clara Shinobu Iura. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7awuHTtVCYs&ab_channel=SantoDaime-ICEFLU>. Acesso em: 27/01/2025.

⁹ Nome fictício.

optaram por nomes fictícios estarão sinalizadas com asterisco na tabela. Em termos étnico-raciais, dentre as entrevistadas, foi possível encontrar mulheres brancas, latinas, asiáticas e judias. Nenhuma delas se declarou como negra e nem foi lida por mim como tal. A disposição dos dados na tabela seguiu ordem alfabética.

Tabela 1 – Perfil geral das entrevistadas:

NOME	ORIGEM/RESIDÊNCIA	IDADE	ESCOLARIDADE/PROFISSÃO	POSSUI FILHOS	ESTADO CIVIL
Christiana	Rio de Janeiro/Juruá (AC)	53	Graduação em design de moda. Mba em empreendedorismo.	Não	Solteira
Clara Iura	São Paulo/Mapiá		Graduação incompleta em filosofia.	Sim. 1 filha	Solteira
Dona Regina	São Paulo/Mapiá (por 50 anos) /Maceió (atual)	76	Magistério.	Sim	Viúva
Elizabeth Mendes	São Paulo	68	Graduação em psicologia.	Não	Divorciada
Esther*	Argentina/Israel	45	Mestrado em estudos ambientais.	Não	Solteira
Eni*	Finlândia	62	6 anos de estudo sobre medicina alternativa.	Não	Solteira (com namorado).
Fátima Santagata	Rio de Janeiro	60	Graduação em produção de multimídia.	Sim.	
Gilda Guilhon	Rio de Janeiro	72	Graduação em história/Atriz.	Sim. 2 filhos	Divorciada
Guaracyara	Céu do Mapiá	35	Ensino médio completo.	Sim	Casada
Isabel Barsé	Rio Grande do Sul/Mapiá		Ensino médio completo.	Sim.	Casada
Itaestella	Itália	56		Sim. 3 filhos.	Casada
Jane Goldman	Estados Unidos	73	Graduação em antropologia.	Sim. 2 filhos	Casada
Joan*	Reino Unido	61	Graduação em ciências sociais (incompleta).	Não	Casada (com uma mulher)
Katri	Finlândia	44	Dançarina profissional.	Sim. 1 filho	Relacionamento sério
Liesbeth van Dorsten	Holanda	69	Enfermeira psiquiátrica.	Não	Divorciada
Luzia Krull	Estados Unidos	72	Graduação e mestrado em psicologia.	Não	Divorciada/ 2º Casamento
Maria Alice	Rio de Janeiro	72		Sim. 2 filhas	Divorciada
Maria Crisitina	Rio de Janeiro/Lumiar (RJ)		Graduação em design industrial.	Sim, 2 filhos	Divorciada (com namorado)
Neilly Cristina	Boca do Acre (AC)/Ribeirão Preto (SP)	32	Graduação em psicologia (incompleta).	Sim. 3 filhas.	Casada
Rosa*	São Paulo/Austrália	41	Graduação em biologia.	Sim. 2 filhas	Casada
Noêmia Cotrim	Belo Horizonte/Para de Minas	77	Graduação em psicologia.	Sim. 2 filhas	Divorciada

Rebeka	República Tcheca/Holandesa	48	Graduação em psicologia e trabalho social.	Sim. 2 filhos + 4 enteados	Casada
Sakura*	Japão	63	Graduação em literatura inglesa.	Não	Divorciada
Sonia Palhares	Brasil	75	Graduação em literatura brasileira (licenciatura).	Sim. 4 filhos.	Casada
Susana Cabral	Rio de Janeiro	72	Graduação em letras.	Sim. 2 filhos	Divorciada/ 2º Casamento
Tiziana	Itália	75	Graduação em arquitetura.	Não	Solteira

Na amostra apresentada acima, é possível identificar que a mais jovem dentre as mulheres entrevistadas tem 32 anos. Dentre as não-brasileiras, as mais jovens possuem acima de 40 anos, o que pode dizer de uma predominância de mulheres adultas e de meia idade no contexto da transnacionalização do Santo Daime. Quase todas elas possuem graduação, muitas não possuem cônjuge e das que possuem, é significativa a quantidade de mulheres que passaram por um divórcio. No que tange à experiência da maternidade, a maior parte delas são mães, exceto as que são dirigentes de igrejas maiores. Ademais, apenas duas destas mulheres são de origem amazônica e nascidas no Santo Daime, configurando uma maioria de sudestinas e não brasileiras convertidas à religião e pertencentes às classes médias nesta amostra.

Além das entrevistas, tenho acompanhado grupos de *Whatsapp* ligados ao “Encontro de Mulheres na Floresta - Em Flores” e um grupo da juventude daimista, “Juventude Florescer da Nova Era”, bem como o perfil oficial da ICEFLU no *Instagram* e o perfil das “Jardineiras da ICEFLU” na mesma rede. Ambos são canais abertos *online* acessíveis a filiados e não filiados à ICEFLU e estão ligados diretamente às atividades das mulheres dentro da instituição. Até o presente momento, também foi possível acompanhar uma *live* no *Zoom* produzida pelo “GT Mulheres” da ICEFLU, no ano de 2022 e um total de 4 *lives* de lançamento do livro de Vó Biná¹⁰ (mulher idosa, sudestina, que compõe o grupo de atuais anciãs da comunidade). Outras produções audiovisuais do “GT Mulheres” da ICEFLU também foram assistidas, como “Dia Mundial do Meio Ambiente”¹¹ postado no “Canal Jagube” em 2022 e série divindade em duas

¹⁰ Costurando os retalhos: Crônicas do Céu do Mapiá – Vó Biná. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ckN-sTGS10c&ab_channel=HinosdoSantoDaime> . Acesso em: 27/01/2025.

¹¹ Dia Mundial do Meio Ambiente (GT Mulheres – ICEFLU). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ROZzTlrfJcg&t=292s&ab_channel=CanalJagube>. Acesso em: 31/01/2025.

partes sobre “A vida das mulheres nas igrejas”¹² feito em homenagem às mulheres como parte das atividades do 8M no ano de 2023. Houve também breve observação participante na igreja “Flor da Montanha” em Lumiar, no Rio de Janeiro, em agosto de 2022, e na igreja “Estrela Brilhante”, em Minas Gerais, em março de 2023.

Em suma, devo dizer que ao longo do percurso metodológico, busquei construir uma abordagem que reconhecesse a complexidade do campo daimista e a riqueza das narrativas das mulheres entrevistadas, analisando suas histórias e experiências em suas múltiplas dimensões. Meu lugar de mulher lésbica daimista e pesquisadora não apenas permeou a coleta e análise dos dados, mas também se revelou como um ponto de encontro entre subjetividade e rigor acadêmico, permitindo um olhar sensível às relações de poder, de gênero, da religião e seu processo de transnacionalização como experiência incorporada, bem como sua relação com correntes esotéricas, cura e espiritualidade. Assim, estas considerações metodológicas não apenas refletem as abordagens utilizadas na pesquisa, mas também informam sobre o perfil da pesquisadora e das pesquisadas, reafirmando o compromisso de contribuir para uma ciência social que dialoga com a diversidade e a pluralidade dos sujeitos estudados.

CAPÍTULO I – AS MULHERES DAIMISTAS E AS DINÂMICAS DE PODER NO CONTEXTO DOS DESLOCAMENTOS INTERNOS E EXTERNOS DO SANTO DAIME

*“Eu pedi firmeza à Lua
Eu pedi coragem ao Sol
Para eu dizer com firmeza
Eu e meu pai é um só”*

(Madrinha Rita, hino “Eu e meu Pai é um só”, #22)

Dentre os grandes vetores da transnacionalização religiosa, como é o caso da mobilidade de pessoas, das materialidades e da imaginação sobre Sul e Norte globais, este último seria um dos principais componentes da nova ordem global (APPADUARAI, 1996). Isso ocorreria, uma vez que a imaginação é parte de um processo de construção histórica da geometria global do poder que dividiu o mundo de forma binária (MASSEY, 1994, ROCHA, 2024). Neste modelo, para Cristina Rocha (2024), o Ocidente se apresentaria como polaridade caracterizada pela racionalidade iluminista, pela civilidade e desenvolvimento, enquanto o “resto do mundo”, especialmente os países Latino-americanos, assumiriam um lugar de exóticos e primitivos. Por

¹² A vida das mulheres nas igrejas. Disponível em: <
https://www.youtube.com/watch?v=dX7EBlooTic&ab_channel=SantoDaime-ICEFLU>. Acesso em 31/01/2015.

essa razão, segundo a autora, as relações de poder envolvidas nos processos de transnacionalização religiosa precisariam ser analisadas a partir da chave do imaginário, uma vez que elas escancaram assimetrias que, ao mesmo tempo, não cristalizam os sujeitos envolvidos entre dominantes e dominados. A título de exemplo, ela atribuiu o sucesso da expansão de movimentos como o de João de Deus e do Santo Daime ao fato deles se adequarem ao imaginário de “tropicalização” (APARÍCIO, SILVERMAN, 1997) como uma alusão ao “orientalismo” (SAID, 2007) – a respeito do Brasil como um Outro exótico e primitivo.

Em se tratando das relações de gênero que participam deste imaginário global acerca do Brasil, é sabido que, no caso das mulheres, para muitos estrangeiros, as brasileiras são hipersexualizadas, interpretadas como fáceis e/ou em busca de um relacionamento com estrangeiro para benefícios próprios como estabilidade econômica e vistos de residência (BADET, 2016). Diante disso, a diáspora de algumas religiões brasileiras, como é caso da igreja Deus é Amor em Portugal, tem oferecido às mulheres imigrantes possibilidades de desvio deste imaginário a partir de regras e prescrições rígidas sobre seus corpos (TECHIO, 2020). No caso do Santo Daime, ainda que haja graus de controle sobre as vestimentas e sobre os corpos femininos que serão discutidos no capítulo dois desta tese, isto não parece se aplicar da mesma forma.

Para Juan Scuro (2024), a religião daimista localiza-se como um terceiro movimento ou fluxo religioso do Brasil que expressa formas alternativas de circulação de narrativas religiosas sobre seu país de origem, vinculadas ao que o autor chamou de “campo semântico ligado ao xamanismo amazônico” (p. 56). Como um terceiro movimento ou fluxo religioso, é possível identificar que a transnacionalização do Santo Daime possui características muito específicas e outras complexidades que a diferencia da diáspora de outras religiões brasileiras. A título de exemplo, a expansão daimista é afetada diretamente pela guerra às drogas dada centralidade do daime, o que tece boa parte dos contornos das relações desenvolvidas entre as pessoas e os Estados com a religião nos fluxos globais. Outro ponto relevante é que a diáspora do Santo Daime não está necessariamente atrelada à migração de brasileiros, de modo que a maior parte de seu público fora do Brasil é de não brasileiros (ASSIS, 2017). Além disso, embora as mulheres brasileiras daimistas também atuem na transnacionalização de sua religião, a partir do que pude verificar nas entrevistas, não é parte predominante da experiência daimista feminina transnacional, um uso instrumental da religião para desvio do imaginário hipersexualizado sobre as mulheres brasileiras e nem tampouco usa-se desse imaginário como recurso simbólico

dentro da tradição religiosa, como verificado no caso da Pomba-Gira em Portugal (BAHIA, 2020).

Estes elementos sugerem que, para a análise da atuação das mulheres na transnacionalização do Santo Daime, a interseção entre mulheres, Santo Daime e transnacionalização religiosa embora conte com pontos ligados ao imaginário global, também convoca outras chaves de análise. Neste capítulo, estas chaves foram extraídas das narrativas destas mulheres a partir das entrevistas e englobam as negociações tecidas por elas com o poder nos mais diferentes aspectos da transnacionalização da religião daimista. Isto é: negociações com contextos locais, especialmente os níveis de equidade de gênero; negociações com a organização do gênero presente na religião (papéis, hierarquia); negociações com tendências presentes nos fluxos globais (imaginários, guerra às drogas, impacto dos feminismos nas novas organizações de gênero); além de negociações relativas à sua vida pessoal (família, moradia, trabalho). Nesse sentido, como parte do exercício de análise das relações de poder envolvidas na atuação das mulheres nos deslocamentos internos (da Amazônia para o restante do Brasil) e externos (do Brasil para o mundo) do Santo Daime, parto, sobretudo, das mulheres como importantes vetores da presença dessa religião nos fluxos religiosos transnacionais.

É sabido que tanto a religião quanto o gênero vêm produzindo na sociedade efeitos de poder que moldam o comportamento humano, as relações e as instituições sociais, mas que não são estáticos. Muito pelo contrário, a partir de uma noção de poder enquanto uma entidade não monolítica, mas sim como algo que está constantemente em fluxo (FOUCAULT, 2014), torna-se possível vislumbrar diferentes agenciamentos femininos no que diz respeito à religião e à transnacionalização religiosa. Isto é, em função desses agenciamentos ocorrerem em contextos transnacionais enquanto uma dimensão híbrida e criativa que responde a impulsos globais homogeneizantes e impulsos locais heterogeneizantes (ROCHA, 2017), eles podem resultar, muitas vezes, em negociações que implicam na legitimação, reinterpretação, subversão ou ainda na coexistência de determinadas dinâmicas de poder e da hierarquia de gênero presentes não somente na religião, como também em seu contexto de origem e em seu novo contexto de diáspora.

A partir da proposição acima, considera-se exequível de que este capítulo rompe com uma interpretação muito importante e já datada sobre a relação entre religião e gênero/mulheres: a visão predominante nas primeiras ondas do feminismo das mulheres brancas e ocidentais do final do século XIV e início do século XX de que a religião ofereceria experiências

essencialmente negativas para um projeto de agência feminina de busca por autonomia, liberdade e emancipação. Diante disso, o capítulo se inicia com a descrição da organização predominante de gênero presente no Santo Daime desde suas origens até os contornos dados pela ICEFLU. Em seguida, discutirei sobre a emergência de mulheres em posição de dirigentes de igrejas nos novos contextos nos quais a religião vem se instalando e suas possíveis negociações com a disposição da desigualdade de gênero presentes nesses locais. Adiante, analiso demais papéis desempenhados por elas no processo de transnacionalização do Santo Daime, como os de puxadoras, tradutoras culturais e receptoras de comitivas¹³. Além disso, discorrerei sobre as negociações feitas por essas mulheres com a guerra internacional às drogas que atribui caráter de marginalidade a essa religião, de modo que, com isso, a relação entre elas com o daime enquanto um dos maiores símbolos de poder da hierarquia espiritual daimista também será discutida. Por fim, analiso as mudanças institucionais atravessadas pela ICEFLU em negociação com os movimentos de mulheres bem como as negociações feitas por elas para acomodar o Santo Daime em suas vidas.

1. Organização de gênero nas origens do Santo Daime

A organização do Santo Daime se configura, sobretudo, a partir de funções e papéis distribuídos entre homens e mulheres desde a sua fundação (CHAVES, 2003; ASSIS, 2017; BENEDITO, 2018), o que caracterizaria esta religião como bastante generificada. Isto é, uma religião que oferece formas de pertença sobretudo a partir do gênero (MCGUIRE, 2008), o que se tornou um importante marcador das experiências religiosas de pessoas daimistas.

O contexto social amazônico no qual nasceu o Santo Daime era assolado pelos ciclos da borracha que atraíam imigrantes, sobretudo homens que migravam do Nordeste para a Amazônia. No caso das mulheres, muitas iam para os seringais amazônicos na “condição de mercadorias encomendadas nas casas aviadoras, outras vinham acompanhando seus esposos, sofrendo as mesmas agruras das relações de escravidão nos seringais” (MOREIRA, MACRAE, 2011, p. 176). Diante disso, ao receber da Virgem da Conceição, por meio das mirações com a *ayahuasca*, a missão de fundar o Santo Daime, Mestre Irineu e o “Daime” assumiram

¹³ As comitivas consistem em pequenos conjuntos de representantes “oficiais” das instituições de Santo Daime, compostos por 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 no exterior. Segundo Alex Polari, 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 dos anos 1990, também do exterior, acompanhado de familiares e assessores. (ASSIS, 2017, p. 170)

importância central na vida de muitas famílias de migrantes nordestinos. Estas pessoas, despidas de quaisquer assistências trabalhistas e do governo, “viam nele um benfeitor, um padrinho, um líder carismático inovador da conduta religiosa” (MOREIRA, MACRAE, 2011, p. 176).

Como mencionado no início deste tópico, durante o período inicial do Santo Daime, divisões de gênero já se faziam presentes na religião, de modo que, desde 1930, Mestre Irineu dividia os corpos no salão de acordo com o sexo (MOREIRA, MACRAE, 2011): homens de um lado, mulheres do outro. Nesta fase canônica, que se estendeu de meados da década de 1930 a 1971 (ASSIS, 2017), por um período, algumas diferenças idiossincráticas nas fardas¹⁴ masculinas diziam das “graduações” ou “patentes”. Alguns seguidores variavam de “soldados” à “generais”, como uma clara referência à hierarquia militar que esteve presente na trajetória profissional de Mestre Irineu (MOREIRA, MACRAE, 2011, p. 183). No caso das mulheres, embora elas não ocupassem estes cargos, houve um coro de aproximadamente doze mulheres que compuseram o que foi chamado de “Estado Maior Feminino” (MOREIRA, MACRAE, 2011). Também nesta época, nos chamados Prontos-Socorros (pequenos grupos daimistas ligados ao núcleo de Mestre Irineu na região Norte), havia mulheres a quem ele se referia como “enfermeiras”, em analogia às “patentes” e ao “Estado Maior” (MOREIRA, MACRAE, 2011).

Um pouco mais tarde, Mestre Irineu teria substituído esta organização, assim como as “patentes”, por apenas “Estado Maior”, que tinha como objetivo agrupar seus seguidores mais experientes. O “Estado Maior”, inicialmente, era ocupado por homens e mulheres. Entre as mulheres que compunham o “Estado Maior” estavam a terceira esposa de Mestre Irineu, Raimunda; Maria Vieira Marques (Maria Damião); Maria Gomes e Dona Percília (MOREIRA, MACRAE, 2011). Cabe destacar que a até então esposa de Mestre Irineu, Dona Raimunda, atuou também como “comandante feminina”, a quem o Mestre atribuiu por um período, enquanto estiveram casados, a condução de cerimônias de cura, de organização das mulheres, memorização de seus hinos¹⁵ e execução de “chamados”¹⁶ (MOREIRA, MACRAE, 2011).

Também, para compreensão das dinâmicas dos papéis atribuídos às mulheres presentes até aquele momento, é preciso pontuar o destaque alcançado por D. Percília e Maria Marques no grupo. No caso dos papéis desempenhados por D. Percília, esta se tornou assistente pessoal de Mestre Irineu e zeladora de seu hinário¹⁷. Ela também foi responsável pela condução de

¹⁴ Roupas utilizadas pelos iniciados durante as cerimônias daimistas.

¹⁵ Como são chamados os cânticos daimistas entoados durante as cerimônias.

¹⁶ Uma variação dos cânticos entoados nas cerimônias por Mestre Irineu.

¹⁷ Nome dado ao conjunto de hinos recebidos por uma pessoa.

“Trabalhos de Mesa”, voltados para a cura de pessoas necessitadas, “Trabalhos de Cruzes” e, nos últimos anos da vida de Mestre Irineu, foi encarregada de conduzir as demais cerimônias (MOREIRA, MACRAE, 2011). Já Maria Damião foi uma mulher que ficou viúva ainda muito jovem, era carvoeira e vendedora de tapioca (MOREIRA, MACRAE, 2011), e ao lado de Germano Guilherme, Antônio Gomes e João Pereira, passou a compor o que ficou conhecido como o grupo dos “companheiros do Mestre”. A primeira cerimônia de São João, tida como uma das mais importantes dentro do calendário daimista, teria ocorrido em sua casa. Além disso, Maria Marques foi a primeira mulher fardada por Mestre Irineu. Ela também é a única mulher presente no hinário dos “companheiros do Mestre”.

Em 1956, três anos após a separação de D. Raimunda e Mestre Irineu - o que ocorreu em um período em que nem mesmo a República brasileira havia instituído o divórcio - ele casou-se com Peregrina Gomes. Ele tinha 60 anos e ela, 20 (MOREIRA, MACRAE, 2011). De acordo com as fontes orais da época, o casamento não foi consumado, de modo que Mestre Irineu e Dona Peregrina nunca tiveram relações sexuais. Para o Orador Oficial do Alto Santo, o jornalista Antônio Alves, o casamento com Peregrina, a despeito de sua pouca idade, tinha como objetivo sua preparação para assumir a “chefia da casa, da Doutrina e de tudo depois da passagem dele” (LODI, 2021, p. 241). Antes disso, de acordo com Edson Lodi (2021, p. 241), D. Peregrina já compunha a linha de frente da equipe de mulheres do Alto Santo junto a Zulmira, D. Percília, Lourdes Carioca, Maria Lurinda, Veriana, dentre outras. Nesta mesma obra, o autor também mencionou que, com Mestre Irineu ainda em vida, D. Peregrina ficou a cargo de acompanhar a escola da comunidade, a “Comissão de Cura”, os “Decretos de Serviço” e a reorganização do fardamento (LODI, 2021). Por um período, ela também teria atendido ao pedido de Mestre Irineu, junto a D. Percília, para que ambas escolhessem dez mulheres que ficassem de pé para quando o grupo cantasse os últimos hinos de seu hinário (MOREIRA, MACRAE, 2011).

Para além das mulheres, no que toca as relações de gênero, sendo o Santo Daime uma religião transmitida até então, através da oralidade, por volta da década de 1970, próximo à sua morte, Mestre Irineu deixou um documento escrito com algumas instruções para seus seguidores. O documento foi ditado por ele e escrito por D. Percília, sendo intitulado como “Decreto de Serviço”¹⁸, e nele podem ser encontradas normas referentes, sobretudo, à conduta

¹⁸ Decreto de Serviço da Doutrina do Daime. Disponível em: <<https://www.mestreirineu.org/decreto.htm>> . Acesso em: 13/08/2024.

de vida dos daimistas e alguns pontos sobre o ritual. Ainda que fique claro neste documento que todos (homens e mulheres) deveriam zelar igualmente pela harmonia do grupo, sendo responsáveis por sua coesão e que em seus lares teriam a obrigação de respeitarem-se mutuamente, no que diz respeito ao rito, Mestre Irineu ressaltava uma diferença: em seu início, todos devem se compor nas fileiras, exceto as mães, que deveriam *primeiramente* agasalhar seus filhos. Este seria o primeiro documento escrito e oficial do Santo Daime e que atribui diretamente a responsabilidade do cuidado das crianças às mães.

A descrição acima sobre registros acerca das mulheres ao longo da consolidação do Santo Daime revela a importância de papéis atribuídos a algumas delas dentro da religião até aquele momento. Além disso, ela indica como a fundação do Santo Daime não estava apartada da configuração de uma comunidade articulada em torno da religião e da liderança religiosa e política de Mestre Irineu. Dentro dessa hierarquia religiosa cujo topo é reservado à Virgem da Conceição, estaria, abaixo dela Mestre Irineu – que se tornou o próprio daime após sua morte (GOULART, 1996) - e em seguida, os seguidores do daime, naquela época, a partir de patentes, e, mais tarde, por tempo de experiência e/ou níveis de proximidade com o líder. As mulheres destacadas nessa hierarquia exerciam papéis ligados à dimensão espiritual do rito, da música, ao registro da memória da religião, ao cuidado com os adeptos e com a continuidade do Santo Daime, de modo geral.

Na eminência de sua ausência, Mestre Irineu também transferia seu carisma às mulheres como D. Percília e suas esposas. Apesar disso, após sua morte, na década de 1971, muitas rupturas ocorreram no núcleo fundado por ele, cujo nome institucional atual é Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo (CICLU-Alto Santo). As rupturas se davam em torno da sucessão da direção das cerimônias do Santo Daime, de modo que novos centros foram fundados nesta época. No CICLU-Alto Santo, a direção dos rituais foi sucedida por outras duas lideranças masculinas, muito embora, atualmente, a “comandante incontestada” (ASSIS, 2017, p. 300) da instituição seja D. Peregrina. Segundo algumas narrativas, o fato dela não ter assumido a liderança do centro inicialmente se daria pelo fato de que ainda estava sendo preparada, até que ficasse mais velha (LODI, 2021). Diferentemente das igrejas dissidentes, em especial, a ICEFLU, Glauber Assis e Jacqueline Rodrigues (2022) descreveram-na como uma mulher daimista de postura ortodoxa e não expansionista. Independentemente disso, a transnacionalização do Santo Daime tem se tornado parte constituinte da configuração e identidade desta religião no mundo, que tem contado com a atuação significativa de mulheres.

2. Contornos da organização dos papéis de gênero de uma vertente expansionista

Para a maior parte dos daimistas do mundo inteiro, o seringueiro Sebastião Mota de Melo, mais conhecido como “Padrinho Sebastião” do CEFLURIS no ano de 1976 - atual ICEFLU -, é interpretado como o sucessor de Mestre Irineu. Padrinho Sebastião, logo após extensos conflitos em torno da sucessão da liderança da igreja fundada por Mestre Irineu, foi responsável por fundar uma nova igreja daimista na periferia de Rio Branco, a Colônia 5000, e, mais tarde, a Vila Céu do Mapiá no Amazonas, considerada hoje como a “meca dos daimistas” por atrair peregrinos do mundo inteiro (ASSIS, 2017). Antes de conhecer o Santo Daime, Padrinho Sebastião já havia se casado com a cearense Rita Gregório, que mais tarde, foi se tornando “Madrinha” e maior autoridade feminina da ICEFLU.

Em se tratando do contexto global contemporâneo à fundação do Santo Daime por Mestre Irineu e de uma nova comunidade daimista por Padrinho Sebastião, vale pontuar a emergência das primeiras ondas do feminismo e da importância de seus ideais na composição do *Zeitgeist* da modernidade. Estas tendências advindas inicialmente de mulheres brancas e das classes médias do Norte Global (hooks, 2000) vislumbravam a construção da mulher como uma categoria civil, isto é, para além da esfera doméstica. Estavam em pauta o sufrágio, a participação no mercado de trabalho e a igualdade de direitos em relação aos homens. No Brasil, esses feminismos foram incorporados à luta contra a ditadura militar pelo Partido Comunista (PC) e pela Igreja Católica progressista, o que não ocorreu sem conflitos de interesses, uma vez que, do ponto de vista do PC, fazia-se urgente uma luta ampla contra o regime e, em se tratando da igreja, pautas como aborto e liberdade sexual eram incômodas (HOLLANDA, 2019). Dentro das comunidades daimistas fundadas por Padrinho Sebastião, as mulheres eram valorizadas especialmente por suas atribuições domésticas como a maternidade e o cuidado que as tornava semelhantes à Virgem Maria.

Vale ponderar que, no período inicial do Santo Daime, mulheres daimistas das comunidades de origem da religião estavam ligadas a um contexto de exploração extrema dos seringais amazônicos. A religião daimista e as comunidades criadas em seu entorno se apresentavam não só como alternativa religiosa, mas como possibilidade de acesso à moradia, rede de apoio, comida, religião e saúde. Do ponto de vista da hierarquia religiosa, contribuíam para a posição de algumas dessas mulheres em seus níveis mais altos, o estabelecimento de laços familiares com os “Padrinhos” e outras relações de compadrio além do bom desempenho de atividades socialmente atribuídas a elas, como por exemplo funções domésticas e de cuidado e seu direcionamento à religião.

Madrinha Rita, por exemplo, vinha de família evangélica e inicialmente não acompanhava o marido nas cerimônias, ficando responsável pelo cuidado dos filhos mais novos durante as noites de cerimônias. Apesar de sua agência muito ligada à esfera doméstica, na narrativa de uma de minhas entrevistadas pertencentes às classes médias do estado do Rio de Janeiro que conheceu o Santo Daime na década de 1980, o lugar ocupado por Madrinha Rita na hierarquia da religião e em sua configuração, ia além do seu papel de esposa do Padrinho.

É uma coisa muito incrível, ela sempre o acompanhando [Padrinho Sebastião]. Então não é uma subserviência... Não. **É porque era a história dela também**, como foi o Mestre Irineu, quando foram pra Colônia 5000, quando Padrinho Sebastião abriu a história dele... Ela sempre ali, mas não como um destaque do lado. Ela deu força mesmo, né. Então eu acho que ela sempre teve esse papel, embora nunca tenha parado pra fazer um discurso, pra falar, ela... Não é a praia dela, mas já vi ela também dar muito puxão de orelha em muitas mulheres, é... Quando ela foi se empoderando mais na história. Então não sei te falar mais da Madrinha, mas sinto que as coisas... É bom fazer essa ressalva. **Não é só porque era mulher do Padrinho Sebastião.** (Entrevista, Susana Cabral, 2022)

Susana Cabral teve papel importante na organização das primeiras cerimônias internacionais do Santo Daime e também foi ouvidora da ICEFLU por um período. Sua trajetória foi marcada pela paisagem urbana do Sudeste. Teve acesso à educação superior, às políticas de equidade conquistadas pela luta feminista no Brasil, bem como às inspirações das primeiras ondas do feminismo sobre liberdade e autonomia feminina. Mesmo assim, sua narrativa é marcada por sua posição enquanto alguém que também passou a pertencer à comunidade e a observar seus códigos desde dentro. Ela compreende que ainda que dentro de uma estrutura patriarcal, a construção do carisma de Madrinha Rita também contou com sua própria agência. Esta agência, no entanto, é complexa, “feita de posições fraturadas e divididas de sujeito” (DAS, 2011, p. 37). Isto é, ainda que não se colocasse no mundo a partir da palavra, a líder tinha seu lugar de importância no exercício do cuidado e da transmissão da religião, sendo ela sustentáculo do grande empreendimento de Padrinho Sebastião de erguer uma comunidade daimista no meio da floresta amazônica e de expandir não só a religião, mas um modo de vida para o mundo (ASSIS, RODRIGUES, 2022).

Curiosamente, para outras mulheres contemporâneas de Padrinho Sebastião vindas especialmente do Sudeste naquela época, o líder se destacava por valorizá-las. Segundo a historiadora Vera Fróes Fernandes (2019) ele “reconhecia o valor das mulheres” (p. 178) e “exaltava o papel da mulher, considerando-a presença divina, semelhante à Virgem Soberana Mãe, a Rainha da Floresta”, (p. 179). Nos relatos da autora, o líder apareceu também como grande incentivador do trabalho das parteiras. Nessa mesma direção, de acordo com Maria

Betânia Albuquerque (2021), Sebastião Mota de Melo ressaltava que a humanidade estaria vivendo o início do “tempo das mulheres” (p. 381), uma vez que elas se destacam no exercício do ensinamento cristão do “amor ao próximo”. Por essa razão, o líder também escolheu 10 mulheres que seriam suas discipulas, estando ao seu lado e o acompanhando seu trabalho espiritual (Entrevista, D. Regina, 20234).

Nas palavras de D. Regina “foi o Padrinho Sebastião que botou mulher dentro da doutrina em um outro patamar” (Entrevista, Dona Regina, 2024). Para ela, isso teria acontecido, uma vez que a partir desta liderança, as mulheres puderam ocupar espaços antes exclusivamente destinados aos homens. Elas passaram, por exemplo, a sentar-se à mesa de centro, a participar do ritual do “feitio” sendo responsáveis pela colheita e limpeza das folhas, a cuidar e limpar a “casinha do daime” (onde ficam armazenadas as garrafas da bebida) e se destacarem na atividade do canto dos hinos durante as cerimônias. D. Regina, por exemplo, foi uma das 10 mulheres discipulas de Padrinho Sebastião, sendo bem atuante na consolidação de sua nova vertente daimista após a ruptura do líder com o Alto Santo. Por saber ler e escrever e por ter trabalhado, junto ao seu marido, como professora em comunidades carentes do Norte do país, D. Regina cuidava da organização do calendário da comunidade, o que incluía tarefas e suas divisões por grupo como o roçado, cozinha comunitária, lavagem de roupas, escolarização, ensaio e escrita dos hinos e hinários; cuidava da documentação das pessoas e auxiliou na criação de cerimônias específicas para mulheres, homens e jovens.

No contexto das cerimônias de Santo Daime com base na comunidade daimista da Vila Céu do Mapiá é possível observar papéis de gênero bem definidos que tendem a ser emulados - embora não isento de negociações - para as igrejas filiadas e não filiadas no Brasil e no mundo. De acordo com este modelo, o “dirigente geral” é normalmente, um homem. Quando é casado – o que também significa capital religioso no Santo Daime (ASSIS, 2017) –, sua esposa tende a ser responsável pelo “batalhão feminino”. Caso não seja casado, a função de conduzir o “batalhão feminino” é atribuída a uma mulher que se destaque pelo seu carisma dentro do grupo e que seja aprovada pelo dirigente. No entanto, por se tratar de um dirigente geral, sua autoridade também tende a prevalecer sobre a da mulher e, portanto, sobre o “batalhão feminino” (ASSIS, 2017). O dirigente do grupo também é, normalmente, o responsável por abrir e encerrar as cerimônias.

As mulheres, por sua vez, têm a função de “puxar” as orações, bem como os hinos cantados durante todo o ritual – o que foi um espaço conquistado por elas durante a regência de

Padrinho Sebastião (Entrevista, D. Regina, 2024). Em se tratando da música, ainda que D. Peregrina tenha sido uma das primeiras pessoas a tocar violão em cerimônias daimistas (RORIZ, 2020) no Santo Daime (ICEFLU) esta tarefa se tornou mais comum entre os homens, havendo poucas “violeiras” na religião. Um elemento interessante acerca disso no contexto da expansão, é que muitos homens violeiros vem se tornando conhecidos no circuito e até famosos, muitas vezes cobrando até mesmo cachês quando solicitados para tocar em alguns grupos e igrejas, o que não ocorre com as “puxadoras”.

No que diz respeito ao daime, seu armazenamento e sua distribuição também são comumente realizados por homens. Para produzir a bebida ocorre o rito do “feitio”, que tem sua organização completamente marcada pela divisão de gênero presente nesta religião. A partir da organização estabelecida por Padrinho Sebastião, fazer o daime, em grande parte das igrejas daimistas localizadas no Brasil, é um processo coletivo. Ainda assim, a maior parte do conhecimento sobre a produção da bebida é dos homens, que transmitem este saber a outros homens. Desse modo, durante os feitos, a participação das mulheres fica restrita à coleta e à limpeza das folhas da rainha, bem como à cozinha da comunidade. Mulheres que eventualmente estejam menstruadas não participam das atividades que envolvem o manuseio das folhas (ARRAIS, ALBUQUERQUE, 2019).

Fora das cerimônias, mas no espaço da igreja e/ou da comunidade, tendo como modelo a Vila Céu do Mapiá, é comum que as mulheres se dediquem ao cuidado das crianças e dos enfermos, a atividades mediúnicas, ao partejar, à cozinha e à horta, ao artesanato, bem como à zeladoria de hinários. Nessa direção, estariam a cargo das mulheres, na comunidade sede do Santo Daime, toda sua administração, especialmente da saúde, educação, arte e cultura, alimentação e da assistência social. Isabel Barsé descreveu, em entrevista, parte da divisão dos papéis na comunidade e do protagonismo das mulheres em sua administração:

(...) realmente as mulheres foram se apresentando pra fazer, né, pra criar os setores. Porque aqui, olha, tem, né... Os setores da comunidade. Tem a Santa Casa... A Santa Casa é um setor que ela é administrada por mulheres. Tem os homens, claro, mas... As mulheres que administram. Foi criado por mulheres e é administrado por mulheres, né. O Medicina da Floresta foi criado e é administrado por mulheres. Tem a Cozinha Geral, né, que é a mesma coisa, a Casa de Oficinas... Também, que tem... teve a casa de ofícios das mulheres e dos homens. A das mulheres tá aí até hoje, a dos homens secou lá, ficou parada, entendeu? Então tem a escola que também a maioria é de mulheres... Sempre tem alguns homens juntos, mas os comandos, eles vêm das mulheres, porque as mulheres que naturalmente se apresentam com mais capacidade, parece, né, mas é como o Padrinho falou... Tempo das mulheres... Então tem os setores masculinos, como o manejo florestal, claro, né... Um local que agrega assim o que os homens mais sabem fazer mesmo aqui, né, que é esse trabalho mais bruto também de certa forma. Então ali de tirar madeira para as casas, construção, né... É o trabalho que os homens fazem. Tem alguns homens, assim, a frente de alguns setores, assim, que

são fundamentais, mas esse trabalho assim, mais administrativo, mais fino, mais assim... Mais mental, ele é uma coisa que a gente pelega pra desenvolver aqui no Mapiá porque tem poucos e quando tem, a maioria das pessoas que se dedicam a isso também, são as mulheres, né, então existe essa força né, que já vem da revelação da doutrina mesmo e que o Padrinho Sebastião ali ativou e apoiou grandemente também (Entrevista, Isabel Barsé, 2024)

A atuação feminina na administração das comunidades daimistas, conforme relatado por Isabel Barsé, vem evidenciando um processo de ressignificação e consolidação do papel das mulheres dentro da estrutura organizacional não só das comunidades, mas também da religião daimista. Além disso, essa centralidade feminina não se restringe aos espaços comunitários da Amazônia. No contexto da transnacionalização religiosa, essas dinâmicas vêm se expandindo e se transformando como parte das negociações e flexibilizações feitas à medida que a doutrina atravessa fronteiras culturais e se adapta a novas realidades. Além disso, a despeito da existência de papéis, regras e dogmas muito bem definidos tanto no espaço litúrgico, quanto nas comunidades sede, é sabido que no contexto de transnacionalização religiosa, as experiências de novos adeptos trazem elementos intrínsecos que acabam escapando ao modelo tradicionalista cria novas conexões, possibilitando diferentes arranjos (GREGANICH, 2021).

Vale pontuar que desde 1980, o Santo Daime vem adentrando de forma mais efetiva no fluxo das religiões globais, constituindo-se assim como parte de um fenômeno mais amplo de inserção do Brasil na cartografia das religiões globais (ROCHA, VÁSQUEZ, 2016). Atualmente, a religião daimista está presente em todos os continentes habitados e em pelo menos 43 países (ASSIS, 2017). Ao adentrar nestes fluxos, essa religião também adentrou em um sistema religioso global em que

a religião é, por um lado, uma esfera social distinta, centrada em uma configuração institucional, na qual um grupo necessita de legitimação social para ser entendido como tal. Por outro lado, a religião torna-se um fenômeno cada vez mais plural, subjetivo e individualizado (Beyer 2006) (ASSIS, LABATE, 2014).

Com isso o Santo Daime também vem sendo desafiado pela guerra internacional às drogas tornadas ilícitas (KARAM, 2013) e a negociações com as novas configurações de gênero resultantes dos feminismos (GROSS, 2005; VALAMIEL, 2023), o que tem implicado cada vez mais mulheres nas interseções das negociações com estas tendências. Com entrada do Santo Daime nos fluxos das religiões globais, houve a chegada de um novo perfil de adeptos muito diferente de seu público inicial, caracterizado majoritariamente por seringueiros e suas famílias, ou seja, pessoas brancas, escolarizadas e das classes médias urbanas (ASSIS, LABATE, 2014). Entre as pessoas pertencentes a esta primeira geração de novos adeptos, estavam mulheres que já haviam se beneficiado diretamente de algumas das conquistas da luta feminista. Isto é,

possuíam altos níveis de escolaridade, tinham uma profissão, eram financeiramente independentes e tinham acesso à educação sexual, bem como a métodos contraceptivos.

De maneira interessante, ainda que a experiência religiosa dessas mulheres no Santo Daime flertasse com a performance dos papéis de gênero já estabelecidos dentro da religião, seus saberes e sua construção como mulheres brancas urbanas, escolarizadas e, portanto, mais inclinadas ao “trabalho intelectual” como mencionou Isabel Barsé, foram incorporados ao processo de ajustamento do Santo Daime ao mundo. Aos poucos, elas foram se tornando responsáveis por vários elementos ligados não só à comunidade do Mapiá, mas à transnacionalização da religião daimista, como fundadoras e dirigentes de igrejas além de terem atuação considerável em sua regulamentação no Brasil e em outros países do mundo.

Outro ponto importante a ser destacado é que na comunidade e na religiosidade dos daimistas, as mulheres mais conhecidas e respeitadas o são pela sua posição na hierarquia espiritual do Santo Daime, nas relações de parentesco com famílias fundadoras da religião, bem como (ainda que um pouco mais à sombra) por seu papel na história da comunidade, na instituição e por sua idade somada ao tempo na religião. Outro elemento que tem angariado grande carisma a algumas mulheres atualmente é o cuidado de senhoras pertencentes à hierarquia espiritual e familiar da comunidade, especialmente de Madrinha Rita. É interessante observar, a partir deste dado, como o trabalho do cuidado contorna os lugares de poder feminino na hierarquia espiritual e social daimista. Para além disso, do ponto de vista sociológico, o cuidado como atividade essencialmente feminina não só no contexto daimista, mas nas sociedades patriarcais de modo geral, tem produzido outros desdobramentos sobre o próprio fenômeno religioso mais amplo e que, de maneira reflexiva, retorna para o Santo Daime reforçando ainda mais o carisma das mulheres e seu protagonismo na expansão da religião.

Linda Woodhead (2001, 2008, 2013) identificou o processo de feminização da religião como uma das características da modernidade. Para chegar a essa elaboração, a autora reconheceu que este fenômeno seria um desdobramento da privatização da religião que, para ela, continua sendo uma interpretação importante sobre o paradigma weberiano da secularização enquanto fundante da modernidade, mas que precisa ser revisitada a partir do *crivo do gênero*. Ainda que a religião esteja presente na cena pública (CASANOVA, 1994) e nos fluxos globais, inclusive, muito em função das mulheres, para Woodhead (2001, 2008, 2013) há em curso um processo de feminização da religião que significa que seu eixo

gravitacional tem se tornado cada vez mais relacional, comunitário, interpessoal, terapêutico e emocional, que são atributos historicamente vinculados, dentro do patriarcado, ao papel feminino do cuidado e da vida privada. Dentro dos fluxos religiosos globais, nota-se que este processo também tem impactado nas experiências e nos significados relacionados aos rituais ayahuasqueiros de maneira geral.

Segundo Evangeline Fotiou (2010), de maneira semelhante, a ocorrência de um processo de *feminização da ayahuasca* tem sido resultante da entrada da bebida nos fluxos globais. De acordo com o que foi constatado pela autora, trata-se de um processo que vem ocorrendo com a apropriação do xamanismo feito por *outsiders*. Isto é, a *ayahuasca* como bebida típica do xamanismo amazônico - majoritariamente dominado por homens e até então usada em guerras xamânicas e em contextos eróticos (BOSCHEMEIER, 2015; FOTIOU, 2010) - agora vem sendo percebida como mulher e mãe por alguns grupos; como fonte terapêutica, de cura, cuidado e mediadora de relações interpessoais. Para Emily Sinclair (2024), esta ideia de uma “mãe *ayahuasca*” pura e benevolente seria, inclusive a tônica da estética de um mercado global em torno da *ayahuasca*, o que cria, inclusive, ambientes propícios para “guerras xamânicas” e abusos.

Em se tratando do Santo Daime, mesmo esta religião tendo se originado em um contexto patriarcal e ainda que para os daimistas o daime não seja uma bebida de identidade unicamente feminina, mas uma síntese das polaridades “masculino” e “feminino”, isso não quer dizer que ela não negocie com este processo, tornando-se ela mesma, uma religião feminizada (VALAMIEL, 2023). Como religião feminizada, o Santo Daime tem assumido, nos fluxos globais, para além e juntamente da experiência religiosa psicodélica, ofertas de cuidado, de experiência comunitária e de conexão com uma noção de natureza como “mãe”. Ao assumir essas características, essa religião torna-se muito porosa às negociações relativas às mudanças nas dinâmicas de gênero advindas dos feminismos no horizonte da globalização. Além do mais, no espaço híbrido transnacional enquanto uma terceira dimensão onde ocorrem as negociações referentes à transnacionalização (BHABHA, 1998), cria-se uma cultura daimista global feminizada, em que elementos dos feminismos se misturam (não necessariamente sem conflitos) à singularidade de ser “mulher daimista”. Isto é, “ser mulher” a partir de uma ética coletiva religiosa própria do Santo Daime que, ao mesmo tempo, é experimentada e vivida de maneiras distintas por uma pluralidade de mulheres ao redor do globo. Nota-se, por exemplo, que nesta cultura daimista global, circulam tendências ligadas aos feminismos não só como possibilidade de resistência ao patriarcado presente na religião, mas também como valorização,

ressignificação e reapropriação dos mitos, símbolos e dos papéis já previamente atribuídos às mulheres.

Em entrevista com Elizabeth, líder, e muitas vezes intitulada “Madrinha” da igreja daimista de Portugal durante minha pesquisa de mestrado, pude escutar que ser mulher facilitaria na recepção de novos adeptos do Santo Daime pelo fato de que, para ela, mulheres possuiriam características mais acolhedoras. A afirmação da liderança também levantou a possibilidade de que se as mulheres receberiam melhor novos adeptos, elas seriam imprescindíveis no projeto de expansão da religião. Isso, somado a entrada de um novo perfil de pessoas no Santo Daime e às negociações feitas por essa religião com as ondas dos feminismos e outros movimentos de mulheres, vem colaborando para a emergência de lideranças femininas de igrejas daimistas e de diferentes experiências de liderança feminina na religião, como discutirei adiante.

3. Contextualizando a experiência de mulheres como “dirigentes” de igrejas e grupos daimistas

Um dos cargos de maior destaque de uma igreja/grupo daimista é o de “dirigente”. O termo “dirigente” tem sido utilizado atualmente como alternativa institucional da ICEFLU (ainda não oficial) de padronização para designar indistintamente quem está a cargo de cerimônias/igrejas/grupos daimistas. Para fazer referência ao ato de “dirigir”/“liderar” no Santo Daime, existem, no entanto, diferentes palavras, como “Padrinho/Madrinha”, “Comandante”, “*protectors*” (nos EUA) e “chefe”. Não há um consenso sobre estes termos, de modo que eles se configuram como móveis, políticos e carregados de disputas de poder, além de serem contextuais.

Dentre as nomenclaturas alternativas à “Padrinho” e “Madrinha”, “comandante” tem sido visto por alguns grupos como tendo conotação muito rígida e pouco afinada com o tipo de espiritualidade de Nova Era. Isso ocorre especialmente na Europa, onde o Santo Daime é experienciado, segundo Greganich (2021), “como uma rede centralizada numa perspectiva flexível de disciplina que enfatiza autonomia e liberdade” (p. 164). Por ter sido um termo utilizado para fazer referência aos principais líderes do Santo Daime, muitos consideram “Padrinho” e “Madrinha” como um título de nobreza, o que indica os altos níveis de carisma de quem é reconhecido como tal. Ao mesmo tempo, na experiência de muitos daimistas das

igrejas da expansão, estes títulos tem aparecido também para expressar outras relações de afeto e de reconhecimento.

No contexto do CICLU-Alto Santo, por outro lado, Mestre Irineu é comumente referido como “Padrinho Irineu”. Nesse caso, em função da ortodoxia de D. Peregrina, “Padrinho” ganha conotação de um título que deveria ser atribuído unicamente a Mestre Irineu. Vale pontuar com isso que “Padrinho” remete fortemente à construção de comunidades, de laços familiares e afetivos presentes no contexto em que o Santo Daime foi fundado, isto é, Irineu Serra, em seu lugar de liderança, apadrinhava inúmeras crianças e famílias (MOREIRA, MACRAE, 2011), o que também ocorreu com Padrinho Sebastião.

É possível observar também que no ambiente da transnacionalização do Santo Daime, a nacionalidade brasileira aparece como um capital religioso importante, ainda que não necessariamente definidor dos títulos de “Padrinho”/”Madrinha”. Além disso, estes títulos, ao se tornarem móveis, contextuais e políticos, não estão mais vinculados ao número de afilhados e nem tampouco designam apenas dirigentes de igrejas. Isto é, nem todo (a) dirigente é “Madrinha”/”Padrinho” e nem todo “Padrinho”/”Madrinha” é dirigente. Outro ponto a destacar é que enquanto alguns rejeitam o termo, outros almejam serem reconhecidos como tal (ASSIS, 2017). No que toca à experiência feminina, entre os novos arranjos advindos da transnacionalização do Santo Daime, além da emergência de mulheres na função de dirigentes de igrejas e grupos, pode-se apontar o reconhecimento de “Madrinhas” para além das comunidades sede da religião daimista.

Outro ponto importante é que em muitos casos, o carisma das “Madrinhas” não é definido apenas em relação a um “Padrinho”. Também identifiquei que dentre as mulheres dirigentes de igrejas entrevistadas para essa pesquisa, nem todas se utilizam ou reconhecem umas às outras como “Madrinhas”. A maior parte delas, de maneira modesta, se recusa a utilizar este termo, por compreenderem “Madrinhas” como um título de nobreza que deve ser utilizado apenas para as mulheres que compõem o topo da hierarquia espiritual da religião, isto é Madrinha Rita, Madrinha Julia, Madrinha Tete (*in memoriam*) e Madrinha Cristina (*in memoriam*), e, no contexto internacional, Madrinha Tiziana e principalmente Madrinha Geraldine (*in memoriam*). Dentre elas, é interessante observar como a holandesa Geraldine Fijneman alcançou este título inclusive nas comunidades como o Mapiá e o Juruá, o que é incomum entre não brasileiros. Desse modo, ainda que se perceba a importância de laços familiares e de compadrio na

composição do carisma de “Madrinhas”, com a transnacionalização do Santo Daime, vê-se que passaram a fazer parte do carisma de algumas “Madrinhas”, além de elementos como mediunidade, cura, hinário conhecido, o seu papel de direção de grupos/igrejas e sua atuação nesse processo.

O reconhecimento de mulheres como Geraldine e Tiziana como “Madrinhas” também indica como graus de envolvimento com a liberdade do Santo Daime, com as comunidades locais e fatores geracionais contribuem para a composição do carisma não só de novas “Madrinhas”, mas também de novas dirigentes. Nesse sentido, é importante levarmos em conta o fenômeno da feminização da religião, da influência das novas configurações de papéis femininos no mundo global, bem como a importância dos contextos onde estas mulheres estão localizadas e os níveis de equidade de gênero neles presentes. Quero evitar, entretanto, tratar estas mulheres como indivíduos que estão apenas sujeitos a estes contextos. Muito pelo contrário, interessa aqui, saber como elas negociam com as relações de poder presentes em seus países e no Santo Daime.

Em uma perspectiva global, em 2015, a Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) iniciou um processo de adoção de uma agenda de objetivos até 2030 para o desenvolvimento sustentável, a *The 2030 Agenda for Sustainable Development*. O documento conta com 17 objetivos para o desenvolvimento sustentável, os *Sustainable Development Goals (SDGs)* tendo entre eles o de número cinco: a igualdade de gênero. Com isso, *The 2030 Agenda for Sustainable Development* compreende que desigualdades de gênero merecem preocupação global e precisam ser um dos focos das políticas nacionais. Apesar disso, de acordo com o último relatório referente ao ano de 2023¹⁹, apenas 15,4% dos indicadores solicitados para serem analisados e notificados pelos países para que a organização possa acompanhar este processo tem cumprido com as exigências da agenda, o que dificulta sua realização até 2030.

No ano de 2020, a ONU fechou seu balanço com apenas 39% dos dados necessários para monitorar os SDGs²⁰. Isso também ilustra que os dados levantados não só pela ONU, mas por outras organizações globais como o *World Economic Fórum* por meio do *The Global Gender*

¹⁹ The Sustainable Development Goals Report Special edition. Disponível em: <https://unstats.un.org/sdgs/report/2023/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2023.pdf>. Acesso em 31/01/2025.

²⁰ We now have more gender-related SDG data than ever, but is it enough? Disponível em: <https://data.unwomen.org/features/we-now-have-more-gender-related-sdg-data-ever-it-enough> . Acesso em: 08/04/2024.

Gap Report (GGGR) não captam boa parte da realidade sobre as mudanças relativas a gênero em cada contexto, muito embora eles desenhem um parâmetro da dimensão das desigualdades entre homens e mulheres em diversos países do globo. Além disso, para a comunidade internacional, desigualdades de gênero em seus níveis globais e locais tem sido importantes indicadores no que toca à classificação de uma cultura como mais ou menos machista. Com isso, a correção de disparidades de gênero tem sido uma preocupação não só dos feminismos isoladamente, mas também da ONU e do *World Economic Fórum*, constatando a necessidade crítica de eliminação dessa disparidade a partir da promoção de mulheres em papéis de liderança além do incentivo a sua participação no mundo do trabalho e na política.

Como parte da atenção dispensada ao tema da desigualdade de gênero a nível mundial, há 18 anos o GGGR tem levantado dados acerca da paridade de gênero em aproximadamente 150 países, levando em conta pelo menos quatro dimensões: participação e oportunidades econômicas, educação, saúde e sobrevivência e empoderamento político (GGGR, 2024). De acordo com o último levantamento referente ao ano de 2024, nenhum país no mundo conseguiu atingir, até o momento, níveis de erradicação total de desigualdade de gênero. Apesar disso, regiões como a Europa e a América do Norte seguem se destacando com os maiores níveis de paridade entre homens e mulheres, tendo corrigido, respectivamente 75% e 74,8% das lacunas de gênero em seus territórios. Em seguida, por colocação no *ranking*, estaria a América Latina e Caribe (74,2%), Ásia Oriental e Pacífico (69,2%), Ásia Central (69,1%), África Subsaariana (68,4%), Sul da Ásia (63,7%), Oriente Médio e Norte da África (61,7%). Em se tratando de países especificamente, a Islândia se destacou por ocupar o primeiro lugar pelo 15º ano seguido, tendo fechado 93,5% da disparidade de gênero no país. A Islândia foi seguida de outros cinco países nas primeiras posições como a Finlândia (87,5%), Noruega (87,5%), Nova Zelândia (83,5%), Suíça (81,6%), Nicaragua (81,1%). Neste *ranking*, dos 146 países avaliados, o Brasil ocupa a 70ª posição, o que ilustra uma diferença considerável com sua colocação no *ranking* de 2022, em que o país ocupava a 94ª posição.

Das dirigentes de igrejas daimistas entrevistadas, três mulheres pertencem a países alocados nos primeiros lugares do *ranking* do GGGR de 2024, como Eni (Finlândia – 2ª), Joan (Inglaterra – 14ª), Liesbeth (Holanda – 28ª) e Luzia Krull (Estados Unidos 43º). Quatro dessas lideranças exercem sua função em países colocados nos últimos lugares como Noêmia (Brasil – 70ª), Tiziana (Italia – 87ª), Esther (Israel – 91ª) e Sakura (Japão – 118ª). Isso também indica que altos índices de igualdade de gênero nos países embora possam ser um fator importante, não são determinantes para que mulheres se tornem dirigentes/Madrinhas.

Diante disso, é possível verificar que quando não encontram um ambiente favorável no que diz respeito à equidade de gênero em seus contextos, elementos do campo religioso e do Santo Daime podem ser acionados em prol de sua legitimação como lideranças. Ao mesmo tempo, em alguns casos, é provável que elementos referentes ao contexto também exerçam algum grau de influência no *modo* como essas mulheres exercem seu papel como dirigentes. Por essa razão, proponho pensar o exercício de liderança das mulheres entrevistadas a partir de dois modelos típicos ideais, isto é, a partir dos conceitos de *soft* e *hard power*. Isto é, o termo *soft power* foi cunhado pelo cientista político Joseph Nye (1990) que o definiu como a capacidade de influenciar o comportamento dos outros através do poder de atração e persuasão, em contraste com o *hard power*, que se refere ao uso da coerção e da força militar para alcançar objetivos políticos. Vale pontuar que por se tratarem de modelos típicos ideais, estes recortes artificiais da realidade não dizem do exercício de liderança dessas mulheres em sua totalidade. Desse modo, é possível vislumbrar, por exemplo, dirigentes femininas que encontram estratégias de equilíbrio entre *soft* e *hard power*, combinando elementos como cuidado, controle, horizontalidade e verticalidade em sua gestão de grupos/igrejas e cerimônias daimistas, como ilustrarei na tabela a seguir.

Tabela 2: Perfil das dirigentes, seus tipos de liderança e de gestão distribuídas por contexto de acordo com o GGGR de 2024.

DIRIGENTE	IDADE DA DIRIGENTE	FUNDAÇÃO DA IGREJA	TIPO DE LIDERANÇA	GESTÃO	PAÍS	POSIÇÃO NO RANKING	INDEX	ECONOMIA	EDUCAÇÃO	SAÚDE	POLÍTICA	LEGITIMIDADE DA AUTORIDADE
Eni	62	2013	Soft	Cuidado, horizontalidade	Finlândia	2º	87,5	79,7	100	97	73,4	Contexto cultural: mulheres na política
Joan	60 +	2006	Soft	Cuidado, verticalidade	Reino Unido	14º	78,9	71,7	100	96,6	47,4	Boa execução nas funções religiosas, saberes seculares direcionados à gestão da igreja
Geraldine (<i>in memoriam</i>) /Liesbeth	79*/69	1993/1994	Soft	Cuidado, verticalidade	Holanda	28º	77,5	69,4	100	96,2	44,3	Cura, ativismo religioso (legalização), laços com o Mapiá (recepção de comitivas, visitas à comunidade, investimento em projetos ligados à ICEFLU, filiação à instituição) /transferência do carisma de Geraldine
Luzia Krull	72	1996	Soft-hard	Controle, verticalidade/horizontalidade	Estados Unidos	43º	74,7	76,5	100	97	25,1	Laços com o Mapiá (período como moradora da comunidade, experiência, filiação à ICEFLU, obtenção do Daime da instituição), controle do Daime
Noêmia/Baixinha (<i>in memoriam</i>)	77/88*	1988	Hard-soft/Soft-hard	Controle e cuidado, verticalidade e horizontalidade	Brasil	70º	71,6	66,7	99,6	98	22	Laços com Mapiá (visitas esporádicas à comunidade, experiência com Padrinho Sebastião, filiação à ICEFLU), mediunidade, Umbanda
Tiziana	75	1994	Soft	Cuidado, verticalidade/horizontalidade	Itália	87º	70,3	60,8	99,6	96,7	24,3	Laços com o Mapiá (moradora da comunidade por um período, recepção de comitivas, contexto religioso (catolicismo))
Esther	45	2012	Soft	Cuidado, horizontalidade	Israel	91º	69,9	69	100	96,5	13,9	Laços com o Mapiá (período como moradora, integração em grupos de trabalho da comunidade, envolvimento com projetos da ICEFLU, filiação à instituição, contexto religioso do país)
Sakura	63	1996	Hard-soft	Controle, verticalidade	Japão	118º	66,3	56,8	99,3	97,3	11,8	Laços com o Mapiá (visita à comunidade, filiação à ICEFLU, proximidade com Clara lura), controle da organização das cerimônias, controle do Daime.

Outro ponto importante é que todas as dirigentes entrevistadas para a pesquisa têm em comum o fato de serem escolarizadas, possuindo diploma de nível superior. Além disso, seus respectivos contextos, em termos de equidade no acesso à educação, possuem índices acima de 95%. Também, é possível observar que os modelos de gestão relacionados ao exercício de *hard power*, estão presentes em países onde o nível de equidade de gênero em participação política é mais baixo que 40%, mais especificamente nos EUA, Brasil e Japão. Já na Itália e em Israel, apesar da baixa equidade de gênero em participação política, as lideranças exercem um *soft power* apoiado em uma lógica materna e feminizada de cuidado e horizontalidade. Em termos geracionais, também se nota que as dirigentes mais novas Esther (45 anos) e Eni (62 anos) adotam um modelo de *soft power* que envolve uma gestão mais voltada à horizontalidade. Isso ilustra a complexidade destas relações. Isto é, ainda que entre os marcadores do GGGR de 2024, a participação política seja o que mais apresenta disparidade - o que torna possível vislumbrar seu impacto de forma mais nítida ao analisarmos o exercício de poder das mulheres dirigentes de igrejas - isso não quer dizer que elementos como classe, raça e idade deixem de tecer os contornos que fazem de cada experiência, algo que é ao mesmo tempo passível de generalizações sociológicas e singular. Além disso, em quase todos os casos, é possível identificar que redes de conexão com o Mapiá tem sido um dos principais legitimadores das lideranças femininas.

Por essa razão, analisarei a seguir, caso a caso, iniciando pelo Brasil, por levar em conta a agência de mulheres brasileiras do Sudeste e do Sul do país como pioneiras ao desempenhar o papel de dirigentes de igreja dentro do Santo Daime (ICEFLU) e em seguida tratarei de outros contextos organizados a partir de sua região e posição no *ranking*.

3.1. Brasil: primeiras mulheres dirigentes do Santo Daime

Ao longo de grande parte do século XX, o Código Civil de 1916 teve validade no Brasil. De acordo com ele, as mulheres eram consideradas relativamente incapazes e sujeitas ao poder marital. Mais tarde, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, a igualdade entre homens e mulheres foi estabelecida como um direito fundamental no país. É claro que, embora represente um avanço nos direitos humanos, a instituição da Constituição de 1988 não erradicou as desigualdades de gênero. Como observam José Eustáquio Diniz Alves e Suzana Marta Cavenaghi (2013), existem também outras complexidades, como desigualdades reversas de gênero e intra-gênero, que incluem outras variáveis como raça, classe, região, orientação sexual, entre outros. De todo modo, é possível identificar que nas últimas décadas, as mulheres têm

ocupado cada vez mais espaço na economia, na política, na educação, saúde, cultura, entre outros.

De acordo com Gonzalez (2014):

Paralelamente, em sintonia com o contexto internacional, as questões de gênero, mais focadas na igualdade de oportunidades, têm sido enfatizadas na arena institucional por meio da criação de organismos públicos voltados à defesa e ampliação dos direitos das mulheres, de medidas e programas governamentais que buscam incentivar a maior participação nos espaços públicos; pela adoção da Lei Maria da Penha (n. 11.340/2006), que torna crime a violência contra as mulheres; e a criação de delegacias e serviços de atendimento especializados (p. 239).

Vale pontuar que mesmo frente a estes avanços, o país tem sido palco do crescimento da extrema direita e de políticas conservadoras que visam o combate do que ficou classificado para este público como “ideologia de gênero”. No Congresso Nacional, tanto nas eleições mais recentes de 2018 e 2022, houve a entrada de mulheres ativistas antifeministas católicas e evangélicas que enfatizam a importância da família tradicional e do papel da mulher como mãe e esposa, como é o caso da deputada estadual Ana Campagnolo (PL) e das deputadas federais Bia Kicis (PL) e Carla Zambelli (PL). De acordo com o GGGR de 2024, o Brasil ocupa a 70ª posição entre os 146 países avaliados. Segundo o relatório, no atual cenário, o país conseguiu fechar, até o momento, 71,6% de sua desigualdade de gênero. Dentre os eixos avaliados pelo relatório, o Brasil teria alcançado 66,7% de equidade em participação econômica, 99,6% em educação, 99% em acesso à saúde e 22% em empoderamento político.

Segundo o *Women Count* da ONU, o Brasil ainda precisa fazer muitos avanços no que toca à equidade de gênero. No país, 6,2% das mulheres entre 20 e 24 anos foram casadas ou estiveram em uma união conjugal antes dos 18 anos. Os níveis de gravidez na adolescência também são altos, de modo que em 2019, 48,1 mulheres a cada 1000 entre 15 a 19 anos deram à luz. Em 2018, 6,6% das mulheres entre 15 e 19 anos reportaram terem sofrido violência doméstica infringida por parceiro atual ou prévio nos últimos 12 meses. Além disso, mulheres e adolescentes acima de 15 anos gastavam 11,6% de seu tempo com atividades domésticas não pagas, enquanto homens gastariam 5,2%. Até fevereiro de 2021, apenas 15,2% das cadeiras no parlamento eram ocupadas por mulheres.

Em se tratando da saída do Santo Daime das fronteiras da floresta amazônica para outros estados do Brasil, isso ocorreu de maneira mais expressiva, a partir da década de 1980, quando o país ainda era assolado pela ditadura militar instaurada por meio de um golpe em abril de 1964. Este longo processo político-militar vivido pelo país reforçou o domínio masculino na

política e nas instituições brasileiras, o que reforçou uma ferida colonial que carece de ser corrigida até os dias de hoje. Foi nesse contexto que algumas das mulheres brasileiras entrevistadas para essa pesquisa como Sonia Palhares, Noêmia, Maria Alice Freire, Elizabeth Mendes, Susana Cabral, Gilda e Maria Cristina conheceram o Santo Daime. Em função do contexto sociopolítico da época em que conheceram a religião, para a maioria delas, ainda que as diferenças entre os papéis femininos e masculinos dentro do Santo Daime posicionassem os homens no topo de sua hierarquia, a experiência religiosa com o daime e a vida em comunidade levada a partir de uma relação próxima com a natureza ofuscava essa disparidade. Nas palavras de Susana:

Porque aí eu cheguei no Mapiá e encontrei tudo aquilo que eu acreditava e acredito ainda... Tudo que era minha vida, tudo... As coisas pelas quais eu lutava... **Era um socialismo dentro da floresta amazônica**, né? Então... Me tocou demais um lugar que não tinha dinheiro, que todo mundo tinha que dividir as coisas. (Entrevista, Susana Cabral, 2022 [grifos meus]).

Neste período, a primeira igreja de Santo Daime aberta fora da Amazônia, o Céu do Mar, foi fundada no ano de 1982 na cidade do Rio de Janeiro, sendo presidida pelo psicólogo carioca Paulo Roberto (ASSIS,2017). No ano de 1988 ele casou-se com Raimunda Nonata, filha de Padrinho Sebastião que desde então passou a viver na cidade com o marido (Chaves, 2003). Nessa época, como foi observado por Assis (2017) começaram-se a estabelecer uniões afetivas entre daimistas do Norte e do Sudeste “marcadas pelo relacionamento entre filhas do Padrinho Sebastião (Maria das Neves e Nonata) com daimistas do Sudeste (respectivamente Maurílio Reis, amigo próximo de Lúcio Mórtimer, e o já citado Paulo Roberto) (...)” (p.105). Apesar disso, estas mulheres não exerciam papéis como dirigentes gerais e/ou fundadoras destas igrejas, mas atribuíam carisma e legitimidade a seus maridos como “Padrinhos” através de alianças familiares.

Após a fundação do Céu do Mar, foi fundada a igreja Céu da Montanha em Visconde de Mauá (RJ) em 1983 tendo como dirigentes o casal Alex Polari e Sonia Palhares. Em seguida, outras igrejas foram fundadas no Sul e do Sudeste do país, todas elas comandadas por homens, com exceção de duas, sobre as quais discorrerei adiante. A primeira igreja fora da Amazônia fundada por uma mulher data do ano de 1988, mesmo ano da promulgação da Constituição Federal do Brasil. A “Estrela Brilhante”, está localizada nas proximidades da cidade de Pará de Minas (Minas Gerais). Sua fundadora, uma psicóloga, mãe de duas filhas pequenas e divorciada. Segundo Noêmia, por ser “Madrinha de uma igreja sem Padrinho” (Entrevista, Noêmia, 2023), ela não foi aceita por muitos daimistas. Além de contar com pessoas contrárias

à sua liderança, ela disse que até os dias de hoje tem dificuldades em ser reconhecida como Madrinha, muito embora ela se reconheça como tal. Apesar disso, de modo contrário ao que ela encontrou no contexto mineiro, disse ter tido seu papel e suas funções legitimados desde o início por Padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo (filho de Padrinho Sebastião e atual líder da ICEFLU) que seguiram autorizando suas práticas. Por essa razão, ela retomou, em entrevista, uma ideia que muito circula no campo daimista, de que “o Santo Daime não é machista, mas sim a cultura”.

E assim, quando eu cheguei no Daime, quer dizer, como eu tava dizendo: **a doutrina não é machista, a doutrina, ela não tem nenhuma conotação de machismo, mas a irmandade sim. A nossa cultura sim.** Então, no momento em que eu cheguei no Daime, é, assim, o fato de eu ter aberto uma igreja... **Porque eu sou Madrinha de uma igreja que não tem Padrinho. Porque as Madrinhas, elas são Madrinhas porque tem um Padrinho, percebe?** Então até aí o machismo aceita, agora, uma mulher que ocupa o lugar da cabeceira da mesa e é ela que é o comando, a direção... Isso aí não tinha de jeito nenhum quando eu cheguei. Era uma coisa... E eu não sabia, eu não tinha essa consciência, né? E acabou que eu abri a igreja com o Padrinho Sebastião. Foi através dele que eu fui no Mapiá. Eu já fui com um grupo que já era a Estrela Brilhante, né. E apresentei pra ele esse grupo e dizendo, que eu pedia a autorização dele pra essa casa oficialmente e ele me deu essa autorização de uma forma muito linda. (Entrevista, Noêmia, 2023 [grifos meus]).

Noêmia se identifica como uma mulher mediúnic e, portanto, uma “cria do Padrinho Sebastião” (Entrevista, Noêmia, 2023) com quem aprendeu a trabalhar como médium dentro do contexto das cerimônias daimistas. Sua igreja é pequena, contando com um número reduzido de membros, o que, segundo ela, dificulta a realização de todas as cerimônias do calendário daimista, muito embora, todos os dias 27 de cada mês, seja realizado o “Trabalho de Mesa Branca”, que consiste em uma das expressões da aliança entre o Santo Daime e a Umbanda, sobre o qual me aprofundarei no último capítulo desta tese. Até aqui, interessa pontuar que a continuidade mensal dos “Trabalhos de Mesa Branca” realizados por Noêmia é uma característica que compõe a identidade da “Estrela Brilhante” juntamente com a própria identidade mediúnic de sua liderança, muitas vezes manifesta em sua habilidade de incorporar espíritos.

Dentro do campo daimista, Noêmia é conhecida por sua severidade e disciplina, o que ela não faz questão de negar, muito pelo contrário. Segundo ela, isso ocorre uma vez que sua personalidade possuiria traços tanto “masculinos” quanto “femininos” necessários ao equilíbrio de seu comando.

Eu tenho as 2 coisas. É como o povo diz que não sabe se eu sou homem ou se eu sou mulher, porque eu pareço as duas coisas. Então, é como se assim, isso, assim, não tem

nada a ver com sexualidade, viu gente? Isso é bom.. Vibração mesmo. **Então eu tenho essa coisa do masculino que é, vamos dizer aqui, aquele tipo.... A direção de mostrar como é que é, como é que tem que ser e eu tenho a coisa da Virgem Mãe, que é o colo de curadora e mãe. Meus afilhados todos são do colo. Como se fosse filho meu.**

Então eu vejo que assim o meu comando, eu vejo ele tendo as 2 coisas, não perfeito, pelo amor de Deus. Também tenho os meus machismos que às vezes atrapalha, tem o meu, o meu feminino machucado, não é? Da mulher que às vezes boboia e quando boboia, o macho mete a ripa, né. Entendeu? Então de vez em quando eu tenho determinadas dificuldades, com certeza,, mas assim, dentro dessa pergunta, o que eu posso dizer é isso, que **eu vejo comando masculino mais direcional, ele mostra como que é e vamos lá! "Ah mas eu estou com dor" "problema seu! se vira quanto a dor na perna." Agora, o comando feminino "É, nós temos que chegar lá sim, mas quanto a dor na perna, para um pouquinho, faz uma massagem e depois volta pra lá, pro relho!" Entendeu?** (Entrevista, Noêmia, 2023, [grifos meus])

A fala acima destacada da entrevista com Noêmia traz um elemento importante para a reflexão sobre os modelos de direção feminina no Santo Daime. Sua postura ora “masculina” (enquanto análoga à severidade: *hard power*) e “feminina” (ligada à docilidade: *soft power*) num corpo de mulher, diz das negociações feitas por ela para ocupar um lugar tradicionalmente masculino dentro da religião e que naquela época era de exclusividade dos homens. Mais de 30 anos após a fundação da igreja “Estrela Brilhante” e habitando um Brasil cuja paisagem social, econômica e política vêm assumido outras roupagens um pouco diferentes daquelas do fim da década de 1980, pude visita-la por duas vezes. Uma no aniversário de 35 anos da igreja em 2023 e outra na passagem do ano de 2023 para 2024. Também pude encontrar Noêmia quando visitou o “Céu da Divina Estrela” em algumas cerimônias também nestes anos. De fato, foi possível ter contato com ambas de suas polaridades, o que me levou a refletir o quanto, ao assumir uma postura que numa primeira camada reflete o que a interlocutora chamou de “masculino”, ela garantiria sua legitimidade e respeito enquanto autoridade.

Como uma “Madrinha de uma igreja daimista sem Padrinho” e mãe solo que não busca um homem para ocupar estes lugares, Noêmia se encarrega de exercer performances de gênero distintas. Em se tratando de seu modo de dirigir, estas performances visaram corresponder às suas expectativas e às expectativas de um campo do qual ela foi pioneira no exercício de uma posição tradicionalmente masculina. Por ser uma mulher jovem e solteira nesta época, ela contou em entrevista que viveu aproximações desconfortáveis e mais incisivas de homens que pareciam interpretar que haveria um lugar vago de “Padrinho” em sua igreja e de “namorado/marido” em sua vida. Diante dessas situações, a postura “masculina” de Noêmia também lhe garantiu o afastamento de homens que possuíam este tipo de interesse, bem como

assegurou a possibilidade de dirigir sua igreja sem compartilhar ou se submeter a um comando geral masculino.

Semelhantemente à Noêmia, outras poucas mulheres brasileiras – em sua maioria não pertencentes ao Norte - se tornaram importantes dirigentes de igreja no Brasil, como é o caso da mineira e mãe de santo Arlete Coutinho Pereira (*in memoriam*), mais conhecida como Baixinha, que teve grande projeção no Santo Daime dentro e fora do Brasil. Ela foi iniciada no candomblé e se tornou mãe de Santo na Umbanda. Diferentemente da maior parte das daimistas entrevistadas, Baixinha não se graduou em nenhum curso na faculdade, tendo trabalhado como babá e empregada doméstica no estado do Rio de Janeiro. Antes de conhecer o Santo Daime, ela já conduzia cerimônias de Umbanda com seu grupo em espaços dentro da floresta da Tijuca. Quando chegou à religião daimista em meados da década de 1980, passou a residir com seu companheiro, Marcelo Bernardes, em Visconde de Mauá, na igreja Céu da Montanha, dirigida por Alex Polari e Sonia Palhares (Entrevista, Marcelo Bernardes, 2024). Mais tarde, no ano de 1988, quando se mudou para Lumiar, em Nova Friburgo (RJ), onde passou a receber daimistas incluindo Padrinho Sebastião e sua família, Baixinha se tornou uma das protagonistas na aliança oficializada entre a Umbanda e o Santo Daime através de seu guia Caboclo Tupinambá e Padrinho Sebastião.



Figura 2: Gira da Aliança em Lumiar, 1988. Disponível em: <<https://umbandaimematriz.com/fotos/>>. Acesso em: 20/08/2024.

Diferentemente de Noêmia, os relatos sobre Baixinha não dizem de dificuldades para que ela se afirmasse enquanto liderança, muito pelo contrário. Sua posição como mãe de Santo na Umbanda já lhe conferia este *status*. De maneira singular, mas semelhantemente à Noêmia no que toca a conciliação do “masculino” e “feminino”, Baixinha dividia sua liderança com o Caboclo Tupinambá. Segundo Marcelo Bernardes, o Caboclo Tupinambá era uma entidade com a qual Baixinha passou a trabalhar já em um momento mais avançado de sua trajetória mediúnica.

Esse caboclo ganhou uma expressão muito grande. Então quando a gente se aproximou da doutrina ele é que estava exercendo totalmente a liderança do trabalho mediúnico. Então a voz dele na gira era muito forte, muito determinante. Ele tinha uma liderança muito expressiva na gira e na doutrina porque o hinário dela foi recebido, grande parte dentro das giras, incorporada. Então, praticamente, metade do hinário... Não posso dizer a proporção exata, mas que metade ou mais da metade foi recebido incorporada dentro da gira. **Então ele tinha uma palavra, uma expressão de comando dentro da gira e isso se irradiou pro Daime também através do hinário e ela no Daime trazia essa palavra segura, que era assim, uma herança, um ensinamento do contato dela com as entidades e do contato dela com a clarividência dela que ela via as coisas...** Ela falava pouco, mas falava muito profundamente, então uma coisa que eu costumo dizer assim... Volta e meia eu me encontro com pessoas que dizem "nossa, Baixinha me disse uma coisa que eu não me esqueci nunca mais", "Baixinha me disse uma coisa que mudou a minha vida, que mudou a minha direção". Então ela falava pouco, mas coisas assim, muito contundentes, muito claras no direcionamento de processos que as pessoas traziam pra ela. **Então ela tinha um lado muito rigoroso, quanto um lado muito doce. Ela era ao mesmo tempo muito rigorosa e ao mesmo tempo, muito dengosa também. [risos] Muito doce...** (Entrevista, Marcelo Bernardes, 2024 [grifos meus]).

A partir do relato de Marcelo Bernardes percebe-se como o Caboclo Tupinambá exercia muitos dos papéis vinculados tradicionalmente ao “masculino” durante as giras de Umbanda, o que teria fortalecido a liderança e o valor da palavra de Baixinha no Santo Daime. Ao mesmo tempo, Baixinha não era despida de rigor, muito embora, na fala do interlocutor, características como a doçura e o “dengo” estão relacionadas a ela e não ao Caboclo. Outro ponto relevante é que, embora tivesse um companheiro, ela dividia o comando com esta entidade masculina, que por sua vez, se apresentava a partir do corpo da mãe de Santo. Apesar disso, diferentemente de Noêmia, na narrativa dos membros da igreja fundada por Baixinha, ela era uma “mãe” para todos, o que lhe colocaria, a partir das categorias expostas por Noêmia, não o modelo de liderança de mais “feminino”, isto é, mais *soft*.

Durante minha trajetória como daimista, pude participar de alguns trabalhos do calendário da igreja fundada por Baixinha, a “Flor da Montanha” em Lumiar (RJ), ao longo do ano de 2019. No ano de 2022 também pude retornar à igreja, ficando hospedada, por alguns dias na comunidade. Em função da pesquisa de tese, procurei conversar com alguns membros

sobre Baixinha, me concentrando nos relatos e no que essas pessoas expressavam ao falar sobre ela. Muitos se referiam a Baixinha como “mãe” e “mamãe”, se emocionando ao narrar suas lembranças. Uma mulher de meia idade fardada da casa contou-me sobre a morte e os ritos de despedida do corpo de Baixinha, que se encontra sepultado em um jardim da igreja. Segundo ela, parte da comunidade compartilhou do luto de terem perdido uma mãe, muito embora sintam que seu *axé* está presente e pode ser sentido na igreja. Tamanha presença do *axé* de Baixinha no local, que alguns consideram que a Flor da Montanha é uma igreja feminina, onde, mesmo na ausência material de Baixinha, se pode recorrer a um colo de mãe. Atualmente, o dirigente da igreja, Marcelo Bernardes tem dado continuidade às cerimônias daimistas e à recepção de centenas de visitantes junto à comunidade. Apesar disso, dentro do campo daimista, todos conhecem a Flor da Montanha por seu nome não oficial, mas que muito diz do carisma de sua fundadora, sendo ela a “igreja da Baixinha”.

Um aspecto relevante em comum entre Noêmia e Baixinha é que ambas contaram com a “mediunidade” como parte importante da constituição de sua identidade religiosa dentro do Santo Daime e de seu carisma. Isso as aproximou de um campo semântico candomblecista e umbandista, tradicionalmente marcados por lideranças femininas. Na pesquisa de Assis (2017) o autor mencionou que a mediunidade tem agregado ao carisma de mulheres daimistas de diversas regiões do Brasil, especialmente Sul e Sudeste, funcionando também como atalho na hierarquia espiritual da religião. Para as mulheres mediúnicas do Santo Daime, desse modo, em especial e Noêmia e Baixinha, o lugar destacado das mulheres no Candomblé e na Umbanda e do transe feminino nestas religiões (LANDES, 2003) pôde, como efeito inesperado, ter operado a favor da legitimação de sua liderança em um momento em que o Santo Daime consolidava, inclusive, uma aliança oficial com a Umbanda como parte de sua configuração nestas regiões.

De maneira especial, grande parte do carisma de Baixinha dentro do Santo Daime foi construído a partir de sua atuação como médium na aliança entre o Santo Daime e a Umbanda, mas não somente. De acordo com Marcelo Bernardes em entrevista para esta pesquisa, em função do trabalho espiritual de Baixinha como *mãe no Santo* de Umbanda bem como de sua entrada em um mercado das terapias alternativas a partir da massoterapia e consulta com búzios, ela já vinha ganhando projeção internacional consultando daimistas brasileiros e não brasileiros enquanto residiu em Visconde de Mauá. Ao conhecer, ainda em Mauá, um americano do estado do Oregon (EUA) e que teve grande interesse no trabalho terapêutico de Baixinha, ela pôde auxiliá-lo no desenvolvimento destes trabalhos com o uso do daime fora do Brasil. Segundo

Marcelo Bernardes (2024), essa teria sido a primeira entrada de Baixinha no cenário internacional.

Então da parte do Johnathan, teve uma entrada nos EUA, porque ele passou a fazer grupos com ela no Brasil e convidar ela... Eu cheguei a ir algumas vezes. Depois até algumas vezes ela foi só com a Ana Páscoa... Ela fez grupos lá nos EUA por alguns anos e isso deu um... Digamos assim, um conhecimento, porque as pessoas passaram a conhecer o trabalho dela com a Umbanda e o hinário dela que foi se afirmando, né. E o hinário também tem uma vida própria, né, então os hinos, eles caminham... Então as pessoas passaram a conhecer ela pelo trabalho da Umbanda e pelos hinos. Primeiramente nos EUA... Mais ou menos na mesma época ou um pouco tempo depois, tivemos a visita do Hans que era comandante do Céu dos Ventos na Holanda, que é um país que tem a igreja Céu de Santa Maria em Amsterdam e tem a Igreja em Dahar que é Céu dos Ventos (Entrevista, Marcelo Bernardes, 2024).

A primeira visita de Baixinha à Holanda a convite de Hans ocorreu ao fim da década de 1980. Ela estava acompanhada de uma comitiva oficial da ICEFLU com mais duas daimistas brasileiras médiuns e de origem sudestina, Maria Alice Freire e Clara Iura, além da presença de Alex Polari e Marcelo Bernardes. Embora não fosse a primeira vez que uma comitiva do Santo Daime viajava a convite de pessoas de outros países, esta comitiva visava divulgar e desenvolver os trabalhos daimistas vinculados à nova aliança da religião com a Umbanda, sobre o qual discutirei com profundidade no capítulo derradeiro desta tese. Até aqui, vale narrar que durante estes trabalhos, Baixinha conheceu a holandesa Geraldine Fijneman, a quem lhe ofertou o hino “Da Terra ao Astral” que hoje é bastante conhecido entre a maioria dos daimistas do mundo e compõe coletâneas oficiais de hinos da ICEFLU, como os “Chamados de São Miguel”.

Embora Geraldine e Baixinha não tenham se tornado amigas pessoais, ao compreendermos a oferta de hinos no Santo Daime entre outras coisas, como parte da criação e consolidação de alianças (ASSIS, 2017), é possível interpretar que para além da mensagem espiritual contida no hino “Da Terra ao Astral”, ele simboliza o encontro e o reconhecimento entre as duas mulheres dirigentes de igrejas daimistas mais conhecidas no campo daimista nacional e internacional.

3.2. Europa: exercendo um *soft power* a partir de dimensões do cuidado

A análise sobre dirigentes femininas no contexto da transnacionalização do Santo Daime aponta, antes de mais nada, para a necessidade de compreensão da importância do papel exercido por Geraldine Fijneman. Isto se daria não só pelo seu pioneirismo como primeira Madrinha fora do Brasil, mas por seu protagonismo e representatividade nas linhas de frente das negociações necessárias à transnacionalização do Santo Daime. Madrinha Geraldine fundou

e dirigiu a maior igreja daimista (em número de adeptos) fora do Brasil. Além disso, ela teve papel importante na divulgação internacional da religião bem como em sua legalização na Holanda, sendo também, importante figura no suporte a abertura de outras igrejas fora do Brasil. Estes elementos, entre outros que serão citados adiante, apontam como Geraldine foi se transformando, para além de Madrinha, em uma ativista da liberdade internacional do Santo Daime, sendo inspiração para outras mulheres e grupos daimistas fora do Brasil.

Madrinha Geraldine nasceu em março de 1945, ao fim da segunda guerra mundial, na cidade de Tilburg, na Holanda. Já aos 20 anos de idade estava casada e era mãe de três filhos (ORTEGOSA, 2025). Sua sucessora na direção do “Céu de Santa Maria”, Liesbeth van Dorsten contou-me em entrevista que Geraldine teve sua infância e adolescência residindo em um convento católico, o que marcou sua trajetória religiosa. De acordo com Sandra Ortegosa (2025), aos 45 anos e com os filhos já adultos, Geraldine descobriu que tinha um tumor cerebral. Na época, foi desenganada pelos médicos, que acreditavam que ela teria poucos meses de vida, o que a motivou a buscar formas alternativas de cura. Em 1992 conheceu o Santo Daime na Itália por meio de uma mulher italiana que também buscava na religião daimista, a cura para seu câncer. Segundo Liesbeth, Geraldine foi curada da doença, tendo vivido por mais de 20 anos, tornando-se conhecida entre muitos daimistas como a “Madrinha do Santo Daime da Europa”.

Além de sua projeção no campo daimista internacional, vale acrescentar também o respeito conquistado por ela na Vila Céu do Mapiá e no Vale do Juruá. É comum ouvir que Madrinha Geraldine foi uma das únicas mulheres de fora da Vila a quem os mapienses pediam a bênção. De acordo com Assis (2017), no Vale do Juruá, onde estão espalhadas parte de suas cinzas²¹, é comum que existam fotos dela compondo os altares das casas da comunidade. Durante as cerimônias, também é recorrente darem “Vivas” à esta Madrinha.

Nas palavras de Liesbeth:

Eu acho que ela [Geraldine] já era uma Madrinha naturalmente! Ela já tinha isso nela. Antes do Daime, ela já fazia caridade com pessoas em situação de rua e parece que ela sempre esteve presente de uma forma muito carismática, com muito amor e muito bom humor e ajudava um monte de gente fazendo a caridade. Além disso, os brasileiros que vinham até a casa dela se sentiam em casa, ela era como uma mãe pra eles, como uma Madrinha (...). Os brasileiros amavam ir pra casa dela e ficar com ela e ir às cerimônias com ela... Ela era muito séria na doutrina, muito... Gostava de disciplina e dos trabalhos de concentração. Eu não sei, mas desde o início, ela atraía

²¹ Cerimônia Madrinha Geraldine – Céu dos Estorrões – 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=lfHhxzCjt9I>> . Acesso em: 22/04/2024.

as pessoas para irem aos trabalhos. Ela tinha um carisma natural. (Entrevista, Liesbeth, 2022, [tradução minha])

Dada importância de Geraldine, a ICEFLU posta em sua página oficial no *Instagram* todos os anos, uma homenagem em seu aniversário de vida e/ou de morte. Segundo texto presente na homenagem de 2023 escrito pela historiadora daimista Vera Froés Fernandes, Geraldine seria o próprio “chefe estrangeiro” profetizado por Maria Damião em seu hino “A minha Mãe me mandou” #46.



Figura 3: Geraldine Fijneman. Disponível em:
 <<https://www.instagram.com/p/Cs8u2S0utDm/?igsh=bmZzY2Rxdno4N3lz>>.
 Acesso em: 08/04/2024.

Ao questionar Liesbeth sobre a possibilidade de conflitos com relação à posição ocupada por Madrinha Geraldine e, mais tarde, por ela, a atual dirigente do “Céu de Santa Maria” contou-me que nunca percebeu nenhuma contrariedade ou impedimento.

Desde o começo, a Geraldine foi quem fundou [a igreja], então todo mundo já se acostumou com a beleza de uma mulher liderando uma igreja. E... O *soft power* das mulheres. Não sei se posso dizer o mesmo do Brasil, mas não, eu acho que as pessoas do Brasil não têm um problema com isso, mas eu não sei. Acho que no Brasil, eles também gostaram de ver uma mulher no comando aqui. (Entrevista, Liesbeth, 2022 [tradução minha, grifos meus]).

Madrinha Geraldine, por possuir um “carisma natural” por praticar a caridade, ser bem humorada, amorosa, por exercer um *soft power* e por ser uma “mãe para os brasileiros”, além de estar na linha de frente da regulamentação do Santo Daime na Holanda, transitava bem entre

o mundo encantado do Santo Daime e o mundo secular e burocrático, tecendo as negociações para que não só sua igreja, mas a religião se estabelecesse no país. Tudo isso ocorria, entretanto, sem que deixasse de zelar pela “disciplina” e pelo rigor em sua igreja para que esta se assemelhasse à tradição. Além disso, não se pode deixar de reconhecer o papel importante do impacto no campo daimista transnacional de seu testemunho de cura pelo Santo Daime, o que também dialogava com uma demanda crescente de pessoas por alternativas terapêuticas e de cura. Por estar à frente de uma igreja que tomou dimensões internacionais, tendo se tornado uma das maiores fora do Brasil, que se configurava, inclusive, como um dos maiores pontos de recebimento das comitivas²² do Mapiá, Madrinha Geraldine se tornou uma das faces do Santo Daime internacionalmente. Desse modo, muitas pessoas não brasileiras conheceram a religião configurando-se a partir de uma liderança feminina que exercia um *soft power*, definido por Liesbeth como um “exercício de poder com muito amor” (Entrevista, Liesbeth, 2022 [tradução minha]).

Na experiência religiosa de Geraldine descrita por Liesbeth, seu exercício de um *soft power* se assemelha à definição de Nye (1990) especialmente no que diz respeito a um contraste do uso do poder autoritário, o que incluiria especialmente, relações de afeto e cuidado. Na maior parte dos países europeus nos quais o Santo Daime está inserido e cujas dirigentes são mulheres, este tipo de exercício do poder tem se estabelecido como um modelo ideal de direção feminina na religião, o que ressoa com o mito da “mãe *ayahuasca*” nos fluxos globais. Este tipo de poder não está despido, entretanto, de momentos pontuais de rigidez e de zelo com a “disciplina do Santo Daime”. Isto é, de uma tentativa de alinhamento com a tradição que requer estudo dos hinos, disposição dos corpos para seguir as prescrições ritualísticas, entre outros.

Como mencionado no início deste tópico, desde alguns meses antes da morte de Madrinha Geraldine que ocorreu no dia 1º de junho de 2016, Liesbeth é a dirigente da igreja Céu de Santa Maria em Amsterdam, na Holanda. Ambas eram amigas muito próximas e desde os anos iniciais da igreja trabalharam juntas na organização das cerimônias, no diálogo com o Estado, na importação de daime, na recepção de comitivas e visitantes, na organização de viagens ao Brasil, além de viagens para outros países para abertura e consolidação de outros grupos e igrejas.

²² De modo geral, são grupos de daimistas ligados a uma igreja que viajam para outras igrejas, estabelecendo fluxos que podem ocorrer em duas direções: das comunidades matriz para outras igrejas e destas igrejas para as comunidades.

Na verdade, nós começamos a igreja... Já havia uma igreja pequena que era o “Céu de Santa Maria” e a Geraldine era a fundadora... Ela e eu nos tornamos muito amigas e mais tarde eu comprei uma casa na mesma rua da casa dela. Era 1995, ou algo assim... Eu senti que eu tinha que ajuda-la na missão do Santo Daime na Holanda (Entrevista, Liesbeth, 2022 [tradução minha]).

Como sucessora de Madrinha Geraldine, Liesbeth afirmou, em entrevista que recebeu essa missão de liderar a igreja diretamente da amiga ainda em vida. Entre as atividades executadas por ela na posição de dirigente, está a de “tomar conta de basicamente tudo que está acontecendo” (Entrevista, Liesbeth, 2022 [tradução minha]). Ainda que as tarefas sejam distribuídas entre os membros da diretoria, Liesbeth disse ser responsável, sobretudo pelo daime, pelo local onde será realizada a cerimônia, pela divulgação dos trabalhos entre os membros do grupo, pela organização financeira e de conferir todo o resto.

A despeito da construção do carisma de Madrinha Geraldine em seu percurso como Madrinha daimista da Europa e da transferência deste carisma à Liesbeth, é facilmente reconhecível que em termos de equidade de gênero, ambas encontraram ambiente favorável à lideranças religiosas femininas na Holanda. De acordo com o GGGR de 2024, a Holanda já erradicou 69,4% da disparidade de gênero em participação econômica no país, alcançou 100% de equidade em acesso à educação, 96,2% na saúde e 44,3% na política. Apesar disso, de acordo com o *Women Count*, alguns progressos precisam ser feitos. Segundo este relatório, em 2018 o número de gravidez na adolescência entre 15 a 19 anos é de 2.6 a cada 1000 mulheres. Até fevereiro de 2021, 33,3% das cadeiras do parlamento eram ocupadas por mulheres. Também em 2018, 5,1% das mulheres entre 15 e 49 anos reportaram terem sofrido violência do parceiro atual ou anterior nos últimos 12 meses que antecederam a aplicação do questionário. Além disso, foi identificado que mulheres e meninas acima de 20 anos gastavam em torno de 14,7% de seu tempo realizando atividades domésticas não remuneradas, enquanto os homens gastavam 9,2%.

No contexto holandês, no que toca a religião, de acordo com os resultados do principal órgão estatístico do país, o Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) disponibilizados em 2022, 57,2% da população se declarou sem religião²³. Apesar disso, no que toca à população religiosa, mulheres são parte significativa de seu público (KREGTING et all, 2019). Autores como Joris Kregting et all (2019) consideram que esta disparidade de gênero na religião ocorreria, sobretudo em função de diferenças no que toca o cuidado informal exercido por homens e

²³ Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) – What are the major religions? Disponível em: <<https://longreads.cbs.nl/the-netherlands-in-numbers-2023/what-are-the-major-religions/>>. Acesso em: 27/08/2024.

mulheres. De fato, de acordo com os dados trazidos acima, mulheres gastam mais tempo em tarefas domésticas do que os homens. Ao mesmo tempo, ainda que até fevereiro, 33,3% das cadeiras do parlamento fossem ocupadas por mulheres, mais da metade destas cadeiras ainda é de domínio masculino. Isto, somado à disparidade econômica entre homens e mulheres no país reforçam o fenômeno de domesticação e feminização da religião na Holanda. Outro ponto importante é que, levando em conta que o país atingiu 100% de equidade de gênero em acesso à educação, pode-se assumir que boa parte das mulheres escolarizadas frequentam as religiões.

No caso de Madrinha Geraldine, vê-se que sua educação sempre esteve atrelada à religião, sendo realizada em um convento de freiras católicas, o que ilustra uma formação vinculada à linguagem religiosa e à rotina de dedicação ao religioso. Ao transgredir sua base católica bem como a ciência tradicional por meio da filiação ao Santo Daime, engajando-se com a causa da liberdade da religião, ela também demonstrou uma postura progressista e libertária. Desse modo, por mais que seja, até os dias de hoje compreendida como a mulher daimista não brasileira de maior carisma dentro do campo daimista, o que lhe garantiria um lugar na hierarquia espiritual da religião, ela optava por exercer sua dirigência de maneira *soft* e amorosa, isto é, na interpretação de Liesbeth, como uma mãe. Ao se tornar uma liderança com o nível de expressão alcançado por ela, Madrinha Geraldine também teria, mesmo que involuntariamente, sido uma divulgadora de um modelo de organização do poder no Santo Daime na Europa cujas mulheres ocupam os níveis mais altos. Este modelo foi transferido à Liesbeth, que utiliza o termo “cuidar” para a gestão de suas tarefas como dirigente. Observa-se também, que ainda que o poder de decisão estratégica esteja em suas mãos, ela reconhece que divide as responsabilidades institucionais com as pessoas que compõem a diretoria da igreja, conciliando esta verticalidade institucional com uma gestão *soft* e amorosa como a de sua antecessora.

Finlândia

No contexto da Finlândia, por exemplo, a finlandesa Eni contou, em entrevista, ter sido incentivada diretamente por Madrinha Geraldine a abrir e liderar uma igreja, além de ter aprendido boa parte do que sabe sobre o Santo Daime com ela. Eni conheceu o Santo Daime em 2003 e desde então, viajava até a Holanda para participar das cerimônias com um grupo de daimistas do país que também fazia algumas cerimônias de cunho menos institucional na Finlândia. Em 2013, após o divórcio de seu ex marido, Eni contou que o grupo se separou e desde então, ela vem consolidando a igreja “Céu da Flor da Nova Era”, conhecida internacionalmente pela cerimônia de São João em junho, quando é possível cantar o hinário

de Mestre Irineu em uma noite marcada pelo conhecido sol da meia noite. Quando questionada sobre conflitos em torno de sua liderança, curiosamente, ela foi a única mulher entrevistada a fazer uma relação direta entre a legitimidade de seu papel como dirigente e os níveis de equidade de gênero presentes em seu país.

Aqui na Escandinávia nós temos uma democracia muito boa. **Nós temos presidentas e primeiras ministras que são mulheres, então, em nossa cultura, nós temos mais igualdade.** Mas se a gente vai para Itália, Espanha, para a parte latina da Europa, é diferente... É completamente diferente. A maioria das mulheres tem que ficar em casa e os homens tem uma carreira. Aqui, nós mulheres temos carreiras. (Entrevista, Eni, 2023 [tradução minha]).

Também como parte do exercício de sua liderança bastante alinhada com a ideia de Madrinha Geraldine e Liesbeth de um *soft power*, Eni disse não sentir a necessidade de ser tratada como especial ou de forma diferenciada. “Eu não sou uma líder que quer ficar em um lugar mais alto que os outros. Eu faço questão de eu mesma lavar os banheiros quando as cerimônias terminam” (Entrevista, Eni, 2023 [tradução minha]).

De fato, em se tratando não somente do contexto específico da Finlândia mas dos países nórdicos de maneira mais ampla, é destacado seu lugar no GGGR de 2014 com as maiores porcentagens mundiais de eliminação da desigualdade de gênero. Até o momento, de acordo com o relatório, o país fechou 87,5% da disparidade de gênero. Mais especificamente, a Finlândia alcançou 79,7% de paridade em participação econômica, 100% em acesso à educação, 97% em saúde e 73,4% na política. Segundo o relatório do *Women Count*, a taxa de gravidez na adolescência no país foi de 4,3 a cada 1000 mulheres entre 15 e 19 anos. Até fevereiro de 2021, 46% das cadeiras do parlamento eram ocupadas por mulheres. Em termos de violências de gênero, em 2018, 8,1% das mulheres entre 15 e 49 anos reportaram terem sofrido violências de parceiro atual ou passado nos últimos 12 meses até a aplicação do questionário. Além disso, mulheres acima dos 15 anos gastavam em torno de 18,4% de seu tempo em tarefas domésticas não remuneradas, enquanto homens gastavam 10,3%.

. Apesar das disparidades ainda presentes nas relações de gênero da Finlândia, em função de seus altos níveis em equidade comparados com os outros países, para autores como Hernes (1987), este país tem se transformado cada vez mais, assim como os demais países nórdicos, em sociedades verdadeiramente *womenfriendly*, sendo representados como próximos a nirvanas da igualdade de gênero (TEIGEN, SKJEIE, 2017 apud LISTER, 2009). Entre as dimensões mais destacadas do modelo nórdico de equidade de gênero, segundo Teigen e Skjeie (2017) estão as políticas de paridade econômica e política. Como mencionado por Eni, a Finlândia se destaca por ter uma tradição de equidade de gênero em decisões políticas sem nem mesmo

precisar contar com a necessidade de cotas partidárias, como ocorre em seus países vizinhos, como a Islândia, Noruega e Suíça, com o mínimo de 40% e o máximo de 60% (TEIGEN, SKJEIE, 2017). Isso não quer dizer, entretanto, que estes países tenham conseguido totalidade de paridade de gênero entre homens e mulheres na política.

Diante de mais um contexto em que a paridade de gênero também, inevitavelmente se relaciona com a face cada vez mais feminina das religiões, Eni consegue encontrar ressonância entre as posições de poder ocupada por mulheres em seu país e os papéis desempenhados por ela no Santo Daime. De maneira muito interessante, na experiência de Eni, a execução de serviços domésticos estruturalmente atribuídos às mulheres e tão presentes na religião daimistas ganham lugar estratégico no exercício de uma liderança *soft*, mais alinhada a uma ideia de comunidade.

Reino Unido

Entre os países Europeus onde estão localizadas as dirigentes/Madrinhas de igrejas entrevistadas, em termos de paridade de gênero, o Reino Unido e a Holanda são os que mais se aproximam da realidade dos países Nórdicos. Em termos de históricos, o Reino Unido foi um dos primeiros países a reconhecer o direito das mulheres votarem e é, atualmente, um dos maiores financiadores da ONU Mulheres, já tendo contribuído com um total de 26,7 milhões de dólares com a organização (ONU, 2020). Segundo GGGR de 2014, o país já corrigiu 71,7% da disparidade de gênero em participação econômica e 100% dessa disparidade na educação. Já na saúde, a correção foi de 96,6%. O índice mais baixo de correção do GGGR é em empoderamento político (47,4%). De fato, de acordo com o relatório do *Women Count*, até fevereiro de 2021, 33,9% das cadeiras do parlamento são ocupadas por mulheres. Segundo este relatório, em 2018, 4.2% de mulheres no Reino Unido, entre 15 a 49 anos haviam sido vítimas de violência sexual infringida por parceiro íntimo nos últimos 12 meses que antecederam a coleta dos dados. Além disso, mulheres acima de 15 anos gastam 12,7% de seu tempo executando tarefas domésticas não pagas enquanto homens gastavam 7%.

Neste contexto, Joan tornou-se dirigente de uma igreja daimista no Reino Unido no ano de 2006, tendo conhecido a religião em 2003, em uma cerimônia informal em uma cidade do país. Ela, embora tenha vivenciado problemas legais relacionados ao Santo Daime mais tarde, sobre os quais discorrerei em um dos tópicos deste capítulo, não teve problemas em se tornar liderança dentro de seu grupo e ser respeitada como tal. Outro ponto é que seu trabalho secular, esteve, assim como foi o caso de Madrinha Geraldine e como veremos a seguir com Tiziana, ligado a

instituições não governamentais de cunho filantrópico. Para ela, uma mulher escolarizada e bem sucedida em sua profissão, seu conhecimento e prática institucionais burocráticas foram providenciais para um momento de tentativa de institucionalização e regulamentação da igreja no país que apesar de não ser filiada à ICEFLU, possui um certificado de “igreja amiga” da instituição. Além disso, seu bom desempenho nas habilidades necessárias para o desenvolvimento de funções ligadas ao cuidado e que são essenciais para a construção do *setting* das cerimônias daimistas lhe deram destaque no grupo, levando-a a se tornar uma dirigente.

Eu ajudava muito. Eu me fardei muito rápido e me tornei uma ótima fiscal, fiquei boa em cuidar das pessoas e de tudo, apenas ajudando em tudo que eu podia... Já tinha pessoas incríveis no nosso grupo. Mas novamente, a situação é bem difícil, não é o Brasil, então não é legalizado... Então nós tentamos formalizar a situação da igreja com as autoridades para termos alguma licença para existir (...). No meu trabalho na vida, no meu trabalho remunerado eu fazia muito trabalho de caridade, em algumas ONGs e participava de algumas organizações. Eu tinha muita experiência com isso, então eu fui convidada a me tornar parte da diretoria que dirigia a igreja (...). Quando eu tive que ocupar essa posição, para mim, foi como uma promessa a Mestre Irineu que eu ia passar suas instruções, sua doutrina da melhor forma que eu pudesse. Ele seria minha inspiração, meu professor e meu conforto e então, em 2006 eu fiz esse compromisso e a igreja passou a ficar cada vez mais cheia, sempre recebíamos muitas comitivas (Entrevista, Joan, 2021 [tradução minha, grifos meus]).

Assim como todas as outras lideranças citadas até aqui, Joan teve acesso à educação e à participação no mercado de trabalho, o que corresponde aos níveis de equidade de gênero do seu país. Como ela mesma reconhece, suas habilidades com a linguagem secular burocrática de ONGs que realizavam trabalho de caridade auxiliaram em suas negociações com o Estado na tentativa de regulamentação do Santo Daime no país. Ao mesmo tempo, Joan também foi dominando bem as habilidades ligadas ao cuidado necessárias à demanda do público do Santo Daime em diáspora por uma religião feminizada. De maneira semelhante à Geraldine, Joan transitava entre os mundos da religião e secular por meio de um exercício de liderança que apesar de ocupar o topo da hierarquia do grupo, estabelecia também relações afetuosas, próximas e de cuidado.

De acordo com uma mulher daimista brasileira que esteve na igreja nos últimos anos, o cuidado e a atenção direcionados aos visitantes por parte de Joan são dignos de nota (comunicação pessoal, 2021) Segundo Joan, seu cuidado também reflete a delicadeza da situação legal do Santo Daime no país, que assim como na maioria dos países da Europa, encontra-se em uma zona de acinzentamento que criminaliza a bebida e não reconhece a religião como tal. Por essa razão, seria muito arriscado receber pessoas e servir a bebida sem cautela.

Eu tive que continuar a cuidar de tudo para que não nos faltasse o daime, ainda que seja muito, muito arriscado. Mas eu me sinto protegida pelo daime, entende? Então eu não posso desperdiçar... Além disso tem a responsabilidade de cuidar das pessoas. Porque nós tivemos problemas de saúde mental bem sérios no Reino Unido, então eu me tornei ainda mais cuidadosa com o sacramento, com o cuidado com as pessoas e sobre a abertura a novos adeptos (...). Mas eu quero que as pessoas tenham uma boa experiência e que façam trabalho espiritual... Eu sei que sou muito respeitada pelas pessoas. Eu sou uma zeladora. Essa é minha atitude (...) (Entrevista, Joan, 2021, [tradução minha]).

Assim como outras mulheres dirigentes de igrejas entrevistadas para esta pesquisa, Joan se refere ao ato de dirigir no Santo Daime, como um ato de cuidado, como “zelar”. Ela cuida, aparentemente sozinha, da organização das cerimônias, do abastecimento da bebida e da admissão de novos visitantes e adeptos, o que ilustra certa verticalidade em sua igreja. Apesar disso, esta verticalidade é exercida a partir de uma lógica do cuidado, o que daria um formato *soft* ao seu exercício de poder. Além disso, por existir no país sem o conhecimento do Estado, o que se configura como uma estratégia para uma liberdade religiosa parcial, o Santo Daime ganha contornos ainda mais domésticos e privados neste contexto. De maneira interessante, os saberes seculares de Joan direcionados a este espaço e somados a seu domínio do capital religioso legitimaram sua liderança.

Itália

No que toca ao contexto de Tiziana, a Itália está dentre os países europeus onde residem as entrevistadas ocupando o lugar mais baixo do GGGR de 2024. De acordo com este relatório, a correção da paridade nos indicadores de participação econômica e de participação política foram, concomitantemente de 60,8% e 24,3%. O acesso à educação obteve a maior correção (99,6%), seguida da saúde: 96,7%. O *Women Count* reconhece que o país tem avançado na igualdade de gênero, mas que ainda precisa fazer muitos progressos. Em 2018, a organização divulgou que 3,5% das mulheres entre 15 e 49 anos reportou ter sofrido violência física e/ou sexual do parceiro íntimo nos últimos 12 meses que antecederam a coleta dos dados. Além disso, mulheres e meninas acima de 15 anos gastavam 20,4% do seu tempo em trabalho doméstico não remunerado, enquanto homens gastavam 8,4%. Até dezembro de 2020, a ONU reportou não ter recebido todos os dados da Itália, ficando sem informações sobre trabalho, desemprego, pobreza e assédio, o que tem dificultado o monitoramento.

Apesar destes índices, e da diferença na equidade de gênero entre a Itália e os países do Norte da Europa, como já apontado por Eni, Tiziana disse não ter vivenciado nenhum conflito quanto ao seu papel de dirigente, sendo conhecida, inclusive, por muitos daimistas no mundo, como “Madrinha”. De maneira interessante, assim como Madrinha Geraldine, ela estabeleceu

fortes conexões com o as comunidades sede do Santo Daime, bem como com a ICEFLU. Em sua trajetória como daimista, antes mesmo da fundação do Céu do Mapiá, Tiziana viveu por nove meses na primeira comunidade daimista liderada por Padrinho Sebastião, a Colônia 5000 no ano de 1981.

Anos após ter retornado a Itália, Tiziana e mais algumas freiras franciscanas fundaram, no início da década de 1990, a *Casa Regina dela Pacce* como uma ONG que ainda não tinha nenhuma ligação com a religião daimista. Nas palavras de Tiziana: “Esse nome foi inspirado do terço da Virgem que a última é a Rainha da Paz. E também Assis é a cidade da paz” (Entrevista, Tiziana, 2021). Somente após a primeira visita de Padrinho Alfredo à Europa que se deu entre os anos de 1991 e 1992, que, em 1994, aconteceu a primeira cerimônia de Santo Daime realizada na *Casa Regina della Pacce*. Anos mais tarde, tornou-se um evento de impacto internacional no campo daimista, a cerimônia de dia das mães realizada por Tiziana em sua igreja, o que coincide com sua data de aniversário. Este evento conta, muitas vezes, com a visita de comitivas do Brasil, em especial, de Alex Polari, o que acaba atraindo daimistas de toda Europa. Desse modo, de maneira interessante, embora Tiziana não tenha filhos, sua igreja é conhecida por sua “energia materna”.

Segundo Tiziana, a *Casa Regina dela Pacce* possui caráter comunitário onde, além dela, freiras franciscanas vivem e trabalham em prol do recebimento de pessoas carentes, adoecidas, e refugiados, tendo apoio, inclusive da Cáritas²⁴. As cerimônias daimistas são um evento à parte e ocorrem em local reservado entre Tiziana e alguns membros da comunidade, além de outros daimistas que viajam até o local. Os rituais de Santo Daime são conhecidos entre alguns moradores como o momento de uma “reza amazônica” (Entrevista, Tiziana, 2021) e segundo ela, são tolerados e até visitados por católicos interessados, incluindo sacerdotes e freiras. Este tipo de conexão, para esta Madrinha do Santo Daime, se daria em função das semelhanças entre o catolicismo franciscano e a religião daimista. Isto é, para além da base cristã, a existência comum de um apelo ecológico com base em uma vida simples e comunitária.

Em Assis, é nítida a forte influência católica. Isso também se traduz na sacralização da cidade como território onde viveram São Francisco de Assis e Santa Clara que inspiram uma fé ecológica e atraem peregrinos de todo mundo. Além disso, para ela, por Assis ser uma cidade cosmopolita, povoada por templos de outras religiões como o Budismo, isso a caracterizaria

²⁴ Confederação internacional de organizações humanitárias e de desenvolvimento da Igreja Católica. Para mais informações, acessar: <https://www.caritas.org/>.

como um lugar aberto à diversidade religiosa (Entrevista, Tiziana, 2021). Neste cenário a existência de uma comunidade como a *Casa Regina della Pace* que é voltada à caridade e administradas por freiras junto à Tiziana, sua liderança nas cerimônias de Santo Daime nunca pareceu estranha.

Mas pra mim, eu sinto, eu me dou conta que também no Daime, também à nossa casa chegam homens só pelo motivo que sou mulher (...). Porque também eu, ficando mais idosa, a mulher exprime mais o senso de madre... Maternal, do que aquele feminino que não tem nada de mal, mas é um pouco diferente. É nesse sentido de Madre... Todos querem uma mãe e nós podemos ser semelhança da mãe, da nossa Virgem, Rainha da Floresta, Mãe Universal, Mãe Divina de todas religiões... É nossa mãe terrena (Entrevista, Tiziana, 2021)

É interessante verificar que existem diferenças expressivas nos níveis de equidade de gênero entre alguns países do continente europeu, e, foi possível identificar que a Itália é um exemplo disso. Dentre os países do continente onde residem as dirigentes entrevistadas para esta pesquisa, a Itália é o que mais se distancia dos padrões observados, tendo os níveis mais baixos de equidade de gênero em todos os marcadores avaliados pelo GGGR de 2024. Apesar disso, no caso de Tiziana a força da devoção mariana na Itália, o catolicismo franciscano com suas inclinações ecológicas, bem como o destaque de Santa Clara na cidade contribuem de maneira direta para a legitimação de sua liderança das cerimônias daimistas realizadas na *Casa Regina della Pace*. Nota-se que sua persona, dentro do campo daimista, parece conformar o arquétipo das figuras femininas católicas, o que lhe atribui lugar materno. Este lugar ocupado por Tiziana também contribui para a identidade de sua igreja, o que parece se confirmar através da celebração de seu aniversário na cerimônia de dia das mães. Além do mais, segundo Tiziana, com o avançar de sua idade, ela tem assumido cada vez mais semelhança com o lugar de “Madre” da Virgem Maria, o que reforça seu lugar na hierarquia do grupo e do campo daimista europeu. Com isso e também sendo uma das Madrinhas da Europa, ela tem conquistado ainda mais o respeito de daimistas de todo o mundo, exercendo com grande doçura e simplicidade seu *soft power*.

3.3. Estados Unidos: tecendo pontes com o Céu do Mapiá enquanto alternativa de liberdade e empoderamento

De acordo com o GGGR de 2024, os Estados Unidos ocupam a 43ª posição no *ranking* de equidade de gênero, tendo fechado 74,7% de seu gap geral. Em termos mais específicos, de acordo com os marcadores analisados pelo relatório, o país conseguiu um total de 76,5% de equidade em participação econômica, 100% em educação, 97% em saúde e 25,1% em

participação política. De acordo com o relatório do programa *Women Count* da ONU Mulheres, o índice de gravidez na adolescência caiu de 18,6 a cada 1000 adolescentes em 2017 para 17,4 em 2018. Também em 2018, 6% das mulheres entre 15 e 49 anos reportaram terem sido alvo de violência doméstica nos últimos 12 meses em que o questionário foi aplicado. Além disso, segundo este relatório, mulheres acima de 15 anos passavam aproximadamente 15,3% do seu tempo dedicando-se a tarefas domésticas não remuneradas, enquanto os homens dedicavam apenas 9,7% de seu tempo. No que toca a política institucional dos EUA, até fevereiro de 2021, 27,3% das cadeiras do parlamento eram ocupadas por mulheres.

No que toca à relação entre gênero e religião nos Estados Unidos, Joseph O. Baker e Andrew L. Whitehead (2016) observaram que ainda que neste país, as mulheres constituam maior parte do público religioso, essa relação é complexa, envolvendo, especialmente, marcadores como educação e posição política. Nessa pesquisa em que os autores analisaram dados disponíveis no *General Social Surveys* (GSS) de 2016, foi identificado que embora o acesso à educação contribua para a desfiliação religiosa, ele também contribui para que os indivíduos busquem integrar-se a grupos, o que inclui grupos espiritualistas e religiosos. Ao mesmo tempo, ser ou não ser religioso também impactaria na busca por maiores níveis de escolaridade.

A título de exemplo, foi identificado que homens e principalmente mulheres protestantes conservadoras tinham maior propensão a não buscarem níveis avançados de educação. Ao mesmo tempo, mulheres altamente escolarizadas e politicamente progressista também tendem a experimentar a religião a partir de um lugar de desençaixe, enquanto mulheres conservadoras veriam na religião, um exemplo de seus valores e pontos de vista. Apesar disso, no que toca o que os autores chamaram de “aspectos privados da religião” como crença em Deus e hábitos religiosos particulares, a diferença entre homens e mulheres é bem considerável nos EUA, mesmo se levarmos em conta interseções como raça, classe, educação e posição política. Nesse caso, mulheres de perfil muito semelhante à Luzia Krull, fundadora e atual dirigente da igreja daimista “Céu da Luz Divina” na Califórnia, isto é, altamente escolarizadas e progressistas, podem não se encaixar em religiões institucionalizadas, muito embora cultivem práticas espirituais e religião vivida (BAKER, WHITEHEAD, 2016).

Luzia Krull cresceu em uma família de classe média e sem religião na Califórnia. “Nós fomos educados como humanistas, compreendendo que a condição humana é tudo o que há. Na minha interpretação, era como se a condição humana é tudo o que existe e isso é uma merda... Eu acho que essa era a mentalidade dos meus pais [risos]” (Entrevista Luzia Krull,

2024 [tradução minha]). Com 14 anos, Luzia se tornou budista, cultivando em sua rotina, a prática da meditação por mais de 20 anos.

Entre os anos de 1987 e 1998, o Santo Daime chegou aos Estados Unidos (ASSIS, 2017). Alguns anos antes deste registro, Luzia disse ter ouvido a respeito da religião e da bebida por meio de seu terapeuta brasileiro, José Rosas (*in memoriam*) com quem, dois anos depois, viajou para Visconde de Mauá, onde participou pela primeira vez de uma cerimônia daimista. Luzia tinha em torno de 45 anos na época e possuía graduação e mestrado em psicologia. Em entrevista, ela disse que logo ao conhecer o Santo Daime em Mauá, se encantou pela religião e pela comunidade. Ao retornar para seu país ainda em 1988, passou a integrar o que veio a se configurar como a primeira igreja de Santo Daime dos EUA, o “Céu do Beija-Flor”. Pouco tempo depois, ela se desvincilhou do grupo por perceber que seu dirigente possuía uma personalidade autoritária.

A partir de seu descontentamento com o modo como eram conduzidas as cerimônias por aquele pequeno grupo inicial, entre os anos de 1988 e 1989, Luzia viajou para o Mapiá, onde pôde conhecer Padrinho Sebastião poucos meses antes de sua morte. Como havia planejado, ela passou seis semanas na comunidade. Chegado o momento de seu retorno para os EUA, decidiu-se que para viver em conformidade com sua vida espiritual ela precisaria se mudar para o Mapiá, o que acabou acontecendo por aproximadamente seis anos (Entrevista, Luzia Krull, 2024).

Durante meu tempo lá eu tive essa compreensão que se eu quisesse conhecer mesmo o que é a vida espiritual, eu teria que viver, provavelmente em um lugar como aquele. **Só assim eu não sentiria essa divisão entre minha vida espiritual e minha vida secular (...)**. Se eu realmente quisesse curar essa divisão em mim, eu teria que criar um novo estilo de vida para mim [Entrevista, Luzia Krull, 2024 [tradução minha, grifos meus]].

Em função das políticas de migração, ela precisou organizar sua vida em uma dinâmica na qual ela residiria no Mapiá pelos seis meses permitidos pelo visto no Brasil e viajaria por um mês para os EUA para que assim pudesse voltar e permanecer por mais seis meses na comunidade. Durante os retornos ao seu país, ela levava consigo uma pequena quantidade de daime, realizando naquele contexto, pequenas cerimônias com seus clientes e amigos próximos.

No ano de 1996, a pedido de Padrinho Alfredo e do até então tesoureiro da ICEFLU, Luiz Fernando (*in memoriam*), Luzia finalmente fundou a igreja “Céu da Luz Divina” na Califórnia.

Ele [Padrinho Alfredo] e o Luiz Fernando me enquadraram [risos]. Basicamente ele disse “sabe de uma coisa? É o momento de você parar de ser uma cigana fazendo cerimônias por todo lado e você precisa abrir um ponto aqui na Califórnia”. E eu

realmente, literalmente, naquele momento estava com mais medo de dizer não ao Padrinho Alfredo do que eu estava de dizer não para a ideia de começar uma igreja. Se eu soubesse no que eu estava me metendo, eu provavelmente não teria feito isso, mas é como aconteceu. Ele me mandou! Não foi minha ideia... (Entrevista, Luzia Krull, 2024 [tradução minha])

Um dos grandes desafios iniciais na consolidação de sua igreja, segundo ela, era de que as pessoas não tinham domínio das aptidões necessárias à condução das cerimônias daimistas, como é o caso do idioma, do canto, o toque dos instrumentos, fiscalização, entre outros. Dentre as pessoas ali presentes, apenas Luzia havia tido uma longa experiência de imersão no Mapiá, conhecendo de perto o desenvolvimento dos rituais e da vida naquela comunidade. Apesar disso, mesmo dominando muitos dos códigos da religião, contou-me sobre sua dificuldade em cantar os hinos, o que se configura como uma das habilidades principais para o desenvolvimento das cerimônias de Santo Daime. Mesmo assim, se por um lado a pouca experiência das pessoas e os embaraços de Luzia com o canto apresentavam alguns desafios para que as cerimônias se assemelhassem às tradicionais, por outro lado, sua experiência no Mapiá somada à indicação de Padrinho Alfredo ao cargo de liderança lhe conferia poder e legitimidade.

Quando perguntada sobre as dificuldades relacionadas ao seu papel de dirigente, Luzia mencionou ter sofrido machismo dentro do campo daimista norte-americano. Com isso, ela teria optado por estabelecer outras conexões e redes de abastecimento de daime diretamente com o Mapiá.

Eu sofri no início, em termos da comunidade mais ampla que alinha as igrejas dos Estados Unidos. Nós nos reuníamos e fazíamos reuniões para tentar uma estratégia de como nós íamos conseguir obter o daime e essas coisas... Eu acho que teve muito machismo... Lá, todos os líderes eram homens e eles tinham seus próprios... Havia como que dois concorrentes e eles tinham suas rivalidades pessoais e eu acho que eles eram tão cheios de si que eles nem consideravam mais ninguém e eu não sei se era porque eu era uma mulher ou não... Eu não quis me envolver muito com essas coisas que eu via que existiam. **Eu acho que eu escolhi bem cedo não me envolver nessa dimensão das coisas e decidi que eu ia pegar o daime direto com o Padrinho Alfredo, porque eu já tinha uma relação com ele, então eu poderia, certo? Porque como eu fui para o Mapiá, eu poderia fazer isso, eu poderia trazer medicina pra minha igreja. Fazendo isso eu criei uma política e saí de todas essas politicagens que eles fazem aqui nos EUA até os dias de hoje. Eu tenho o meu daime. Eu ainda trago daime do Mapiá e isso é lindo, porque nós somos umas das poucas igrejas nos EUA que tomam daime brasileiro do Mapiá e do Juruá** (Entrevista, Luzia Krull, 2024 [grifos meus, tradução minha]).

Um aspecto importante trazido por esta fala diz respeito ao controle da produção e da distribuição do Santo Daime nos Estados Unidos. Já há alguns anos, em função das condições climáticas bem como de solo e vegetação favoráveis, as plantas necessárias para o feitio do daime vem sendo plantadas no Hawaii com sucesso. Com isso, muitas igrejas do país vêm

obtendo sua independência das redes de abastecimento do Brasil que envolvem negociações com as comunidades locais, trocas monetárias, riscos alfandegários, entre outros. Neste cenário, o “daime do Hawaii” tem se destacado para muitas igrejas daimistas norte-americanas como uma alternativa viável, o que não é o caso da igreja dirigida por Luzia.

Vale pontuar que nas redes de distribuição e produção da bebida nos EUA existe um papel destacado de uma família específica de daimistas norte-americanos residentes no Hawaii na produção e no controle deste “daime” com os quais Luzia prefere não negociar. Esta família estaria também no núcleo da instituição Centro Eclético da Fluente Luz Universal Madrinha Rita Gregório de Melo América do Norte - CEFLURGEM que abarca a maior parte das igrejas daimistas norte-americanas. Desse modo, ainda que importar o “daime” do Brasil possa ser mais oneroso do ponto de vista das trocas monetárias, dos riscos e do tempo para que a bebida chegue aos EUA, isso, ao mesmo tempo, garantiria a ela liberdade e autonomia das relações de poder presentes no campo daimista norte-americano. Além disso, a partir deste processo, Luzia possui maior grau de controle sobre a bebida, o que também assegura sua liderança. Outro ponto relevante é que servir um “daime brasileiro” garante um diferencial para sua igreja.

Com base nos dados sobre equidade de gênero nos EUA é possível vislumbrar que Luzia desempenha seu papel em um país que, apesar de estar acima da média no *ranking* do GGGR, está longe de se tornar um “paraíso de gênero”. Até 2024, o país conta com um número ainda muito baixo de equidade de gênero na política bem com uma presença feminina muito marcada no ambiente doméstico. A partir disso, é interessante observar que, semelhantemente à maior parte dos países da Europa ocidental, mulheres constituem mais da metade do público das religiões nos EUA. Porém, como apontam Baker e Whitehead (2016), elementos para além do gênero como raça, classe, nacionalidade, escolaridade, posição política entre outros, também tecem os contornos das experiências e da agência feminina na religião neste país. No caso de Luzia, uma mulher norte-americana, branca, pertencente às classes médias e altamente escolarizada, viver em uma comunidade daimista no interior da Amazônia se apresentava como uma alternativa à sua vida secular que até então a impedia de maiores mergulhos na espiritualidade. Acontece que, para além disso, sua imersão no Mapiá também lhe agregou legitimidade como fundadora e dirigente de uma das mais antigas igrejas daimistas dos EUA. Ademais, ao tecer laços comunitários com o Mapiá, Luzia também garantiu sua liberdade e autonomia frente a um campo daimista norte-americano que se estruturava a partir de uma hierarquia de poder inicialmente masculina.

Ao que diz respeito à maneira como Luzia dirige sua igreja, circula, no campo daimista da Califórnia que sua postura seria rígida e por vezes, autoritária (comunicação pessoal, 2024). Em entrevista, ela disse reconhecer sua rigidez nos anos iniciais de consolidação do grupo, mas que com o tempo, foi se tornando mais flexível, compreendendo que todos os papéis exercidos na igreja têm grande importância, não só a do líder.

Eu acho que eu sou uma líder agora muito diferente do que eu já fui. Então... Para mim, eu cresci na minha liderança porque eu acho que no início eu queria que as coisas fossem mais perfeitas. Eu queria que as coisas acontecessem de um jeito melhor, eu queria que as coisas fossem mais perfeitas e elas não eram, entende? Porque as pessoas estavam só aprendendo... **Acho que todos nós estávamos aprendendo e eu acho que eu era muito menos tolerante do que o que eu sou hoje. Eu acho que o meu estilo... Meu estilo, em termos de energia, ficou mais flexível e se expandiu muito. (...)** O começo era só o começo. Nós não tínhamos os cadernos de hinário, não tinha ninguém pra ensinar... Nós tínhamos que dar um jeito eu tinha muito, muito mais experiência que todo mundo ali, por causa da minha trajetória. Eu não tinha pares e isso era difícil (Entrevista, Luzia Krull, 2024 [tradução minha, grifos meus]).

Na narrativa da entrevistada, em função das dinâmicas que envolvem as redes de distribuição de daime no país, sua relação direta com o Mapiá, ao lhe garantir maior controle da bebida também legítima, até hoje, a concentração de poder em suas mãos dentro de seu grupo. Também em função dessa conexão direta construída a partir de sua inserção e vivência no Mapiá, Luzia se esforçava e tentava organizar sua igreja de maneira semelhante à da floresta, adotando uma postura mais rígida e severa. Nestas tentativas, deparou-se com as limitações culturais, e com a baixa expertise das pessoas sobre as funções desempenhadas dentro dos rituais de modo que, com o passar do tempo, foi precisando se tornar mais flexível diante dessas limitações. Diante disso, é possível classificar que Luzia desempenha um estilo de direção um pouco diferente do que foi visto por parte das dirigentes da Europa. Isto é, ainda que preze pelos laços comunitários dentro de seu grupo, compreendendo o lugar de dirigente como mais um entre os outros, sua liderança mescla rigidez e flexibilidade, apoiando-se numa gestão mais ligada ao controle.

3.4. Israel: entre fatores geracionais e acúmulo de capital religioso

No *ranking* do GGGR, Israel caiu consideravelmente de 2022 (quando ocupava a 60ª posição) para 83ª posição em 2023 e em 2024, para 91ª. Em 2024 o país alcançou 69,9% de equidade de gênero, fechando 69,9% da disparidade em participação econômica, 100% em acesso à educação, 96,5% em saúde e 13,9% em empoderamento político. De acordo com o *Women Count*, Israel tem feito progressos no que toca à igualdade de direitos entre homens e mulheres. Apesar disso, em 2018, os índices de gravidez entre adolescentes era de 8.2 a cada

1000 mulheres entre 15 a 19 anos. Em 2018, 5,6% das mulheres entre 15 a 49 anos reportaram terem sido vítimas de violência sexual e/ou física por parte do parceiro íntimo nos 12 últimos meses que antecederam a aplicação do questionário. Até fevereiro de 2021, 26,7% das cadeiras eram ocupadas por mulheres.

Do ponto de vista da religião, Israel contraria muitos dos dados sobre religião e gênero dos países, especialmente os cristãos, de modo que neste Estado judeu, a maior parte do público religioso é masculina (SCHNABEL et al, 2018). Autores como Schnabel et al (2008) atribuem a causa dessa diferença à própria religião judaica, que privilegia práticas religiosas do que sentimentos ou crenças religiosas e de modo que essas práticas são generificadas. Algumas delas, inclusive, são realizadas apenas por homens. Apesar disso, mulheres judias israelenses não tem participação tão menor no que toca a práticas espirituais e às crenças em fenômenos espirituais. Isto é, para Schnabel et al (2008), mulheres tendem a acenderem pessoalmente as velas do Sabbath e a serem responsáveis pelas refeições dos feriados, assim como da “Taharat Ha-Mishpachah (“Leis de Pureza da família”)” (Schnabel et al, 2018, p. 91).

Esther é uma mulher argentina de família judia que exerce o papel, atualmente, de dirigente de uma igreja daimista localizada em Israel. Ela sempre teve acesso à educação, tendo frequentado uma escola hebraica na Argentina. Com pouco mais de 18 anos, ao se distanciar do judaísmo, conheceu o Santo Daime e mais tarde, viveu por cinco anos no Mapiá. Após se mudar para Israel por motivos familiares, ela teve a oportunidade de participar de uma pequena cerimônia de Santo Daime com alguns homens israelenses que já haviam visitado brevemente a Colônia Cinco Mil no Brasil e possuíam algumas garrafas de daime. Diferentemente deles, Esther havia vivido no Mapiá por três anos o que lhe garantia um domínio muito maior do capital religioso do Santo Daime, como por exemplo, da língua portuguesa e do cântico dos hinários. Durante a cerimônia em Israel, portanto, sua expertise se destacou, uma vez que ela era a única que sabia cantar os hinos. Por dominar estes saberes, Esther acabou conduzindo o trabalho espiritual, o que passou a acontecer também em outras cerimônias até os dias de hoje.

O cara era muito legal, né. Muito firmado, mas ele não cantava mesmo então quem levou o trabalho mesmo foi eu, né. É... **E nesse trabalho, tipo, abriu alguma coisa que eu senti que eu podia levar... Eu podia fazer isso, né.** É... Então na próxima vez a gente se encontrou com a mesma galera, né. Bem pouquinho gente, cinco pessoas... e aí eu abri o trabalho... Bem experimental, bem assim, com muita calma, devagarinho assim e tal. E foi aí que a gente começou a trabalhar assim. **Comecei a abrir os trabalhos mas nunca foi o meu plano, tipo assim, dirigir uma igreja ou ter um ponto ou... Não foi nunca meu plano. Aconteceu bem naturalmente dentro dum... a espiritualidade foi marcando.** (Entrevista, Esther, 2023)

Após dar continuidade ao Santo Daime em Israel como dirigente de uma igreja daimista, Esther recebeu por duas vezes a visita de Madrinha Geraldine e Liesbeth. Ao referir-se às holandesas, Esther disse reconhecê-las como “professoras” que auxiliaram na consolidação de sua igreja. Talvez também pelo grau de influência de Madrinha Geraldine e da naturalização de mulheres como dirigentes no contexto europeu, Esther disse sentir grande respeito vindo dos daimistas europeus a ela. No contexto de Israel, apesar dos níveis baixos de equidade de gênero no país, a situação com relação a sua ocupação do papel de dirigente parece ser a mesma. Apesar disso, Esther, informou que por parte dos brasileiros, já teria sentido um “pouco de machismo” (Entrevista, Esther, 2022). Outro aspecto relevante trazido por ela durante a entrevista, acerca deste episódio, seria a sua pouca idade.

(...) eu estou há 10 anos ou mais com a igreja aqui e tipo... Eu já tenho 43 anos mas eu ainda sou uma mulher nova. Eu comecei aqui a igreja de uma forma muito... Sabe... Inocentemente. Sem que ver... Mas é... Dirigir, essas coisas assim... Então às vezes quando a gente é nova, né, a gente não entende os códigos dos outros, quais são as prioridades... Tem muitos homens que dirigem aqui as coisas dentro da doutrina e de repente a gente não entende diretamente como é a forma de se manejar com essa galera, né. [risos] Entendeu? (Entrevista, Esther, 2022)

Dentre as mulheres entrevistadas, foi a primeira vez que a idade apareceu como um possível empecilho nas negociações. Ao contrário disso, algumas das entrevistadas, como Tiziana trouxeram em seus relatos o fato de serem mulheres idosas como elemento que agregam ao seu carisma e ao respeito direcionado a elas. A partir de um outro lugar, a fala de Esther explicita algum tipo de lógica presente no Santo Daime em que mulheres tendem a ganhar mais poder e espaço ao envelhecerem dentro da religião.

Na maioria das vezes, estas mulheres, ao envelhecerem dentro do contexto daimista também passam a acumular experiência e capital religioso dentro da religião. Curiosamente, ainda que Esther não usufrua desse lugar nas relações com o Brasil, em seu país, sua experiência com o Santo Daime e como residente temporária no Mapiá foi de grande importância. Apesar disso, muito embora ocupe o lugar de dirigente, Esther não se identifica como “Madrinha”. Para ela, “Madrinha” é um título apenas para Madrinha Rita, Madrinha Julia, Madrinha Cristina e demais anciãs do Mapiá, além de Madrinha Geraldine e Tiziana. Nessa direção, ela disse se ver como uma “estudante” do Santo Daime, alguém que está “ajudando o trabalho a acontecer” (Entrevista, Esther, 2023). Sua visão é de que o trabalho no Santo Daime é coletivo e por essa razão se esforça para que tudo seja “o mais comunitário possível” (Entrevista, Esther, 2023).

Diante de um contexto local que via como legítima e aprovou a liderança de Esther a partir do reconhecimento de sua experiência e acúmulo de capital religioso, ela não precisou buscar estratégias para ocupar o lugar de dirigente. Ainda que, em função de sua pouca idade ela possa não ter o mesmo respeito vindo de alguns homens do Mapiá e da ICEFLU, isso não parece intervir de maneira direta na configuração de sua igreja. Neste ambiente local em que, a despeito da baixa equidade de gênero, o papel de dirigente de Esther não é questionado, vem sendo possível o exercício deste papel de forma mais horizontal e flexível.

Outro ponto importante é que em função da fragilidade do Santo Daime, como parte das medidas tomadas por Esther para evitar maiores represálias, a religião assume caráter bastante privado e doméstico. Desse modo, semelhantemente às mulheres judias que acendem as velas do Sabbath, Esther acende as velas do Santo Cruzeiro²⁵ e da mesa central das cerimônias do Santo Daime feitas em âmbito privado e sem o controle direto do Estado, sendo ela a puxar os hinos e orações. Como líder de uma igreja daimista, parte da experiência religiosa de Esther refrata a lógica de distribuição do poder no Santo Daime, no judaísmo e em Israel. Ao mesmo tempo, ela reflete parte dos papéis femininos no judaísmo presentes no país no que toca às práticas e crenças espirituais de ordem privada. Isso soma-se à sua experiência no Mapiá, domínio do canto e da língua portuguesa, contribuindo para a manutenção de sua posição.

3.5. Japão: desafios e negociações no processo de tornar-se “a chefe”

Sakura é a responsável pelas cerimônias daimistas que ocorrem no Japão. Dada situação legal do Santo Daime neste contexto, não há uma igreja oficial consolidada no país, mas sim, segundo ela, cerimônias esporádicas nas quais se reúnem japoneses vindos de todas as partes do território. Ela conheceu a religião em 1996, no Japão, levada inicialmente pelo seu namorado japonês que já havia viajado ao Brasil, tendo visitado o Mapiá. Este encontro de Sakura com o Santo Daime ocorreu quando a comitiva de Paulo Roberto visitou o país, realizando as primeiras cerimônias daimistas neste território. Após a primeira cerimônia, ela encarregou-se de acompanhar a comitiva em viagens pelo país, auxiliando na organização de outros rituais.

Filha de pais comunistas e declaradamente feminista, Sakura fez graduação em literatura inglesa e atualmente trabalha como artesã. Em entrevista, mencionou sobre a dificuldade dos daimistas japoneses de aceitarem sua liderança, o que ocorreu mediante conflitos.

²⁵ Como é chamada a Cruz de Caravaca no contexto do Santo Daime, sendo ela, um dos símbolos de maior valor para a religião.

Eu importo o “Daime” do Brasil, eu contrato, eu pago, eu reservo os lugares para as cerimônias e tento organizar tudo. Eu tenho 61 anos e já sou uma idosa, então é ok eu abrir os trabalhos e dizer as palavras que têm ser ditas como o “em nome do pai, de Deus poderoso”. Eu digo o início, mas na hora de fechar, ficavam “quem vai fechar?”. Para mim não é um problema fechar, então eu dizia “Eu posso fazer isso”. Antes eu estava fazendo assim, mas alguns homens não gostaram disso então eu comecei a perguntar pra eles “posso fechar os trabalhos?”, mas tinham alguns homens de desde o início e se eu pedisse pra eles, eles iam achar que eram os chefes. Um dia eu falei “se perguntarem quem é o chefe, eu sou a chefe. Sou a chefe desse trabalho”. Eu fiquei ali... **Talvez se eu fosse um homem, eu não teria que agir assim ou sequer pensar nisso** (Entrevista, Sakura, 2022 [tradução minha]).

No contexto japonês, em termos de igualdade de gênero, o ambiente se apresenta pouco favorável às lideranças femininas tanto na sociedade mais ampla, quando no campo religioso tradicional. Polina Lukyanteseva (2023) constatou que o país tem tido dificuldades na redução das disparidades entre homens e mulheres. No último relatório do GGGR, o Japão está na 118ª posição, tendo fechado 66,3% de sua disparidade de gênero. Na economia, o índice de equidade de gênero no país é de 56,8%, na educação 99,3%, na saúde 97,3% e 11,8% em empoderamento político. Em função das disparidades, o Japão assumiu, na assembleia geral da ONU o compromisso de fomentar a igualdade de gênero e o empoderamento feminino.

De acordo com o *Women Count*, o Japão ainda precisa progredir mais no que toca a equidade de gênero. Apesar disso, reconhece que 66,7% dos indicadores SGD para monitoramento da desigualdade de gênero estão em dia. Em 2018, 3,9% das mulheres entre 15 a 49 anos reportaram terem sido vítimas de violência física e/ou sexual de parceiros íntimos nos últimos 12 meses que antecederam a aplicação do questionário. Além disso, mulheres acima dos 15 anos gastam, em média, 15,1% do seu tempo com trabalhos domésticos não pagos, enquanto homens gastam 3,1%. Desde 2017, o país diminuiu a taxa de gravidez na adolescência de 3,4 para cada 1000 mulheres para 3,1 para cada 1000 mulheres em 2018. Segundo o relatório, até fevereiro de 2021, 9,9% das cadeiras do parlamento eram ocupadas por mulheres.

Os dados recentes revelam o que foi observado por Lukyanteseva (2023), que identificou que embora o país tenha contado com algumas modificações advindas de pelo menos duas ondas do feminismo que ocorreram em seu território, como o direito ao sufrágio, a entrada no mercado de trabalho e a revisão da criminalização do aborto, a cultura estabelecida no Japão Imperial ainda se apresenta arraigada no país. Isto é, mulheres deveriam seguir duas ideologias: *Sengyoshufu* (serem donas de casa em tempo integral) e *Ryosaikenbo* (serem boas esposas e mães sábias). De maneira interessante, em levantamento de dados recente, 64,8% das mulheres japonesas e 63% dos homens japoneses disseram concordar com esse sistema (Lukyanteseva, 2023). Isso reflete a disparidade entre as leis implementadas e a cultura japonesa. Como parte

dessa diferença, homens possuem os mais altos graus de escolaridade e de formação de carreiras profissionais do que as mulheres. Houve também, assim como em outros países como o Brasil, a generificação das profissões, de modo que mulheres acabam escolhendo profissões mais ligadas ao cuidado, como serviço social, enfermagem, pedagogia (Lukyantseva, 2023).

Em se tratando do campo religioso japonês, este tende a refletir as desigualdades de gênero presentes no país (ROEMER, 2009). No Japão, para Michael Roemer (2009), as responsabilidades religiosas são generificadas de modo que as mulheres ficariam mais a cargo de ritos realizados no ambiente doméstico enquanto homens assumiriam papéis mais públicos em festivais religiosos da comunidade. Dentre as religiões estabelecidas, as mulheres compõem a maioria do público das “novas religiões” e dentro do cristianismo. De acordo com o autor, nas “novas religiões”, a maior parte dos papéis femininos está ligado ao proselitismo, à cura e a outras posições de poder tidas como de valor inestimável. Já nas igrejas cristãs, embora as mulheres configurem-se como maior parte do público leigo, as decisões ainda são tomadas por homens (ROEMER, 2009). No que toca ao Budismo enquanto uma das religiões mais tradicionais do país, as restrições diretas às mulheres, como os “cinco impedimentos” que as impedem de participar de alguns rituais têm, na visão de Roemer (2009), empurrado as mulheres a participar de outras religiões.

A partir dos dados apresentados até aqui, é possível identificar que toda narrativa de Sakura sobre sua trajetória e identidade feminista se distingue do que predomina em termos de equidade de gênero em seu país. Neste ambiente, verifica-se que as novas religiões assim como o cristianismo, diferentemente do Budismo, refratam parte dessa lógica, muito embora, dentro do Santo Daime no Japão, ela tenha aparecido. Isto é, ainda que Sakura cuidasse de tudo que se refere à organização das cerimônias no país, os homens reivindicaram o posto de liderança de modo que as atividades exercidas por ela pareciam assumir então, parte de uma lógica de subalternidade do trabalho feminino ao poderio masculino. Diante disso, um aspecto importante na inversão dessa lógica foi o papel de Clara Iura, uma médium daimista nascida em São Paulo, descendente de japoneses e que reside na Vila Céu do Mapiá há mais de 20 anos, estando a cargo da Santa Casa de Cura. Considerada por Sakura como a pessoa acima dela na hierarquia do Santo Daime, isto é, uma “Madrinha”, Clara teria a auxiliado na legitimação e oficialização de sua liderança no Japão, reconhecendo-a como dirigente e instruindo-a em sua caminhada dentro da religião (Entrevista, Sakura, 2022).

Um pouco depois [de se assumir como chefe do grupo], Clara me ligou e disse “sabe o que é muito importante, Sakura? Humildade é muito importante”. Naquele tempo

eles não queriam que eu organizasse o trabalho, então eu sofria muita pressão. Clara conhece muito bem a nossa igreja... (...), mas uma coisa que ela disse era que seria muito importante ter humildade e eu pensei muito depois que conversei com ela, eu senti que estava chegando bastante trabalho pra mim, mas os conselhos da Clara estão sempre chegando (Entrevista, Sakura, 2022 [tradução minha]).

Diante das interpelações dos homens japoneses daimistas, bem como do contexto social pouco favorável às mulheres em posição de liderança, Sakura precisou se colocar como chefe do grupo de maneira mais incisiva. Diferentemente das dirigentes entrevistadas que estão em países com maiores níveis de equidade de gênero, Sakura relacionou o machismo dos homens de seu grupo como a principal dificuldade na sua legitimação como liderança. Neste processo, em resposta à pressão sofrida por parte dos homens, Sakura adotou uma postura mais rígida e vertical em seu papel como dirigente. Ao mesmo tempo, a partir dos aconselhamentos recebidos através de Clara que ressaltam a importância da humildade, ela se viu diante de um desafio que implica em equilibrar a manutenção de seu lugar na hierarquia do grupo diante de um ambiente hostil a ele e o incentivo vindo de Clara ao exercício de uma liderança mais humilde, isto é, mais flexível e feminizada.

Chama a atenção que o reconhecimento e os aconselhamentos de Clara, revelam para além da existência de redes transnacionais de mulheres daimistas, o lugar de importância de sua identidade nipo-japonesa no campo daimista japonês. Isto é, embora tenha reconhecimento internacional, sendo, assim como Maria Alice Freire, uma das integrantes do Conselho Internacional das Treze Avós, não encontrei, nesta pesquisa, nenhum outro indício deste tipo envolvimento e representatividade de Clara em outras igrejas fora do Brasil, além do Japão. Como moradora do Mapiá e descendente de japoneses, a identidade de Clara imprime, para Sakura e, provavelmente para o seu grupo, a ideia de proximidade com uma das “fontes” da religião bem como com o Japão. Sendo assim, segundo Sakura, embora ela seja a “chefe”, Clara é a “Madrinha” do Santo Daime no país (Entrevista, Sakura, 2022). Nessa direção, como parte das novas negociações referentes a transnacionalização do Santo Daime e a agência feminina nesse processo, a nipo-brasilidade emergiu, no contexto japonês, como um importante capital religioso que foi mobilizado para legitimar o papel de dirigente de uma mulher daimista japonesa. Nessa direção, é possível observar que mesmo que o contexto japonês não apresente uma disposição de equidade de gênero favorável à emergência de lideranças religiosas femininas, Sakura pôde encontrar um elemento legitimador nas dinâmicas globais presentes dentro do Santo Daime e de sua própria dinâmica transnacional.

Apesar da chegada das mulheres a uma posição de poder originalmente exclusivamente masculina, fora das fronteiras do Santo Daime, essas mulheres e suas práticas religiosas passam a ser interpretadas de maneira diferente. Um elemento comum no contexto na experiência daimista em diáspora e que perpassou as entrevistas com todas as interlocutoras desta pesquisa, não somente as lideranças citadas acima, é que, pelos olhos da guerra internacional às drogas, sua participação religiosa passa a ser vista como um envolvimento com tráfico internacional de drogas. Dessa maneira, dentre as mediações feitas por elas na acomodação de sua religião a um novo contexto, estão as negociações com a guerra às drogas e o Estado, como veremos adiante.

4. Questões legais e as mulheres

Um dos principais pontos de constrangimento presentes no mundo global com a qual o Santo Daime é impelido a negociar é a guerra internacional às guerras tornadas ilícitas (KARAM, 2013). Isso ocorre, uma vez que seu sacramento principal, a *ayahuasca*, contém substâncias psicoativas, como a N, N-Dimetiltriptaina (DMT) que desde a Convenção de Viena de 1971 foi classificada como substância de tipo A, sujeita a controle internacional. Em texto recente, Juan Scuro (2024) sugeriu que como um “terceiro movimento ou fluxo religioso” (p. 55) o Santo Daime possui entre suas características mais peculiares que o diferencia de outras religiões, a centralidade da *ayahuasca* como uma das mais significativas materialidades exportadas pela religião. Acontece que, por outro lado, dentre os elementos exportáveis que compõem o Santo Daime, sua natureza psicodélica ligada a *ayahuasca*, isto é, sua psicoatividade (ASSIS, LABATE, 2014) insere a religião em um campo cujas narrativas proibicionistas atribuem outros significados à bebida. Desse modo, se para os daimistas ela assume caráter sagrado, para as políticas de controle de substâncias, a *ayahuasca* é um risco.

No Brasil, a última resolução referente ao Santo Daime é a Resolução n. 1 do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), de 2010, publicada no dia 26 de janeiro no Diário da Oficial da União.²⁶ Desde então, já houve iniciativas legislativas como o Projeto de Decreto Legislativo (PDL) 2.491/10 e a Sugestão (SUG) 246/10 que visavam sustar os efeitos da Resolução 1/2010, ambas já retiradas de tramitação (COSTA, 2013). Mais recentemente, circulou na Câmara dos Deputados o Projeto de Lei n. 179/2020,²⁷ proposto pela deputada Jéssica Salles do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), visando regulamentar o uso da *ayahuasca* sem diálogo com grupos ayahuasqueiros e povos originários e, por esse motivo, foi duramente criticado por estes agentes, com exceção da União do Vegetal (UDV), que se

²⁶ Cf. Brasil (2010).

²⁷ Cf. Brasil (2020).

manteve em silêncio a respeito (Cf. CHACRUNA INSTITUTE, 2021).²⁸ Tal situação faz com que os princípios estabelecidos pela Resolução do CONAD continuem a funcionar, entre tantas coisas, como base para negociações legais internacionais envolvendo a *ayahuasca* (LABATE, FEENEY, 2011).

No plano internacional, o parecer final emitido pelo *International Narcotics Control Board* (INCB), no que diz respeito ao uso da *ayahuasca*, pontuou que a bebida passa do controle internacional ao controle nacional de cada país, de modo que caberia a cada governo a tomada de medidas a respeito de seu uso.²⁹ Apesar disso, poucos países avançaram em formular políticas relativas à liberdade dos grupos e rituais ayahuasqueiros, o que pôde ser visto até o momento apenas no caso da *Church of the Eagle and the Condor no Canadá* (ROCHESTER, 2017) e em alguns estados dos Estados Unidos, como é o caso do Oregon (HABER, 2011). Mesmo assim, alguns grupos do Santo Daime já se utilizaram e/ou têm se utilizado das leis referentes à liberdade religiosa para respaldar a legitimidade de suas práticas, como ocorreu na Holanda até o ano de 2019 (iceers.org). Apesar disso, assim como na própria Holanda, já houve apreensões na Alemanha (BALZER, 2005), Bélgica (MEEUS, 2019), França³⁰, Canadá³¹ (ROCHESTER, 2017), Itália (MENOZZI, 2011), Espanha³², Estados Unidos (HABER, 2011) e Portugal (VALAMIEL, 2021). Também é válido pontuar que embora países como a Espanha, Itália³³ e Holanda tenham conseguido alguma liberdade temporária do uso religioso da *ayahuasca*, atualmente a bebida tem retornado, nestes países, à lista de bebidas psicotrópicas proibidas, o que tem anunciado um encolhimento dos direitos relativos à *ayahuasca* no plano internacional.

Vale pontuar que internacionalmente, a primeira cerimônia tida como oficial de Santo Daime ocorreu no ano de 1989, em Caravaca, na Espanha (ASSIS, 2017). Antes disso, já teriam ocorrido cerimônias informais no país desde 1985 (López-Pavillard e De las Casas, 2011), bem

²⁸ O profeta foi retirado de tramitação em fevereiro de 2022.

²⁹ Cf. INCB [201-].

³⁰ A batalha pela liberdade do Santo Daime na França. Disponível em: <<https://chacruna-la.org/a-batalha-pela-liberdade-do-santo-daime-na-franca/>> Acesso em: 28 de fevereiro de 2023.

³¹ Como a nossa igreja do Santo Daime recebeu uma isenção para o uso da ayahuasca no Canada. Disponível em: <<https://chacruna-la.org/como-a-nossa-igreja-do-santo-daime-recebeu-uma-isencao-para-o-uso-da-ayahuasca-no-canada/>> Acesso em: 17 de abril de 2022.

³² Um apelo contra a demonização atual de grupos ayahuasqueiros na Espanha. Disponível em: <<https://chacruna-la.org/apelo-contrademonizacao-da-ayahuasca/>> Acesso em: 28 de fevereiro de 2023

³³ Ministero della Salute ha reso illegale l'uso di ayahuasca in Italia. Disponível em: <<https://www.lindipendente.online/2022/03/17/ministero-della-salute--ha-reso-illegale-luso-di-ayahuasca-in-italia/>> (Acessado em: 21/03/2022).

como em demais países do continente europeu. Já em 1981, o daime estava presente na Itália, via Tiziana, que ao voltar da Colônia Cinco Mil trouxe consigo pequenas quantidades da bebida que ela utilizou sozinha, uma vez que não conhecia ali outros membros da religião. Quase treze anos depois deste registro, que remonta uma das primeiras entradas do daime na Europa, no ano de 1994, ocorreu na Alemanha “uma das primeiras investidas oficiais contra membros do Santo Daime no exterior” (ASSIS, 2017, p. 171).

Pouco tempo depois, em 1999, Madrinha Geraldine e outros membros do Santo Daime foram presos na igreja “Céu de Santa Maria” em Amsterdam. Com eles, foram apreendidos 17,5 litros de daime (iceers.org). Sobre este evento, Liesbeth se lembra de que a apreensão ocorreu logo no início da cerimônia e que Madrinha Geraldine teria ficado presa na cadeia por três dias. O processo contra os daimistas na Holanda foi temporariamente concluído com a vitória da liberdade do Santo Daime no país via leis de liberdade religiosa. Mesmo assim, novas negociações com o Estado foram feitas novamente em 2009, 2014 e 2017, quando houve uma decisão da corte contra os interesses da igreja (Entrevista, Liesbeth, 2022). Apesar disso, foi dada continuidade às cerimônias até os dias de hoje.

Outro caso emblemático ocorreu na Itália no início dos anos 2000. Isto é, embora no ano de 2003 o Santo Daime tenha sido reconhecido pelo governo estadual da Perugia como uma “agency of an operating cult” (MENOZZI, 2011, p. 380) – o que lhe garantia alguma legitimidade -, no ano de 2004 ocorreram apreensões de 27 litros de daime no aeroporto da Perugia e, alguns meses depois, daimistas do país tiveram suas casas investigadas, tendo a bebida confiscada (MENOZZI, 2011). Em 2005, daimistas foram presos no país, incluindo Tiziana, sob a acusação de formação de quadrilha e tráfico internacional. Estes aproximadamente 21 daimistas italianos ficaram na prisão entre 7 a 10 dias e depois foram soltos na condição de prisão domiciliar que durou por alguns meses (MENOZZI, 2011). Em 2009, por fim, foi reconhecido pela corte de Perugia que a *ayahuasca* não estaria inclusa na lista de substâncias psicotrópicas proibidas. Atualmente, após março de 2022, o ministério da saúde italiano decretou como ilegal o uso de *ayahuasca* no país³⁴.

É de grande relevância observar também que os debates e pesquisas sobre a configuração do Santo Daime nos países citados acima voltaram-se com grande

³⁴ Il Ministero della Salute ha reso illegale l'uso di ayahuasca in Italia. Disponível em: <<https://www.lindipendente.online/2022/03/17/ministero-della-salute-ha-reso-illegale-luso-di-ayahuasca-in-italia/>> Acesso em 21/03/2022.

aprofundamento aos aspectos legais, institucionais e burocráticos das negociações entre a religião e a guerra às drogas em cada contexto. Todavia, eles não contemplaram aspectos relativos à gênero e às experiências de mulheres daimistas frente a estes obstáculos bem como suas negociações. Esta cegueira de gênero acaba por não levar em conta que a guerra internacional às drogas produz efeitos diferentes em corpos masculinos e femininos.

Em termos mais abrangentes, de acordo com boletim emitido em 2019 sobre desigualdade de gênero e psicodélicos pelo *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies* (MAPS)³⁵, a maior parte das políticas de droga são pensadas e articuladas por homens. Um pouco diferente disso, nos Estados Unidos, políticas ligadas ao uso medicinal de *cannabis* contaram com o protagonismo de mulheres, como da ativista americana dos direitos da *cannabis* medicinal Mary Jane Rathbun. Para a autora do boletim, Betty Aldworth (2019), isso não deixou de refletir o papel de cuidadoras reservado às mulheres dentro do patriarcado, o que se desdobra em funções desempenhadas majoritariamente por elas, como enfermeiras e terapeutas. Segundo Aldworth (2019), em consonância com apontamentos já feitos por muitas feministas, homens são socializados para se arriscarem, sendo encorajados a testarem os limites, ao passo que assumem responsabilidades limitadas por suas ações, já as mulheres, de maneira oposta, são socializadas e incentivadas a respeitarem os limites, sendo inclusive, suporte importante para que os homens explorem os limites, seja das leis (naturais e burocráticas), do corpo, da consciência e da vida. Diante disso, em se tratando do uso de substâncias psicodélicas, homens são mais propensos a utilizá-las, mesmo porquê, nas relações heteronormativas, mulheres tendem a ser as principais cuidadoras das crianças, o que adiciona, além de sua responsabilidade, o risco de perda da tutela dos filhos e de sua liberdade, tornando-as mais avessas ao risco do que os homens (ALDWORTH, 2019).

Dentre as mulheres entrevistadas para esta pesquisa, os aspectos legais envolvendo o uso da *ayahuasca* na religião apareceram em diversos momentos como parte importante de sua experiência. De fato, entre a maior parte das pessoas que vive o Santo Daime fora do Brasil, em função da guerra às drogas, sua prática religiosa assume caráter clandestino, o que produz sensações de medo e vulnerabilidade na vida pública e privada. Desse modo, a maior parte dos daimistas (homens e mulheres) que praticam sua religião em diáspora lidam com o risco de

³⁵ Organização educacional e não governamental sem fins lucrativos que promove pesquisas médicas, legais e de contextos culturais acerca do uso de psicodélicos. O MAPS foi fundado em 1986 por Rick Doblin e está sediado em San Francisco na Califórnia.

sanções como perda de liberdade via pena de prisão, perda do trabalho, da guarda dos filhos e de deportação (no caso dos imigrantes). Para as mulheres, esta experiência também assume contornos e efeitos específicos, o que poderia justificar, inclusive, a presença de uma minoria quantitativa de mulheres em relação aos homens nas igrejas fora do Brasil bem como o fato de que entre as mulheres entrevistadas para esta pesquisa que lideram as igrejas maiores e mais consolidadas, nenhuma possua filhos em idade infantil ou que sequer possua filhos de maneira geral.

Me chamou a atenção quando, em uma conversa com uma mulher co-dirigente de uma igreja daimista na Estônia, soube que em função das apreensões ocorridas na Bélgica em 2011, grande parte das mulheres que tinham filhos passaram a não frequentar mais as igrejas. Embora tenha tentado checar a informação com a dirigente de uma das igrejas localizada no país, não foi possível concluir o processo, uma vez que ela temia estar sendo monitorada pelo governo. De maneira um pouco semelhante a esta narrativa, durante minha pesquisa de mestrado sobre a religião em Portugal, uma mulher preferiu não conceder entrevistas pois estava sendo chantageada pelo ex marido durante a disputa pela guarda da filha. Ele ameaçava utilizar sua pertença ao Santo Daime como ponto negativo de sua conduta. Ademais, entre as entrevistadas que têm filhos, Jane (co-dirigente de uma igreja daimista nos Estados Unidos) e Rosa (membro do Céu da Austrália, na Austrália) relataram que o fato de serem mães praticantes de uma religião marginalizada foi e vem sendo um elemento sensível para sua pertença ao Santo Daime.

Em 1999 a detenção de um casal daimista americano nos EUA foi um evento traumático na experiência da família Goldman. Naquele ano, Jane e seu marido, Johnathan Goldman, foram detidos no estado do Oregon, onde vivem até os dias de hoje. Na época do ocorrido, seus filhos tinham entre 12 e 16 anos, e na narrativa de Jane, a polícia teria sido truculenta com estes adolescentes que tiveram armas apontadas em suas cabeças enquanto a polícia vasculhava a casa. Além disso, a polícia teria ido até a escola dos filhos de Jane e Johnathan alegando que se tratava de uma operação para os serviços de proteção a crianças do país como parte do processo para tirar a guarda dos filhos do casal.

Aquilo foi horrível para mim... Foi extremamente assustador. **Minhas crianças, quero dizer, minha filha ficou traumatizada quando eles vieram até a nossa casa e começaram a destruir o nosso quarto** e ela tentou ir até lá, mas eles a impediam. Foi muito feio... Assim, **eles pensaram, em algum lugar na mente deles que nós éramos viciados em drogas e que nós estávamos colocando as crianças em perigo.** Havia um intercambista da Polônia em nossa casa e ele disse “foi parecido quando a minha cidade foi atacada pela Rússia” [risos]. Eles prenderam os nossos passaportes

por muito tempo e nós éramos revistados por muitos anos quando a gente viajava e voltava dos lugares (Entrevista Jane, 2022 [tradução minha]).

Diferentemente de Jane, Rosa, uma imigrante brasileira na Austrália e integrante do “Céu da Austrália” não sofreu ameaças diretas, muito embora a situação de acinzentamento do Santo Daime no país lhe traga grandes desconfortos. Neste país, segundo Rosa, a primeira e única investida policial se deu por meio de uma visita inesperada durante uma cerimônia. Em sua narrativa, o policial teria sido acionado por uma denúncia anônima de que estavam oferecendo drogas para crianças no espaço. Durante a intervenção policial, Rosa contou que todos os daimistas se sentiram angustiados e permaneceram rezando no ambiente interno da igreja enquanto os dirigentes conversavam com o homem.

Meu medo maior é de ser presa, pra falar a verdade verdadeira mesmo... É de ter que ficar presa e não ver as minhas filhas, sabe? (...) Porque vira tráfico, vira tráfico internacional, entendeu? E... Se o negócio cai, são anos de cadeia! Então se eu tivesse que optar, escolher, não é fácil escolher, mas é obvio que eu escolheria me abster do Santo Daime por conta disso, se um dia, se Deus quiser, é claro, isso não vai acontecer, entendeu? E se Deus quiser, a gente vai poder praticar a nossa liberdade religiosa. (Entrevista, Rosa, 2023).

Sabe-se que independentemente da fragilidade legal do Santo Daime, a maternidade é uma função historicamente hiper-responsabilizada pelo cuidado dos filhos, o que afeta as mulheres de diversas formas no contexto de diáspora da religião daimista. Mesmo dentro da religião, essa responsabilidade foi reforçada por Mestre Irineu em seu “Decreto de Serviço”. Nesse sentido, diante da fragilidade legal do Santo Daime, tanto o direito à maternidade dessas mulheres se torna mais frágil, quanto a sobrecarga emocional de conviver com o perigo de perder a tutela dos filhos por tráfico internacional e/ou uso de substâncias ilícitas quando, em sua experiência, elas estão praticando uma atividade devocional. Estes fatores, pelo que foi levantado, contribuem para que mesmo dentro da religião, essas mulheres encontrem incentivo à sua resignação da atividade religiosa podendo interrompê-la, se furtando de maiores envolvimento com o Santo Daime em diáspora. Desse modo, no que toca aos cargos de liderança que exigem dedicação intensa e ininterrupta, nota-se que sua ocupação é feita por mulheres que não possuem filhos ou que possuem filhos já em idade adulta. Este tipo de configuração da vida privada acaba funcionando como um facilitador para a dedicação à igreja resguardando estas mulheres de mais uma ameaça, o que não quer dizer que elas não sejam afetadas por outras. Além de Jane, pelo menos mais três das mulheres entrevistadas para a pesquisa contaram suas experiências frente à ameaça de prisão e/ou com a prisão em si, em função de seu envolvimento com o Santo Daime fora do Brasil.

A primeira entrevista com Tiziana para esta pesquisa ocorreu poucos meses antes da última decisão do ministério da saúde italiano. Até aquele momento, quando conversamos sobre sua prisão em 2004, ela disse preferir não adentrar nos detalhes sobre todo o processo, mas falou sobre seu sentimento em relação ao ocorrido e sua interpretação a respeito. Segundo ela, o processo foi marcado por muito sofrimento pela em função da perda temporária de sua liberdade, no entanto, teria resultado em algo positivo:

Eu acho sempre que essa ocasião foi pra depois abrir. Tem que passar pelos sofrimentos. Não porque a gente gosta de sofrimento, mas é porque é quase científico. O grão que colhe do trigo morre.. o casulo faz a borboleta (...) também o Jesus sofreu bastante, todos nós... Repito, não porque a gente gosta do sofrimento, mas faz parte da vida porque é uma aprendizagem. Também é kármico. (Entrevista, Tiziana, 2021)

A narrativa de Tiziana traz um elemento muito importante para análise que ilustra a ambivalência das relações de poder e de agência das mulheres mesmo diante do espectro da fragilidade legal do Santo Daime. Se por um lado elas se tornam mais vulneráveis às represálias e, portanto, ao poder do Estado, por outro, existiriam aspectos positivos na participação efetiva nessas negociações que podem culminar em resultados desejados, do ponto de vista da legalização. Independentemente disso, este envolvimento agrega ao carisma destas mulheres dentro do campo daimista transnacional reafirmando-as como lideranças religiosas, como observei em Portugal (VALAMIEL, 2022). No contexto português, por exemplo, as negociações feitas pela Comunidade Daimista de Portugal, que representa a igreja daimista do país cuja liderança é feminina, fizeram com que, embora existam outras igrejas e grupos no país, essa liderança exercesse certo grau de controle sobre todo o campo daimista do país.

No caso de Madrinha Geraldine, por ela ter composto a frente da batalha pela liberdade do Santo Daime na Holanda, ela é comumente descrita como “uma grande guerreira destemida (...)” (Entrevista, Eni, 2023 [tradução minha]). Em entrevista para minha pesquisa de mestrado durante o ano de 2020, Luis Fernando Nobre (*in memoriam*), que naquele momento ocupava o cargo de tesoureiro da ICEFLU, também descreveu Madrinha Geraldine de forma parecida, como uma pessoa corajosa para bancar a expansão do Santo Daime a despeito das barreiras legais em torno do daime e os riscos à sua própria liberdade. Em outras entrevistas, foi lembrado que apesar das perseguições, Madrinha Geraldine esteve envolvida com a abertura de novas igrejas de Santo Daime fora do Brasil dirigidas por mulheres e também as apoiava com aconselhamentos sobre questões jurídicas (Entrevista, Joan, 2022).

Joan foi uma das mulheres a contar com apoio moral de Madrinha Geraldine e o suporte motivacional que o relato da trajetória da líder holandesa e seu sucesso na causa da liberdade do Santo Daime era capaz de trazer. Em 2010, enquanto a igreja dirigida por Joan se popularizava no Reino Unido, as cerimônias tiveram que ser interrompidas em função de investidas policiais contra Joan e um membro masculino da igreja. Segundo ela, sua prisão já estava praticamente decretada com pena de 7 anos por tráfico internacional de drogas, quando por uma falha técnica no decorrer do processo, a justiça não conseguiu concluí-lo.

Em entrevista, Joan disse que seu maior medo era ser presa e decepcionar sua mãe. Apesar disso, ela não deixou de ser daimista, optando então por se mudar para uma cidade menor e organizar cerimônias pequenas com menor número de pessoas. A partir deste relato, vê-se que a despeito da possibilidade de resultados positivos, bem como de acréscimo ao carisma de lideranças, algumas mulheres, líderes de igrejas daimistas ou não, também tem prezado por evitar conflitos e embates diretos com o Estado como forma de proteção de si e de seus grupos. Segundo Sakura, é o que ocorre no Japão. Em função da guerra internacional às drogas e da distância geográfica entre Brasil e Japão, ela tem que negociar com a instabilidade do abastecimento de daime dada dificuldade de importação da bebida, com os desafios de consolidar uma igreja com formato mais institucionalizado e da impossibilidade de cumprimento de todas as cerimônias do calendário daimista. Nesse caso, embates com o Estado poderiam tornar tudo ainda mais difícil tanto para a configuração do Santo Daime no país como em sua vida privada.

Nós não temos uma igreja. Você sabe, nós não temos uma igreja porque sabemos da situação do Santo Daime no Japão. Por causa do DMT, não dá pra saber se somos legais ou ilegais, mas se nós perguntarmos ao governo se somos legais, eles podem dizer “sinto muito, mas isso não é legal”, né? Mas se ninguém pergunta e ninguém fala nada, eles simplesmente não ficam sabendo (Entrevista, Sakura, 2022 [tradução minha])

Na experiência de Esther em Israel onde a maior parte dos adeptos do Santo Daime tem sua trajetória religiosa dentro do judaísmo, ela tem preferido manter-se em sigilo e sem tentativas de diálogo com o Estado.

(...) eu moro num país diferente... eu não posso falar do Santo Daime com qualquer um. Não é qualquer um que vai entender que é realmente um caminho espiritual que não tem fronteiras, né. Que mesmo assim, que seja uma doutrina assim, cristã, é muito mais além disso. O caminho da expansão da consciência, de é... De você pode ali dentro do Santo Daime portar seus guias que não necessariamente têm que ser da teologia cristã, né. Muito mais além disso! É... Mas são coisas que nem todo mundo pode entender ou quer saber... (...) **Então a gente vai aprendendo com o tempo, né.. Quem você pode falar da história, com quem você não pode falar da história.**

Não é fácil, porque você tem que ter uma... Enfim, você tem um segredo de alguma forma, né. Você tem um segredo que você não pode contar pra todo mundo mesmo. (Entrevista, Nancy, 2022)

Na experiência das mulheres citadas aqui é possível identificar a presença de elementos comuns que expressam respostas dadas por elas à guerra às drogas. Entre mães e não mães, existe a possibilidade de negociação direta com o Estado e a possibilidade de manutenção do grupo/igreja bem como de sua identidade religiosa às escondidas. Em se tratando deste último, manter a existência do Santo Daime em diáspora, bem como de sua identidade religiosa sem que o Estado tome conhecimento disso, funciona como uma opção plausível diante das condições impostas sobretudo pela guerra às drogas e tende ao resguardo da liberdade dessas mulheres. Ao mesmo tempo, de maneira interessante, seja por opção ou não – como é o caso das apreensões, batidas policiais e prisões –, é possível identificar que algumas mulheres tiveram seu diálogo com o Estado como algo que cresceu à trajetória e ao seu carisma dentro da religião. Isso contribuiu, entre outras coisas, por exemplo, para que Madrinha Geraldine se tornasse uma das pessoas destacadas no que toca à liberdade do Santo Daime, sendo respeitada e reconhecida pela irmandade global daimista.

Uma reflexão possível a ser verificada com o tempo é que se considerarmos que assim como a característica do cuidado possibilitou o protagonismo das mulheres na legalização da *cannabis* medicinal nos EUA - o que não necessariamente rompeu com padrões de gênero, mas pode ter sido uma reapropriação destes papéis e sua inserção numa agenda médica, legal e política -, a religião como um espaço feminizado e ocupado majoritariamente por mulheres no mundo moderno (WOODHEAD, 2001, 2008, 2013) pode apontar caminhos semelhantes no que toca à atuação das mulheres na regulamentação do uso do daime no contexto de transnacionalização do Santo Daime.

4. Mulheres daimistas em fluxo: entre puxadoras, tradutoras e receptoras nas viagens das comitivas

Até aqui, pude tratar de como as mulheres do Santo Daime têm atuado na transnacionalização da religião a partir do lugar de dirigentes de igrejas/grupos daimistas. O papel de dirigentes explicita uma das várias possibilidades de atuação feminina na transnacionalização dessa religião e seus impactos na reorganização do poder dentro dela. Interessa saber também, como as mulheres negociam e se relacionam com outros elementos que envolvem este processo, como aspectos simbólicos referentes à importância da música, da língua portuguesa e demais elementos que compõem o Santo Daime. Compreendendo então o

transnacionalismo como capaz de criar diferentes campos e dimensões sociais (FRIGERIO, 2016), tratarei neste tópico, da atuação das mulheres na criação de um campo daimista transnacional no qual circulam pessoas através das comitivas e outras materialidades além do daime, como por exemplo, saberes sobre o Santo Daime, sobre as cerimônias, hinos e outras linguagens como papéis de gênero.

De acordo com Frigerio (2024), não há modo definitivo de entender os estudos transnacionais. Entretanto haveria pelo menos duas grandes abordagens: 1) transnacionalismo como fluxo de pessoas e outras materialidades 2) como campo social formado por uma variedade de conexões. Como o autor bem observa, essas abordagens não são mutuamente excludentes, muito pelo contrário, podem se complementar. Semelhantemente à existência das religiões afro-brasileiras no Uruguai e na Argentina, o Santo Daime não conta primordialmente com o fenômeno da migração, de modo que as fronteiras são cruzadas, majoritariamente para visitas curtas, como ocorre com as “comitivas”, o que não deixa de dizer sobre a ocorrência de um fluxo de pessoas e ao mesmo tempo, sobre a criação de um campo daimista transnacional.

As comitivas são parte importante da difusão dos rituais daimistas, de sua musicalidade e, portanto, de um modo daimista, de se cantar em português. Segundo Assis (2017), na maioria das vezes, em se tratando dos fluxos do Brasil para outros países do mundo, as comitivas são compostas por representantes oficiais da ICEFLU. Elas costumam ser formadas por “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 no exterior” (p. 169). Vale pontuar que grupos de daimistas que viajam entre igrejas, se reunindo para visitas ao Mapiá, também podem ser compreendidos como “comitivas”, muito embora tenham um caráter menos oficial. Neste tópico, me concentrarei nas “comitivas” oficiais da ICEFLU e em seu fluxo do Brasil para demais países.

As comitivas da ICEFLU são integradas, em sua maioria, por homens brasileiros das comunidades do Norte pertencentes às famílias de prestígio da religião e mais alguns brasileiros, em sua maioria, homens das classes médias do Sudeste e Sul do Brasil, que por dominarem a língua estrangeira e outros códigos referentes a estadia em outros países, atuam auxiliando a interação entre as comitivas e os estrangeiros. Neste cenário, monta-se uma dinâmica de empreendimento religioso no qual, em sua maioria, homens nativos do Norte atuam como “estrelas” e homens brasileiros urbanos pertencentes às classes médias, como seus

empresários. No caso das mulheres, é possível notar uma divisão de papéis predominante entre as daimistas do Norte, das classes médias urbanas do Brasil e de outros países, atuando respectivamente como puxadoras, tradutoras culturais e receptoras.

Dentre as divisões dos papéis de gênero do Santo Daime que se apresentam na organização das comitivas, o papel de “puxar”³⁶ os hinos é predominantemente feminino, o que se trata de um espaço conquistado pelas mulheres por meio do estudo e de ensaios sistemáticos dos hinários (Entrevista, D. Regina, 2024). As mulheres daimistas do Norte, em sua maioria, quando têm a possibilidade de viajar, têm a função de puxar e cantar os hinários durante as cerimônias acompanhando seus maridos, pais e “Padrinhos”. Por serem as responsáveis não somente por puxar os hinos, mas também por sustentarem o canto durante as longas horas de duração das cerimônias, mulheres daimistas puxadoras pertencentes às comunidades sede do Santo Daime também tiveram a oportunidade de compor as comitivas, viajando assim, para outros países, ensinando aos grupos, como cantar os hinos. Esse é o caso de duas de minhas entrevistadas, Guaracyara (filha de Padrinho Alfredo e Madrinha Silvia,) e Neilly Cristina (filha de Odemir).

Diferentemente da maior parte das mulheres entrevistadas, Guaracyara e Neilly Cristina nasceram dentro de comunidades daimistas e se habituaram a frequentar as cerimônias desde muito jovens. Ambas disseram que “já tomavam daime na barriga da mãe” (Entrevista Neilly Cristina, 2024), (Entrevista, Guaracyara, 2024). Também aprenderam desde muito cedo a cantar os hinos, sendo preparadas para se tornarem puxadoras. Atualmente, ambas têm menos de 40 anos e possuem filhos, o que fez com que elas ficassem por um período, mais distantes das viagens com as comitivas. Apesar disso, já na adolescência, elas acompanhavam seus pais para diferentes países exercendo suas funções.

A trajetória de Guaracyara e Neilly Cristina também reflete que a possibilidade de as mulheres acompanharem as comitivas está condicionada a maternidade, uma vez que seus filhos, quando crianças, ficam aos seus cuidados enquanto os maridos dão continuidade à missão de expansão do Santo Daime viajando por meses e até anos por todo o mundo. Mesmo assim, por terem relações familiares com os homens que estrelam as comitivas, como por exemplo Padrinho Alfredo, Padrinho Valdete, Roberval e Odemir, o fato desses homens viajarem para países estrangeiros também acresce ao *status* social e econômico dessas mulheres e de suas famílias na comunidade.

³⁶ “Puxar” os hinos quer dizer iniciar seu cântico usando a voz e o maracá, na maioria das vezes. A puxadora, assim, dará o ritmo o tom e a letra do hino para que o coro possa então, acompanha-la.

Quando assistíamos algum filme que era gravado em outro País e sabíamos que nossos Pais, Tios, Avós já tinham passado por ali ou estavam ali era motivo de Orgulho. No começo, ainda quando criança lembro de algumas comitivas que compunha: Tio Alfredo, Tia Rute, Tio Bal, Sr. Caparelli, Neide, Raquel, algumas dessas viagens meu pai também participou.... Com o tempo foi-se se afinando um pouco mais, as comitivas foram se misturando e afinando-se e cada um formando sua própria comitiva. A primeira vez que fui pra Europa foi com 12 anos, na comitiva do meu pai Odemir, era uma comitiva em família, meus pais e mais dois irmãos. Ao mesmo tempo que era tudo novo, especial.... Chegava a ser cansativo porque éramos adolescentes e existia uma agenda puxada de trabalhos espirituais, uma responsabilidade grande em segurar até o fim. **Noites em claro, às vezes por conta dos trabalhos fortes não conseguimos nos alimentar bem, ou por não ter a comida que estávamos acostumados... O famoso arroz e feijão... A comidinha brasileira. Como não dominávamos outro idioma, as vezes era um pouco mais dificultoso, mas não chegava a ser um empecilho, tudo acontecia naturalmente.** Comentávamos entre nós que a maioria dos pontos e Igrejas que conhecemos na Europa/USA e até mesmo no Brasil tinham sempre uma semelhança parecida, tinham um acesso parecido... Sempre estavam distantes da Cidades. Além disso não tínhamos muito tempo pra conhecer as cidades, as culturas, fazer passeios. Mas de todas essas viagens, tiramos muito aprendizados, responsabilidades e muitas amizades. (Entrevista, Neilly Cristina, 2024, grifos meus)

Ao perguntar a Guaracyara e Neilly Cristina sobre as viagens, os relatos de ambas são bastante semelhantes, de modo que elas relatam a ambiguidade de sentimentos vividos. Isto é, como pode ser verificado no trecho da entrevista de Neilly Cristina acima, além do entusiasmo de conhecerem novos países e vez ou outra, até mesmo monumento históricos e lugares famosos, elas experimentavam grande cansaço e exaustão, uma vez que, participando de muitas cerimônias seguidas cantando por todo o tempo, na maioria das vezes, seu tempo de descanso era curto. Além disso, pude entender, a partir do relato de ambas, que sua interação com os estrangeiros nesses contextos era mínima, tanto pelo cansaço que exigia um período, ainda que breve, de recolhimento, mas sobretudo por não dominarem outras línguas além do português.

Por outro lado, apesar de não dominarem outras línguas, tamanha centralidade da música no Santo Daime, que estas mulheres, além de difundirem os hinos, acabam difundindo o idioma português (brasileiro) para demais país. Embora os hinos e hinários que constituem o cânone daimista já tenham contado com o esforço de sua tradução para que fossem cantados em outras línguas, é de preferência da maior parte dos daimistas estrangeiros, que eles sejam cantados em sua língua original (ASSIS, 2017). Segundo Assis (2017) “apesar de haver hinos recebidos em outras línguas no exterior, hinos recebidos diretamente em português compõem a base doutrinária do Santo Daime, fazendo com que esse idioma tenha valor especial na religião. Há um selo de autenticidade português (...)” (p. 205). Dessa maneira, a musicalidade daimista tem atuado como uma ferramenta de sacralização da língua portuguesa entre daimistas do mundo inteiro, ainda que boa parte dessas pessoas não fale o idioma (ASSIS, 2017). Além disso, acrescento que têm possibilitado a mobilidade mulheres das comunidades sede entre estados e

países. Ademais, estas mulheres vêm contribuindo diretamente para a configuração da lusosfera.

Em trabalho recente, Oosterbaan, Kamp e Bahia (2020) ao analisarem as características multidirecionais dos fluxos religiosos brasileiros sugeriram que a circulação de práticas religiosas e outras materialidades ligadas às religiões brasileiras desempenham um papel importante na construção do que chamaram de lusosfera. Isto é, a palavra foi inspirada pelo alcance do projeto colonial português que deixou sua marca nos países colonizados por meio do idioma, o que caracterizou países como Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Guiné Equatorial, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste como países lusófonos. Todavia, para Oosterbaan, Kamp e Bahia (2020), o conceito de lusosfera estaria para além da lusofonia, sinalizando a interseção entre diferentes interações culturais que passam pelo imaginário cultural acerca destes países, onde especialmente o Brasil é visto como um território autêntico, tropical, exótico, sensual, espiritual e que pode conectar os humanos com o transcendente e com experiências comunitárias.

Entre as mulheres entrevistadas para essa pesquisa, há estrangeiras que falam e compreendem português em diferentes níveis. A maior parte das entrevistas com as estrangeiras, entretanto, foi realizada em língua inglesa, com exceção de Tiziana e Esther que falam português fluentemente. Diferentemente da experiência delas, que já tinham algum domínio da língua portuguesa antes de conhecerem o Santo Daime, Liesbeth, Jane, Joan, Eni e Sakura desconheciam completamente as palavras que estavam sendo cantadas. Nenhuma delas tratou deste ponto como uma barreira ou uma dificuldade em sua experiência, muito pelo contrário, disseram que justamente por não compreenderem as palavras, tiveram a possibilidade de se conectarem com um aspecto universal contido no Santo Daime. A fala de Joan condensa e exprime bem essa compreensão:

Assim, meu português não é excelente, mas é ok, eu consigo me virar, consigo entender e ler em português, também compreendo os hinários, mas a maioria das pessoas que vem aqui, eles não entendem os hinos, mas sentem a vibração! Não é um pré-requisito que a pessoa entenda as palavras para que as coisas aconteçam. É possível ver pessoas que não entendem o que estão cantando e mesmo assim os efeitos dos hinos operam a nível vibracional. As palavras são apenas um tipo de manifestação material do hino e ele tem mais significados em vibração do que nós imaginamos. Isso mostra que pessoas podem ir aos trabalhos sem necessariamente terem o mesmo contexto cultural (Entrevista, Joan, 2022 [tradução minha]).

A maior parte das entrevistas realizadas com as mulheres daimistas não brasileiras com exceção de Nancy e Tiziana foram feitas em inglês. Mesmo assim, essas mulheres utilizaram palavras e expressões em português características de sua experiência religiosa com o Santo

Daime sem que elas fossem traduzidas, como “Virgem Maria”, “salão”, “Santo Cruzeiro”, “passagem”, “Pai Nosso”, “Ave Maria”, “despacho”, “fardas”, “humildade”, “batalhão”, “Madrinha”, “Padrinho”, “Mestre” entre outras. Outro elemento relevante é que todas elas disseram cantar os hinos em suas igrejas em português, optando por não os traduzir. Em seu contexto, a tradução em inglês dos hinos aparece apenas por escrito nos caderninhos de hinário caso alguém queira consultar o que as palavras cantadas significam. Já por parte das brasileiras, principalmente as “puxadoras” entrevistadas como Neilly Cristina e Guaracyara, ver pessoas não brasileiras cantando os hinos daimistas em português fora do Brasil era motivo de surpresa e de satisfação. Por terem sua interação com daimistas estrangeiros limitada pela língua, dentro das cerimônias, os hinos tem potencial, na narrativa destas mulheres, de mediação da interação, criando a sensação de conexão e familiaridade enquanto todos cantam em uníssono.

Além da língua, no que toca ao espaço transnacional tão marcado pelo fluxo das comitivas, outras mulheres desempenhavam papéis importantes no que toca a traduções não so do idioma, mas de códigos culturais. Em se tratando das mulheres daimistas urbanas das classes médias brasileiras, pude identificar pontualmente, suas participações na organização de algumas viagens realizadas pelas comitivas. Essas mulheres, como Susana Cabral, tiveram importante papel na organização das viagens iniciais dos Padrinhos e suas famílias, bem como dos encontros das igrejas realizados no Mapiá (Entrevista, Susana Cabral, 2022). Outro papel importante exercido por essas mulheres que pude identificar por meio das entrevistas, foi e vem sendo, até os dias de hoje, o de acompanhar Padrinhos, Madrinhas e suas famílias do Norte em consultas médicas nos grandes centros urbanos como São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, como é o caso de Elizabeth Mendes, que contou, em entrevista, sobre ter acompanhado pessoas como Madrinha Rita e especialmente, Padrinho Alfredo ao médico.

Eu vivi diretamente 18 anos dentro do Mapiá, "diretamente" que eu digo, assim, porque eu saia, né. Então acompanhava umas pessoas no médico, acompanhei muito a Madrinha Rita indo pra médico, é.. Depois, uma época eu acompanhei muito, ah! O Padrinho Valdete quando quebrou o braço e ficou lá no Paulo Roberto, acho que em 1995... Acompanhei muito o Padrinho Alfredo aqui em São Paulo em visita de médicos também, além de acompanhar muito o Padrinho Alfredo nas comitivas dele aqui, né. Eu acompanhava ele... Ia junto, levava pra cima e pra baixo... **E como eu era de lá, eles confiavam em mim, né. Confiam, né... Ainda confiam, né. Eles sabiam que eu era daqui e eles tinham uma proximidade porque somos bastante amigos** (Entrevista, Elizabeth Mendes, 2024 [grifos meus]).

Por ser ter se tornado *de lá*, do Mapiá, mas também ser de São Paulo, a identidade híbrida de Elizabeth Mendes auxiliava a interação destas pessoas que viviam no interior da floresta amazônica com determinados setores e pessoas de outras regiões e contextos do Brasil e do mundo estabelecendo pontes e traduções. Ela é formada em psicologia e fala pelo menos mais

duas línguas além do português, isto é, o inglês e o francês. Além disso, pôde aprimorar seus estudos destes idiomas ao viver em países como França e Inglaterra. Em entrevista, a atual tesoureira da instituição contou-me que após algumas consultas médicas, era pedido para que ela explicasse as orientações do médico para Rute (acompanhante do Padrinho), lhe passando assim as medicações já compradas, bem como o passo a passo de sua administração. A pedido de Padrinho Alfredo, Elizabeth também atuou como mediadora entre daimistas do Norte e daimistas estrangeiros. Por um tempo, foi ela a responsável por receber estrangeiros no Juruá. Para ele, ela conseguia fazer a mediação entre os daimistas do Norte e os “gringos”, uma vez que ela não só dominava línguas como o inglês e o francês, mas os códigos utilizados por essas pessoas enquanto classe.

Seguindo a multidirecionalidade dos fluxos transnacionais do Santo Daime, um ponto importante a ser mencionado é que no caso das comunidades daimistas estrangeiras que recebem as comitivas, ser uma dirigente que tem relações próximas com as origens da religião também contribui de forma efetiva para o carisma de novas lideranças. Isso não é diferente no caso das mulheres, como ocorreu com Geraldine. Ao entrevistar sua sucessora Liesbeth a respeito das razões que tornaram o “Céu de Santa Maria”, tão famoso no campo daimista transacional, a atual dirigente da casa citou as características pessoais e de Madrinha Geraldine e sua forma de liderar bem como a proximidade com as comitivas como as principais razões.

Eu acho que foi por causa da Madrinha Geraldine. Ela era muito aberta a todo mundo e também **desde o início da igreja ela convidava as pessoas do Mapiá e o tempo todo a gente tinha gente do Mapiá na nossa casa! Nós aprendemos a cantar do jeito certo...** Ela era sempre muito aberta a todo mundo, estava sempre dizendo sobre o poder das mulheres... Ela dizia que era um tipo de “soft power”, um poder com muito amor e eu acho que talvez era essa a atração [risos]. E nós somos até hoje uma igreja de referência. (Entrevista, Liesbeth, 2022 [tradução minha]).

Ao receberem em suas casas localizadas em outros países as comitivas vindas das comunidades de origem do Santo Daime que tem por objetivo “fortalecer a identidade daimista no exterior” (ASSIS, 2017, p.169), essas mulheres, por um lado, auxiliam na divulgação e consolidação do Santo Daime no mundo e, pelo outro, possibilitam que essas pessoas acessem centros globais e produtos do capitalismo global, como roupas, acessórios tecnológicos, instrumentos musicais de ponta, entre outros. Além disso, durante a estadia das comitivas, os grupos tendem a se organizar para sua recepção, recriando assim, parte de uma comunidade imaginada. Nestes períodos, algumas mulheres, dirigentes ou membros das igrejas, ainda que não tenham o hábito de desempenhar papéis semelhantes aos papéis femininos das comunidades

de origem do Santo Daime, performam estes papéis temporariamente. Sobre a experiência de recepção das comitivas na Holanda chama a atenção este relato:

Nós íamos primeiro à padaria e depois fazíamos o café da manhã e também tínhamos o costume de pôr a mesa, lavar a roupa, fazer todas as compras e receber todos os convidados. **Eu era especialista em passar a roupa nesse momento, mas eu tinha costume de odiar fazer isso!** Mas na casa da Geraldine sempre tinha uma pilha alta de roupas, roupas de cama, fardas, tipo, camisas... Tinha de tudo. Todos os visitantes do Brasil vinham para a casa da Geraldine e ela hospedava todas as estrelas do Brasil. Eu conheci todo mundo! **Eu estive lavando as roupas íntimas do Padrinho Alfredo e de todo o resto,** então eu sei até como as roupas íntimas deles são. [risos] as roupas íntimas das puxadoras são bem legais. (Entrevista, Eni, 2023 [tradução minha, grifos meus]).

O excerto da entrevista acima também convoca à reflexão sobre a complexidade dos agenciamentos e das relações de poder no contexto da transnacionalização do Santo Daime. As comitivas do Mapiá seriam as grandes detentoras do capital religioso daimistas no contexto da transnacionalização. Ainda que elas venham de lugares com baixo capital financeiro, e, como veremos adiante, passam a se sustentar e levar produtos e renda para suas famílias a partir destas viagens que são pagas pelos grupos da diáspora, sua presença nestes grupos também tende a se somar ao carisma dessas igrejas e lideranças femininas. Frente às comitivas, essas mulheres tendem a performar papéis de gênero mais comuns às comunidades de origem do Santo Daime, o que viabiliza uma relação harmônica com as comitivas que, “se sentindo em casa” tendem a retornar aquele local e/ou permanecer por meses, como ocorreu na casa de Madrinha Geraldine.

Curiosamente, é possível perceber que alguns limites relativos ao cuidado com estes daimistas em fluxo também são alargados. Isto é, se por um tempo, no Céu do Mapiá, um grupo de lavadeiras organizado por D. Regina se dispunha a lavar as roupas dos homens solteiros, com exceção de peças como cuecas, lenços e meias (Entrevista, D. Regina, 2024), no contexto de recepção das comitivas em grupos e igrejas daimistas em diáspora, as mulheres responsáveis pelo cuidado das roupas não só lavavam todas as peças, como também se encarregavam de passá-las. Contudo, diferentemente das lavadeiras do Mapiá, para as estrangeiras receptoras das comitivas essa não é uma forma de divisão de tarefas ligada a subsistência da comunidade, mas uma experiência vivida por um breve período de tempo.

Mais que isso, vê-se que as “mulheres receptoras” têm atuado diretamente na economia das comunidades daimistas locais como a Vila Céu do Mapiá e Juruá promovendo arrecadações, projetos sociais e empreendimentos religiosos. Isso ilustra que a atuação das mulheres na transnacionalização do Santo Daime, especialmente das mulheres não brasileiras não se dá apenas em direção a outros países, mas também retorna para as comunidades locais, o que tende

a crescer em seu carisma, de modo que algumas delas, como é o caso de Madrinha Geraldine, Liesbeth e Tiziana se tornaram importantes “Madrinhas” até mesmo no Mapiá e no Juruá.

Outro aspecto importante a ser discutido é que dentro das lógicas próprias presentes no campo daimista, até aqui, refleti sobre como as mulheres apresentaram atuação considerável nas batalhas por legalização do daime e no desempenho do papel de dirigentes. Apesar disso, vale ponderar que questões ligadas ao controle da bebida ainda são sensíveis e muito ligadas a divisão dos papéis e da hierarquia de gênero dentro da religião. Desse modo, mesmo sendo possível identificar que graus de aproximação com o controle da bebida ainda estão condicionados a estes papéis, algumas barreiras têm sido rompidas pela atuação das mulheres na transnacionalização, o que tem implicado em diferentes arranjos e negociações.

5. Controle do daime

Por ter papel central na religião daimista, o daime se configura como seu maior símbolo de poder. É ele o “ser divino”, o “mestre encarnado”, um agente que tem o poder de ensinar, de abrir as portas da consciência e da cura espiritual. Do ponto de vista bioquímico, é o daime que contém as substâncias que induzem ao transe, sendo o principal elemento catalizador da experiência religiosa proporcionada pela religião. Como mencionado anteriormente, a bebida também é uma síntese simbólica da união entre plantas que representam as polaridades masculino (cipó “jagube”) e feminino (folha “rainha”). Apesar disso, seu controle é predominantemente dos homens. Entre as funções distribuídas por gênero na religião, tanto o armazenamento do daime quanto o “serviço do daime” é oficialmente restrito aos homens. Melhor dizendo, este padrão pode ser visto no Céu do Mapiá e na grande maioria das igrejas do Brasil. Apesar disso, mesmo nestes contextos, é possível observar exceções, como por exemplo cerimônias como “trabalho de mulheres” que tiveram início em 1987 e se expandiram para todo mundo, abrindo também a possibilidade de as mulheres poderem realizar parte do “serviço do daime”. Nestas cerimônias, por terem como participantes apenas as mulheres, uma mulher costuma assumir a função de “despachante”³⁷ do daime, muito embora é comum que o daime servido tenha sido escolhido e/ou selecionado por homens.

Um fenômeno recente, fruto da transnacionalização do Santo Daime, são as etapas acrescentadas ao “serviço do daime”, ou seja, além de funções como armazenamento, seleção, distribuição nas cerimônias, higienização dos utensílios (copos, jarras), há a importação do

³⁷ Quem serve a bebida durante as cerimônias.

daime que na maioria das vezes envolve negociações com o Brasil e novas etapas de seu cozimento. Por questões climáticas, de vegetação de cada território e da guerra internacional às drogas, grupos daimistas que não possuem autonomia em sua produção da bebida fora do Brasil, precisam de grande esforço para garantir seu abastecimento de daime. Para isso, existem algumas alternativas, como por exemplo, viagens ao Brasil para participação em feitos. Ao participar dos feitos, estes daimistas (homens e mulheres) levam parte da bebida produzida consigo ao retornarem para seu país de origem. Outra opção encontrada para importação do daime é sua recepção via aeroporto ou em domicílio. Na maioria dos casos, em função da guerra às drogas, todas as opções de importação implicam em grande risco de prisão por tráfico internacional.

Dentre as entrevistadas para esta pesquisa, pelo menos 8 tem experiência com as dinâmicas de importação do daime, o que, por um lado representa o risco de serem presas, mas por outro, as aproxima um pouco mais do controle da bebida, especialmente no caso das dirigentes. Em se tratando de mulheres não dirigentes que compõem a membresia dos grupos em diáspora, receber o daime em domicílio pode expressar, em caso de serem escolhidas para esta função, níveis de confiança e, portanto, de alto *status* na hierarquia do grupo/igreja. Como efeito, assumir este risco também simboliza no campo, um exemplo de devoção, de fé na proteção espiritual da religião e firmeza durante este processo.

Independentemente da forma escolhida para importação do daime, algumas adaptações pragmáticas tem sido feitas para facilitar o trânsito da bebida e evitar problemas alfandegários, como é o caso da emergência de um daime hiper concentrado, o “daime gel” que é a redução do “daime” tradicional de Mestre Irineu “cozido até o ponto de deixar de ser líquido e se tornar uma pasta” (ASSIS, 2017, p. 285). Ao chegar em seu novo destino, este “daime” é diluído de modo que 1kg de “daime gel” produziria, em média, 4 litros de “daime” (Entrevista, Tiziana, 2024). Esta etapa de diluição da bebida assume caráter sagrado, sendo embalada por orações e cântico de hinos, o que também conta muitas vezes, com o protagonismo de mulheres.

Nas entrevistas, especialmente com as dirigentes de igrejas, identifiquei que muitas destas novas etapas do “serviço do daime” no contexto de transnacionalização são realizadas por mulheres. Elas, além de viajarem ao Brasil para buscar a bebida (acompanhadas ou não de mais mulheres e homens de seus grupos/igrejas), também têm atuado nas negociações com igrejas do Brasil para que essa importação ocorra. Algumas oferecerem ou já ofereceram seus endereços, muitas vezes se disponibilizando também para irem aos aeroportos receber o produto

importado. Ademais, algumas igrejas/grupos dirigidas por mulheres funcionam ou já funcionaram como ponto de distribuição da bebida para igrejas/grupos localizadas em países ainda mais distantes do Brasil.

Com o surgimento destas novas etapas, vê-se que mulheres tem ganhado mais espaço no “serviço do Daime”. Identifiquei mulheres que além de passarem pela etapa da importação e diluição da bebida, escolhem e servem o daime durante todas as cerimônias do calendário, indicando seu controle de *praticamente* todo o processo. Digo *praticamente*, porque existiriam pelo menos 6 etapas que implicam o “serviço do Daime” a nível transnacional que podem ser resumidas em: 1ª) participação no feitio; 2ª) armazenamento/importação; 3ª) diluição; 4ª) escolha/seleção do daime e das quantidades a serem servidas; 5ª) despacho da bebida; 6ª) higienização dos utensílios (copos, jarras e etc). Destas etapas, ainda que as mulheres participem do feitio por meio do cuidado com as folhas e da cozinha, preparando alimentos para todos os envolvidos neste processo, este rito conta com um papel preponderante dos homens. Isso implica em negociações cujas assimetrias de poder que envolvem gênero e outros marcadores são escancaradas.

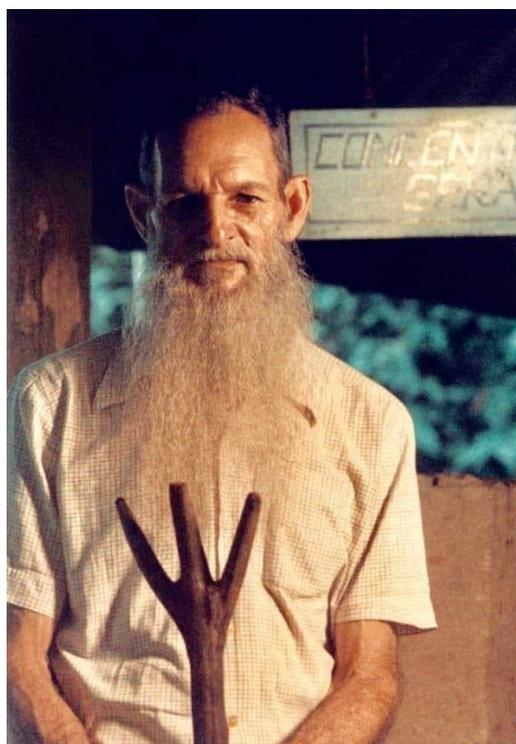


Figura 4: Padrinho Sebastião com gambito em feitio. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1863269960439211&id=155995554500002&set=a.382257125207176>>. Acesso em: 31/01/2025.

Na divisão das tarefas do feitio, é destacado o papel de “feitor”, que designa a função específica de alguns homens de acompanhar e coordenar toda a cocção da bebida após a junção

das folhas e do cipó na panela durante os feitiços e lhes garante um lugar de grande prestígio. Para mexer as panelas na fornalha, em função de seu tamanho e de sua disposição no espaço (geralmente as panelas ficam na altura do chão) é utilizado um gambito, que acabou se tornando praticamente um símbolo fálico do papel tradicionalmente masculino de “feitor”. No horizonte da globalização do Santo Daime, entretanto, novos arranjos têm sido desenhados.

Nos EUA, já no tópico anterior desta tese foi possível identificar como as questões em torno do controle do daime foram e são preponderantes nas estratégias e negociações por autonomia feitas por Luzia. Ela, além de importar a bebida do Mapiá, muitas vezes participando dos feitiços, é também quem se encarrega de armazenar, diluir, escolher e servir o daime durante as cerimônias. Por essa razão, para os daimistas de sua igreja, ela é vista, para além de dirigente, como uma “feitora”. Soma-se a este título um momento na trajetória de Luzia em que durante um feitiço no Hawaii, Padrinho Alfredo lhe concedera o gambito para que mexesse nas panelas.

Eles [daimistas do Hawaii] estavam tentando me tirar da casa de feitiço quando o Tadeu, você sabe quem é ele? Ele estava nessa viagem e ele tinha me convidado para ir até a casa de feitiço e Padrinho Alfredo também tinha me convidado, então, depois, Padrinho Alfredo me deu o gambito e falou “mexe o Daime”. Então eu fiquei lá mexendo o “Daime” e os pobres havaianos tendo um piripaque [risos] [Entrevista, Luzia Krull, 2024 [tradução minha]].

O relato de Luzia também levantou pontos interessantes sobre as negociações relativas aos papéis de gênero no contexto da transnacionalização e as relações de poder envolvidas. É curioso que, embora isso não tenha acontecido no Mapiá onde Padrinho Alfredo e sua família residem, ele, como principal liderança da ICEFLU, tenha entregado o gambito à Luzia para que mexesse o daime em uma casa de feitiço no Hawaii. Também chama a atenção que neste cenário, os daimistas norte-americanos, mantendo as mulheres longe até mesmo da casa de feitiço, pareciam se agarrar a uma postura mais ortodoxa do que a do próprio representante da tradição que ali estava.

Outra camada deste episódio seria a demonstração simbólica de uma aliança. Isto é, dentro do campo daimista estadunidense, a igreja de Luzia é uma das poucas filiadas à ICEFLU, sendo também um contraponto, sobretudo nas dinâmicas econômicas, socioculturais e políticas que envolvem a produção e a distribuição da bebida no território. Tendo em vista que uma das principais fontes de renda destas comunidades sede do Santo Daime localizadas no Brasil é a produção e exportação do daime, muitas igrejas e grupos ligadas ao CEFLURGEM, por possuírem uma produção independente da bebida, estabelecem uma dinâmica limitada de reciprocidade com estas comunidades. Nesse sentido, o episódio narrado por Luzia diz também de uma negociação na qual Padrinho Alfredo acrescentou ao seu carisma e empoderamento no

campo daimista norte-americano e ela passou a representar uma resistência da ICEFLU neste cenário.

Vale ponderar que, no que toca as mulheres pertencentes ao Céu do Mapiá por exemplo, estas estiveram por um tempo, de forma inversa às estrangeiras, perdendo espaço no feitio. Isso ocorreu uma vez que com a transnacionalização da religião, a comunidade precisou estabelecer um modelo de produção da bebida para abastecimento de alguns grupos dentro e fora do Brasil. Com isso, foi criada a rede “Daime Eterno”, substituída posteriormente pelo “Feitio Escola” e que até 2017 produzia em torno de 8 mil litros de daime ao ano (ASSIS, 2017). Houve então, a princípio, uma tentativa de manutenção do modelo ritualístico do feitio a nível comercial (homens responsáveis pelo cipó e pela cocção das plantas na panela, mulheres responsáveis pela coleta e limpeza das folhas), o que escancarou desigualdades de gênero, uma vez que homens eram pagos em dinheiro por seu serviço e as mulheres não. Com isso, segundo a narrativa de Luzia Krull que estava no Mapiá na época, as mulheres teriam paralisado suas funções nestes feitos em tom de protesto, muito embora o efeito alcançado tenha sido a ocupação dos no papéis previamente desempenhados pelas mulheres por parte dos homens, resultando na perda de espaço feminino neste processo. Outro aspecto importante é que a ritualística da limpeza das folhas que ocorria tradicionalmente de uma a uma, no feitio comercial, acabou substituída pela lavagem em montantes em um tanque com água pelos homens. Como uma alternativa, a comunidade tem separado seus feitos ligados à bebida consumida na igreja local, dos feitos em larga escala para exportação. Com isso, as mulheres tem retomado aos feitos comunitários onde todo empenho de homens e mulheres é devocional.

Nos fluxos globais, as negociações feitas pelas mulheres fora do Brasil em torno da bebida são tecidas, sobretudo com homens brasileiros. Percebe-se, entretanto que ainda que esta negociação seja contornada por um profundo laço de confiança proporcionado pelo reconhecimento de ambos como parte de uma “irmandade”, os homens, por protagonizarem o feitio, serem responsáveis pelo o armazenamento da bebida e sua distribuição, acabam se estabelecendo neste cenário como os proprietários de um produto escasso e de altíssimo valor no mercado. Nestas negociações, o imaginário sobre essas mulheres como “ricas” por serem detentoras de moedas como euro e dólar e ingênuas por serem mulheres urbanas e estrangeiras, podem fazer com elas estejam sujeitas, por exemplo, a pagar por aumentos de preço estratégicos.

Vale ponderar que toda divisão de papéis entre homens e mulheres daimistas, no contexto da religião, é vista a partir de uma lógica de complementariedade entre os sexos (CHAVES, BENEDITO, 2018). Nesse caso, para algumas mulheres, mesmo que a realização do “serviço do daime” na maior parte dos contextos seja feita exclusivamente por homens, isso não é visto de maneira negativa, mas apenas como uma tarefa desempenhada por eles da mesma forma que elas teriam tarefas femininas para se ocupar. Inclusive, para muitas pessoas, essas funções assumem caráter sagrado e de ligação às raízes da religião, o que tornaria executá-las, um ato de respeito, alinhamento à tradição e legitimidade do grupo por seguir à risca as regras. Deste modo, algumas mulheres, mesmo sendo lideranças de igrejas, deixam esta função aos homens como é o caso de Tiziana e de Elizabeth como pude observar em Portugal durante o mestrado. Curiosamente, ainda que estas mulheres participem ativamente das negociações, da importação, da diluição, do armazenamento e da escolha do daime, bem como da escolha das quantidades a serem servidas e do homem que irá fazer este serviço - o que indica alto grau de controle sobre o processo -, a parte visível é deixada aos homens como parte de uma performance de alinhamento a uma ideia de tradição.

No Brasil, embora Noêmia já tenha servido o daime em cerimônias da sua igreja e tenha sido criticada por muitas pessoas por fazê-lo, atualmente ela escolhe os homens para este tipo de função, ainda que pontualmente ela o faça. Disse-me em entrevista que esta mudança se deu em função de sua sobrecarga de atividades, uma vez que ela cuida de tudo relativo à igreja. Quando perguntei sobre a possibilidade de escolher uma mulher para dar continuidade ao despacho da bebida, Noêmia disse sobre a dificuldade de escolher uma mulher em função da possibilidade de conflitos entre elas por ciúmes. Semelhantemente às interpelações sofridas por Noêmia, uma mulher portuguesa que foi responsável por servir o daime em uma igreja daimista que existiu em seu país no início dos anos 2000 também foi criticada por homens por desempenhar este papel. Segundo ela, ao ser interpelada durante uma cerimônia por um homem que alegava que aquela era uma função masculina, ela não só desistiu de desempenhar este papel como também de continuar liderando a igreja, tendo assim, encerrado o grupo (VALAMIEL, 2020).

As escolhas feitas pelas mulheres acima não se tratam, entretanto, de um padrão presente em todas as igrejas da transnacionalização dirigidas por mulheres. De acordo com Liesbeth, Madrinha Geraldine sempre foi responsável pela maior parte do “serviço do daime”, de modo que a serventia da bebida era feita por ela para as mulheres e por um homem escolhido por ela, para os homens. Esta prática continuou sendo exercida por Liesbeth após sua morte.

Assim como elas, Eni também é responsável pelas funções ligadas ao controle do daime em sua igreja, mas ela se encarrega de servir a bebida tanto para as mulheres, quanto para os homens.

Na verdade, Madrinha Geraldine sempre servia o Daime para as mulheres e um homem para os homens. Eu também faço isso... Em trabalhos oficiais, eu normalmente despacho “Daime” para as mulheres. (...) Nunca vi ninguém reclamando disso, é natural (Entrevista, Liesbeth, 2024[tradução minha])

Pelo fato de eu ser a Madrinha da igreja, eu também sirvo o “Daime” e eu cuido se temos “Daime” suficiente na casa, então se há homens que nunca experienciaram o feito eu posso servir... E nós não temos muitas pessoas que já participaram de um feito, então na maioria das vezes sou eu mesma (...). Eu nunca vi ninguém reclamando disso (...). (Entrevista, Eni, 2024 [tradução minha])

Já no Reino Unido também me chamou a atenção não somente o fato de Joan servir o daime, mas sua motivação. Segundo ela, pela delicadeza da situação do Santo Daime no país e pela ocorrência do que identificou como “problemas sérios de saúde mental no Reino Unido” (Entrevista, Joan, 2021, [tradução minha]), ela faz questão de servir a bebida.

Então eu me tornei ainda mais cuidadosa com relação ao sacramento, sobre cuidar das pessoas, sobre admitir novas pessoas e não desperdiçar o sacramento. Então **de jeito nenhum que eu daria o Santo Daime pra algum homem servir grandes doses porque ele é um homem**. Eu simplesmente não deixaria isso (Entrevista, Joan, 2021 [tradução minha, grifos meus]).

A fala de Joan faz eco a uma dimensão muito importante dos conflitos de gênero e poder relacionados ao controle da bebida. Nos últimos anos, com as crescentes denúncias acerca de abusos de poder no campo ayahuasqueiro como assédio, questões ligadas ao “serviço do daime” também entraram em pauta. Tem sido crescente o número de denúncias acerca de abusos envolvendo altas dosagens da bebida servidas às mulheres como forma de punição e “doutrinação”. Por esse motivo, o debate sobre a possibilidade de autonomia das pessoas de escolherem as quantidades de daime a serem tomadas têm se tornado cada vez mais fortes não só nos grupos e igrejas da expansão, como também dentro do Mapiá, como relatou Luzia Krull:

E no Mapiá a gente estava tendo problemas com uma das pessoas, que era um dos homens que estava servindo Daime para as mulheres e estava realmente estava dando muita quantidade. **Aí nós preenchemos um abaixo assinado contra ele (...). Nós queríamos que ele fosse removido...** Quando foi isso? Eu não sei ao certo, mas acho que há 10 anos atrás. Nós conversamos com a Silvia e a Regina sobre isso e **elas todas concordaram que as mulheres deveriam poder servir o Daime também, mulheres poderiam servir o Daime para mulheres, mas isso nunca mudou. Mas o que mudou foi que as pessoas passaram a poder pedir a quantidade que eles queriam**. Porque antigamente você tinha que beber o que era servido. **Mas agora isso mudou**. Assim, para as mulheres... Eu não sei o que acontece lá do lado dos homens, **mas as mulheres podiam dizer o quanto elas querem** e na minha igreja eu sempre pergunto as pessoas se eles querem mais ou menos, mesmo com a maioria sempre dizendo “você escolhe” [risos] (Entrevista, Luzia Krull, 2024 [tradução minha, grifos meus]).

Ainda que a partir da amostra analisada nesta pesquisa mulheres não-brasileiras tendam a ter maior controle do daime, especialmente no contexto das cerimônias, é possível identificar que parte da quebra de algumas destas barreiras também tem chegado até o Mapiá. Seja como um ganho de espaço e autonomia das mulheres que ainda assim, segue condicionado a alguns obstáculos de gênero presentes na estrutura da religião, ou como uma alternativa mais segura, fato é que a aproximação das mulheres do controle do daime é um efeito da expansão da religião e que tem se tornado cada vez mais crescente.

Do ponto de vista sociológico, de maneira semelhante ao que vem sendo discutido aqui acerca de um processo de feminização da religião levado a efeito da transnacionalização religiosa, Rita Gross (2005) observou mudanças significativas na hierarquia do poder no contexto da transnacionalização do budismo. Neste processo, segundo ela, a ocupação de cargos tradicionalmente destinados aos homens, como o de professor de *dharma* vem sendo cada vez mais ocupado pelas mulheres. Isso foi interpretado pela autora enquanto uma resposta da religião às ondas do feminismo e à intolerância crescente de seu público ocidental a homens em posições que implicam alta concentração de poder em função da publicização de denúncias de abuso.

Ainda que o budismo esteja isento de negociações com a guerra às drogas, por exemplo, o protagonismo feminino no processo de transnacionalização dessa religião escancara outro elemento importante na caracterização feminizada da religião. Do ponto de vista deste público religioso que muito se assemelha ao público daimista, sobretudo em termos raciais e de classe, a intolerância ao exercício autoritário do poder e sua associação a figuras masculinas tem se tonado cada vez mais crescente. No contexto global, este tipo de intolerância atingiu ponto culminante em 2017 com o impacto global da *hashtag* #MeToo. A partir desse movimento, o acesso irrestrito aos corpos, em especial, femininos, que se caracteriza como uma das maiores expressões do poder masculino, sofreram uma torção. Isto é, situações de violência, abuso de poder, e assédio quando denunciadas e divulgadas, tem assumido potencial de desgraçar vidas e carreiras consolidadas de homens, bem como de fragilizar movimentos religiosos por inteiro. Com isso, para além de negociações com a guerra às drogas a ICEFLU se viu impelida a negociar de maneira mais direta com os movimentos de mulheres, oferecendo como resposta, a incorporação de um público feminino na instituição, o que não está, tampouco, livre de contradições.

6. Movimentos de mulheres contra abusos e violências no meio ayahuasqueiro e daimista: as respostas da ICEFLU

Ao final do ano de 2017 o mundo testemunhou a emergência de um movimento em massa contra o abuso sexual iniciado nos Estados Unidos e que se apresentou sob a *hashtag* #MeToo. Para Catharine A. MacKinnon (2021), este movimento teve como resultado, uma transformação do que era uma exacerbação do privilégio masculino (acesso irrestrito aos corpos femininos) em uma potencial desgraça para alguns homens, incluindo os brancos pertencentes às classes altas e com longas carreiras de sucesso. O movimento remonta décadas de trabalho contra abuso sexual de grupos e indivíduos, sobretudo das mulheres negras norte-americanas, mas que atingiu seu ponto culminante nas redes sociais com a postagem da atriz hollywoodiana Alyssa Milano no até então *Twitter*. Na postagem, a atriz expressou sua indignação com relação aos inúmeros casos de assédio e abuso sexual cometidos pelo diretor Harvey Weinstein divulgados pelo *The New York Times* e incentivou que mulheres vítimas desse tipo de violência fizessem postagens com a *hashtag* #MeToo em suas redes.

Em menos de 24h, a *hashtag* havia atingido a marca de mais de meio milhão de postagens de mulheres que se somavam ao movimento e também traziam seus relatos pessoais (CHANDRA, ERLINGSDOTTIR, 2021) assim, em poucos dias, o #MeToo assumiu proporções globais, tendo sido traduzido em diferentes línguas de diversos países (MACKINNON, 2021). No Brasil, por exemplo, a *hashtag* foi traduzida como #MeuAbusadorSecreto e cumpria objetivo semelhante de expor, aglutinar e vetorizar relatos de assédio experienciados por mulheres em diferentes ambientes como familiar, escolar/acadêmico, trabalho, religioso, entre outros.

No campo das religiões e espiritualidades globais, para além dos escândalos envolvendo sacerdotes católicos que antecederam o #MeToo, o movimento também preparou terreno para que denúncias envolvendo lideranças espiritualistas brasileiras de impacto internacional como João de Deus e Prem Baba se tornassem públicas. Vale pontuar que este último, com grande capilarização na irmandade daimista, tendo sido, ele mesmo, iniciado na religião. Estas denúncias e sua publicização a partir de jornais de grande circulação, seguidas do amparo legal das vítimas e das sanções sofridas por estes líderes como processos jurídicos e perda considerável de adeptos, contribuíram, em especial, para que mulheres ayahuasqueiras pudessem não somente denunciar e dar seu testemunho acerca de violências sofridas em contexto de cerimônias com *ayahuasca*/daime como também para que pelo menos algumas delas conseguissem ser ouvidas.

Um episódio importante foi o pedido feito pelo Ministério Público de abertura de um inquérito instaurado no 14º DP de São Paulo em 2017 – até então sob sigilo - que conta com o depoimento de três mulheres que acusam o cientista da religião e líder daimista da igreja de Umbandaime, Reino do Sol, Antônio Alves Marques Junior, mais conhecido como Gê Marques, de assédio e abuso sexual. A *BBC News*³⁸ também se encarregou de publicizar o assunto a partir do relato de mais 15 mulheres vítimas do líder, o que teve repercussão internacional. Outros casos envolvendo mais lideranças masculinas ayahuasqueiras e daimistas também vieram à tona neste período, muito embora não tenham sido comprovados ou mesmo denunciados às autoridades competentes. Isso, junto a estratégias de arquivamento de processos, conteve sua repercussão para além dos limites do campo ayahuasqueiro e daimista.

Em se tratando do campo ayahuasqueiro, neste mesmo período, no ano de 2019, foi publicado pelo *Chacrana Institute for Psychedelic and Plant Medicine* o “Guia da Comunidade Ayahuasqueira para Conscientização sobre Abuso Sexual”³⁹ com vistas à “conscientização e prevenção de abuso sexual no circuito de consumo da *ayahuasca*” (LABATE, 2020). De acordo com a diretora do Instituto, a antropóloga Beatriz Labate (2020) em entrevista ao Uol Notícias, o guia foi traduzido para 11 idiomas e contou com distribuição gratuita em conferências, em agências de turismo, para representantes do governo, consulados, restaurantes e retiros, especialmente na cidade de Iquitos, conhecida como uma meca do turismo xamânico no Peru. Na entrevista, a antropóloga disse ter ficado surpresa com o número de acessos ao guia na internet. Além dele, o Instituto também criou um manual de recursos legais com informações sobre leis referentes a abuso sexual em diferentes países, além do lançamento de uma série de artigos intitulada “*Sex, Power and Psychedelics*” que visam a discussão sobre como estes elementos se manifestam nas pesquisas e comunidades psicodélicas. Vale pontuar que com a divulgação desta mesma entrevista em grupos daimistas na internet, a pesquisadora também foi alvo de ataques de pessoas que temiam que a discussão sobre violência sexual e de gênero tornassem o Santo Daime ainda mais frágil na cena pública.

Apesar das tentativas de contenção dos conflitos, alguns anos mais tarde, entre os anos de 2019 e 2020, no contexto daimista brasileiro, algumas ativistas também iniciaram movimentos independentes de denúncias públicas nas redes sociais contra abusos sexuais e morais sofridos

³⁸ Exclusivo: polícia investiga líder espiritual acusado de abusos sexuais em rituais com ayahuasca e drogas. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46627197>>. Acesso em: 14/04/2025.

³⁹ Guia da Comunidade Ayahuasqueira para Conscientização sobre Abuso Sexual Instituto Chacrana. Disponível em: <<https://chacrana.net/wp-content/uploads/2019/06/Chacrana-Sexual-Awareness-Guidelines-Portuguese.pdf>>. Acesso em: 01/04/2024.

por mulheres e pessoas LGBTQIAPN+ em igrejas de Santo Daime e outros centros ayahuasqueiros. Nestes grupos articulados sobretudo no *Facebook* e *Whatsapp*, as discussões também traziam à tona a memória de casos anteriores como o de Gê Marques e remontavam novas ocorrências. Até aquele momento, mesmo as denúncias públicas e devidamente encaminhadas ao judiciário não tinham resultado em posicionamentos públicos de igrejas e outras instituições ligadas às vertentes do Santo Daime, sendo este, um dos grandes ressentimentos de muitas ativistas. Neste cenário, a ativista Ruanna Kixará teve grande destaque especialmente ao cobrar publicamente e enfaticamente posicionamentos da ICEFLU contra situações de abusos de uma forma “nada branda” (Entrevista, Ruanna Kixará, 2024). Durante este processo, ela também realizou dois abaixo-assinados que reivindicavam da ICEFLU, enquanto instituição protagonista da expansão do Santo Daime, um posicionamento público, bem como o cancelamento de abusadores que porventura tivessem alguma ligação com a instituição. Os abaixo assinados-tiveram, respectivamente 500 e 200 assinaturas (Entrevista, Ruanna Kixará, 2024).

Ruanna é uma mulher negra não-binária de 30 anos. Segundo ela, até aquele momento, já havia sofrido pelo menos 3 episódios de abuso dentro de centros ayahuasqueiros. Foi também a primeira pessoa a denunciar publicamente abusos perpetrados pelo dirigente de uma igreja daimista localizada no estado do Ceará. Esta denúncia foi, inclusive, sucedida de outra, realizada por mais uma mulher, que, no entanto, foi processada pela liderança, de modo que o processo segue arquivado (comunicação pessoal, 2024).

Ficar em silêncio era mais uma agressão à minha saúde, guardar tanta dor era corrosivo. O que mais me deu confiança de trazer essas vivências dolorosas à tona foi meu Guia Padrinho Sebastião Mota de Melo me dizer que deveria relatar esses casos pois muitas outras vítimas apareceriam, o que realmente aconteceu e, que muitos outros casos de abusos viriam a público no País no mesmo período, outro fato que também se pode confirmar (Entrevista, Ruanna Kixará, 2024).

Após vir a público com esta denúncia e articular grupos de ativismo não institucionalizado nas redes sociais contra abusos no campo ayahuasqueiro, além das ameaças, Ruanna contou sobre ter sofrido abandono familiar, episódios de racismo nas delegacias, isolamento no campo ayahuasqueiro e daimista, linchamento virtual e apagamento de sua luta. Teve seu quadro de ansiedade, pânico e depressão aguçados, o que impactou nos desdobramentos de seu ativismo, que precisou ser interrompido na época. Em função disso, Ruanna contou que viveu um período em situação de rua, lidando também com a insegurança alimentar. Durante este período, a ativista disse não ter se sentido amparada pela ICEFLU nem tampouco pelas mulheres da instituição.

Entendo que a princípio minha abordagem não foi branda, mas eu estava no princípio do pós traumático, (...) no mínimo deviam ter se reunido, não para apagar meu protagonismo, mas para viabilizar moradia, segurança alimentar e meios para a manutenção da minha saúde mental, por conta dos abusos de charlatães e domésticos que vivi até hoje tenho essas três áreas da vida instáveis. (...) Esperava mais amor e mais acolhimento vindo das madrinhas porque sei que a maioria faz parte da classe média ou classe média alta, então não custaria nada para elas me auxiliarem de alguma forma (Entrevista, Ruanna Kixará, 2024).

A fala de Ruanna explicita uma tensão importante entre expectativa de amparo e as limitações do apoio institucional, revelando uma fratura entre o espaço público do ativismo e o suporte concreto oferecido por coletivos e instituições ligadas ao Santo Daime. Ainda que Ruanna não tivesse, à época, uma filiação institucional formal à ICEFLU — em um momento em que a campanha de filiação institucional da doutrina estava apenas começando —, sua expectativa de acolhimento por parte da igreja e, especialmente, das mulheres, evidencia como, no campo ayahuasqueiro, a solidariedade muitas vezes é imaginada para além das fronteiras formais da instituição.

Por parte de algumas mulheres da instituição, soube-se que houve tentativas de diálogo com Ruanna, mas que essas interações foram atravessadas por dificuldades que tornaram a relação mais complexa. Esse impasse explicita, por um lado, os limites da ação coletiva em contextos ainda pouco institucionalizados e, por outro, a urgência da formalização de canais de escuta, acolhimento e mediação dentro das organizações religiosas. Assim, a experiência de Ruanna lança luz sobre os desafios enfrentados pelas instituições religiosas diante de denúncias de abuso e sofrimento psíquico, sobretudo quando essas demandas emergem de sujeitos que transitam nas bordas do pertencimento institucional.

No que toca a estes sujeitos, em meio a estes ativismos, no segundo semestre de 2020, surge o Movimento Nacional de Combate ao Abuso no Meio Ayahuasqueiro Antiproibicionista (MovAya). Em sua página no *Instagram*, o MovAya informou sobre seus objetivos na época, que consistem em linhas gerais, na prevenção e conscientização acerca das práticas de abuso no meio ayahuasqueiro bem como o acolhimento das vítimas oferecendo apoio psicológico, jurídico, mediação de conflitos e encaminhamento de denúncias. Além disso, neste texto de apresentação dos objetivos, é pontuado que o movimento é totalmente contrário a:

quaisquer ataques à direção da Instituição ICEFLU ou a outros grupos ayahuasqueiros. Buscamos construir um diálogo transparente e saudável que contribua com o aprimoramento e melhoria das instituições e que permita o combate do abuso em todos os níveis hierárquicos nesses meios.

Neste mesmo período em que se completavam quase dois anos após a matéria da *BBC News* sobre os crimes sexuais cometidos por Gê Marques, como resposta às pressões em torno das

denúncias de assédio, a ICEFLU emitiu um comunicado em português e em inglês divulgado nas redes sociais⁴⁰. Nele, a instituição alegava que as lideranças envolvidas nas acusações e denúncias de assédio, como Gê Marques, não pertenciam ao quadro de membros associados. Pontuou também que não poderia se responsabilizar por atitudes individuais de não associados, embora se solidarizasse com as vítimas compreendendo a gravidade dos eventos. Por essa razão, o comunicado também anunciava iniciativas voltadas à equidade de gênero e proteção das vítimas na instituição, dentre elas:

- O estabelecimento de um código de ética, a ser seguido por dirigentes, fardados e fardadas de centros associados à ICEFLU;
- A estruturação do Grupo de Acolhimento a Mulheres, composto em sua ampla maioria por fardadas, voltado para a escuta ativa das demandas e reivindicações das mulheres associadas à instituição.
Contato:acolhimento@iceflu.org;
- A criação da Ouvidoria Geral da ICEFLU, destinada a receber críticas, sugestões, denúncias e comunicações relacionadas a temas sensíveis à comunidade daimista.
Contato:ouvidoria@iceflu.org;
- Proposição de políticas afirmativas de equidade de gênero na instituição, visando a superação da cultura patriarcal, a prevenção da violência sexual e a construção de um ambiente seguro e acolhedor. (ICEFLU, 2020)

Como parte da materialização dessas iniciativas é que foi criado, no furor do segundo semestre de 2020, o Grupo de Trabalho de Mulheres da ICEFLU, composto originalmente por 19 mulheres que deram início a uma dinâmica de trabalho dentro da instituição que vislumbra, de acordo com a cartilha oficial emitida pelo grupo “ampliar a conscientização sobre as diferentes formas de violência contra a mulher, e incentivar o envolvimento e a participação das mulheres nas Igrejas e na Instituição” (ICEFLU, 2023, p.2). Em entrevista, segundo Sonia Palhares, presidente do GT, a necessidade de “cuidar melhor das mulheres” (Entrevista, Sonia Palhares, 2025), já vinha sendo sentida por ela.

Da minha parte, muitas mulheres já vieram conversar comigo sobre abuso e assédio, tanto no Brasil, como em outras igrejas que visitei com o Alex na América do Norte. Eu senti que precisávamos cuidar melhor das mulheres, ter um canal para elas serem acolhidas e algumas mulheres se juntaram a esse grupo. Temos recebido várias denúncias de abuso e assédio no email do Acolhimento. Fazemos entrevistas online

⁴⁰ Comunicado ICEFLU –23 de Dezembro de 2020. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo/?fbid=1651825548350684&set=a.1045705862295992>>. Acesso em: 31/01/2025.

com as denunciadas sempre com uma advogada e uma psicóloga (Entrevista, Sonia Palhares, 2025).

De acordo com documento apresentado por Sonia Palhares a mim em entrevista, de maneira mais precisa, o Grupo de Trabalho Mulheres ICEFLU surgiu como uma resposta institucional e comunitária às demandas históricas por igualdade de gênero, proteção e segurança de mulheres e crianças, bem como à necessidade de ressignificar relações sociais e familiares dentro da religião daimista. O grupo é formado por mulheres de diferentes idades, estados civis, formações e trajetórias profissionais que compartilham motivações e valores que orientam práticas coletivas de bem-estar e espiritualidade. De acordo com este documento, GT se posiciona "contra todas as formas de exclusão/opressão, identitarismo, estereotipismo/discriminação, preconceito, intolerância, manifestações de sexismo, machismo, misoginia, LGBTQIAPN+fobia, racismo, xenofobia, etc." (GT Mulheres ICEFLU, s.d.). Seu propósito central seria o de atuar na compreensão e enfrentamento das múltiplas formas de violência contra as mulheres, alinhando-se a princípios de igualdade, equidade, autonomia, compaixão e fraternidade. Além disso, as ações do GT se organizariam em três eixos principais que seriam: formação, que compreende a educação como ferramenta de transformação social e enfrentamento da violência de gênero; acolhimento, com a criação de uma rede de escuta e orientação para casos de violência, contando com profissionais das áreas de psicologia, psiquiatria e serviço social; e comunicação, que busca promover espaços de escuta, articulação institucional e produção de conteúdos voltados às questões femininas e à cultura da paz.

Do ponto de vista religioso, neste mesmo ano, a ICEFLU divulgou o início de uma corrente de cura feminina transmitida via Rádio Jagube, que incluía em sua programação eventos como orações, reflexões, depoimentos de mulheres veteranas do Santo Daime e execução de seus hinários. Como parte desta agenda, estava a Novena de Santa Madalena recebida e organizada por Sonia Palhares, presidente do GT Mulheres, o que popularizou a novena entre as mulheres daimistas a partir de uma proposta de ressignificar a figura de Maria Madalena como alguém que foi equivocadamente tratada como prostituta pelo evangelho. Segundo texto de divulgação da novena em 2023 postado no *Instagram*, Sonia Palhares compreende Maria Madalena como um símbolo do sagrado feminino de modo que ela “preenche as necessidades psicológicas de uma personagem acolhedora do feminino, dos mistérios, calúnias, dores e abusos que mulheres sofrem por serem mulheres”⁴¹.

⁴¹ Santa Madalena. Disponível em: <<https://www.instagram.com/ceudamontanha>>. Acesso em: 28/01/2025.

Vale pontuar que ao fim do ano de 2024 e em janeiro de 2025 novas denúncias contra assediadores daimistas vieram à tona, através de cartas publicadas em fóruns como *Reddit*, jornais e nas demais redes sociais como no *Instagram* do MovAya e umbigo.tampado⁴², tomando proporções internacionais e dividindo opiniões no campo. Dentre os acusados, estavam o psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza⁴³, líder da igreja Céu do Mar (até então foragido); Maurílio José Reis⁴⁴, um mineiro de 70 anos, considerado como “Padrinho” por diversas igrejas da expansão e com grande influência em comunidades como a Cinco Mil e o Céu do Mapiá e Chester Gontijo⁴⁵, ex dirigente de uma igreja daimista localizada no Amazonas. Todas estas acusações, além de envolverem Padrinhos de grande poder econômico e prestígio dentro da religião, tinham em comum denúncias de abuso e de estupro.

Um pouco mais detalhadamente, no dia 09 de outubro de 2024, o CEFLURGEM publicou uma carta aberta dizendo que todas as igrejas associadas à instituição nos EUA estavam rompendo suas relações com Paulo Roberto em função de sua má conduta sexual e de processos trabalhistas envolvendo uma funcionária de sua ONG no Rio de Janeiro. Vale pontuar que não é a primeira vez que o CEFLURGEM rompe com este líder que possui grande influência nas igrejas do país. Na primeira vez, após um período, Paulo Roberto foi perdoado e voltou a exercer o mesmo grau de influência nestes grupos. Um elemento importante nesta situação é a composição do carisma deste senhor na genealogia da transnacionalização do Santo Daime. Mesmo que o psicólogo já não seja membro da ICEFLU, é nítida sua circulação no Mapiá e dentro da família Mota de Melo em função de seu matrimônio com Nonata (filha de Padrinho Sebastião e Madrinha Rita. Além disso, atribui-se grande valor ao seu papel no período inicial da expansão do Santo Daime para outras regiões do Brasil e do mundo e no processo de legalização da religião e do uso religioso da ayahuasca no Brasil. Apesar deste conjunto de elementos que fazem de Paulo Roberto uma figura poderosa dentro do campo, sobretudo no que toca à questões econômicas, no dia 01 de novembro de 2024, a ICEFLU se pronunciou publicamente sobre as acusações envolvendo-o em uma nota histórica.

⁴² Umbigo.tampado. Disponível em: < <https://www.instagram.com/umbigo.tampado/>>. Acesso em: 20/01/2025.

⁴³ Padrinho do Santo Daime no Rio sofre acusação de assédio sexual. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/blogs/virada-psicodelica/2024/11/padrinho-do-santo-daime-no-rio-sofre-acusacao-de-assedio-sexual.shtml>> . Acesso em: 20/01/2025.

⁴⁴ Ex-esposa acusa dirigente do Santo Daime de pedofilia e tráfico de mulheres. Disponível em: < <https://contilnetnoticias.com.br/2025/01/ex-esposa-acusa-dirigente-de-comunidade-do-santo-daime-de-pedofilia-traffic-de-mulheres-e-outros-crimes/>> . Acesso em: 20/01/2025.

⁴⁵ Novas denúncias: irmãs acreanas acusam dirigente de igreja do Santo Daime de abuso e estupro. Disponível em: < <https://contilnetnoticias.com.br/2025/01/novas-denuncias-irmas-acreanas-acusam-ex-dirigente-de-igreja-do-santo-daime-de-abuso-e-estupro/>>. Acesso em: 20/01/2025.

Em nota, a ICEFLU alegou se solidarizar com as vítimas de abuso e reforçou seu compromisso em ouvir e apoiá-las, garantindo acolhimento e suporte. Embora tenha recebido críticas tanto de pessoas que acreditavam piamente na inocência de Paulo Roberto e acusavam a instituição de “entrega-lo” para acobertar outros assediadores, quanto de pessoas que ainda achavam a carta bastante genérica, foi a primeira vez, em 50 anos de existência da instituição, que o nome de um abusador fora mencionado publicamente. Pode-se dizer também que a carta sinaliza, entre outras coisas, uma ruptura agenciada pelas mulheres com as camadas de proteção que beneficiavam Paulo Roberto não somente em termos sociais e econômicos, mas também no que toca às dinâmicas de poder familiar circunscritas à religião. Em função disso, segundo comunicação pessoal de um membro interno da instituição que preferiu não ser identificado, a carta dividiu opiniões e resultou em repercussões e represálias sobre aqueles que fizeram pressão para sua publicação, sobretudo algumas mulheres do GT Mulheres e seus apoiadores homens presentes no quadro administrativo.

No que toca aos casos de Maurílio Reis e Chester Gontijo, embora a repercussão dos casos tenha ganhado tons sensacionalistas nas redes sociais, a ICEFLU utilizou de seu direito à resposta nas reportagens, alegando que, no primeiro caso, o acusado já não pertencia a instituição, o que dificultaria a sua atuação. No segundo caso, a ICEFLU alegou que havia tomado conhecimento da situação há alguns anos atrás e teria afastado Chester Gontijo da instituição. Em ambas as situações, disse estar disponível para acolher e orientar as vítimas, não deixando claro, entretanto, como e que tipo de acolhimento e orientação estariam sendo disponibilizado. Segundo uma das vítimas, que se pronunciou em um grupo de mulheres daimistas do *Whatsapp*, este apoio não fora disponibilizado de fato.

Em meio a estes casos, nota-se que ainda que avanços sejam extremamente necessários, no que toca a paridade de gênero, é possível identificar a mudança institucional pela qual a ICEFLU vem passando como um efeito da luta das mulheres. Este é o caso da entrada de mulheres no quadro administrativo, da consolidação de frentes como o GT Mulheres e da criação de cartilhas de prevenção a abuso e outras violências, por exemplo. Discutirei estes aspectos adiante.

7. Mulheres no quadro administrativo da ICEFLU: feminizando a gestão

Desde a morte de Padrinho Sebastião em 1990, seu sucessor na presidência da ICEFLU é seu filho Alfredo Gregório de Melo, “Padrinho Alfredo”. Madrinha Rita continua viva e a poucos anos de completar seu centenário. Ela, embora não tenha ocupado a presidência da

instituição, tem grande peso político nas decisões referentes à comunidade do Mapiá e à igreja (ASSIS, 2017). Atualmente, de maneira oficial, a ICEFLU possui uma organização institucional cuja hierarquia do poder está distribuída em cargos que compõem o “Conselho Superior Doutrinário”, isto é, um núcleo voltado a questões de ordem religiosa e uma Diretoria Executiva, de cunho institucional burocrático. O topo dessa hierarquia é o “Conselho Superior Doutrinário”, composto por 6 pessoas, em sua maioria, ligadas à família de Padrinho Sebastião e Madrinha Rita, estando entre elas, 4 homens - Padrinho Alfredo (Mestre Imediato), Padrinho Valdete (Comandante Geral), Alex Polari, Zé Mota - e 2 mulheres - Madrinha Rita e sua irmã, Madrinha Julia (ASSIS, 2017). Entre os membros do Conselho, Madrinha Rita, Padrinho Alfredo e Padrinho Valdete foram eleitos vitalícios (ASSIS, 2017). Até os anos de 2021 e 2022, em se tratando da Diretoria Executiva, havia o cargo de diretor executivo (Padrinho Alfredo), Tesoureiro (Luis Fernando Nobre (*in memoriam*)), Secretário (Mauro Farias), Conselheiro Fiscal (Cristian Cuti).

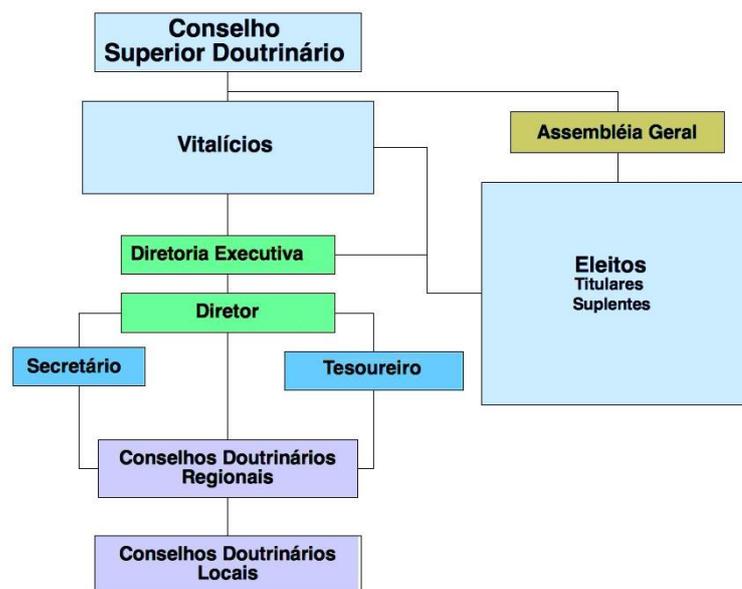


Figura 5 Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal. Disponível em: <http://www.santodaime.org/site/religiao-da-floresta/o-santo-daime/284-institucional>. Acesso em: 11/03/2024.

Após a reforma institucional ocorrida entre os anos de 2021 e 2022 que sucedeu as emergências de mobilizações de mulheres contra violência sexual no campo ayahuasqueiro e daimista, nota-se uma entrada de mais mulheres na diretoria executiva, a começar por Elizabeth Mendes na Tesouraria após a morte de Luis Fernando Nobre, sendo ela a primeira mulher a ocupar um cargo na diretoria executiva da ICEFLU. A entrada de Elizabeth Mendes na

instituição teria ocorrido por indicação direta de Padrinho Alfredo, que inicialmente, gostaria que ela ocupasse o cargo de presidente da instituição, o que foi recusado por ela (Entrevista, Elizabeth Mendes, 2024).

Padrinho Alfredo queria que eu fosse a presidente da ICEFLU. Aí eu falei pra ele que não... Isso daí já não seria, porque eu não tenho respaldo assim, dentro do Mapiá, um respaldo familiar... Porque esse sistema familiar do Mapiá também é muito forte. Não é do Mapiá, é do Norte inteiro do Brasil... Então seria uma luta muito grande dentro do meu entendimento que eu tinha que ter lá, sabe? (...) Aí foi em 2020 que teve essa história com Luis Fernando, que o Padrinho queria que eu fosse presidente, eu falei "não, não aceito" e não aceitei nada, assim, nenhum cargo (...). (Entrevista, Elizabeth Mendes, 2024 [grifos meus]).

A decisão de Elizabeth Mendes reflete também algumas tensões internas presentes na organização burocrática e na organização religiosa da instituição, uma vez que esta última se baseia principalmente em relações familiares e de compadrio, sendo refratária a grandes mudanças institucionais. Outro ponto é que ainda que a ICEFLU tenha sua sede e identidade vinculadas ao Mapiá, é recorrente a existência de conflitos entre a instituição, comunidade e religião (comunicação pessoal, 2024). Nessa direção, é possível compreender, a partir da fala da entrevistada, como sua decisão de recusar-se a ocupar o cargo de presidente da ICEFLU foi estratégica. Isto é, do ponto de vista político, ela não teria força local no Mapiá (Entrevista, Elizabeth Mendes 2024). Mais tarde, no entanto, ela aceitou ocupar o cargo de tesoureira, dando continuidade ao trabalho de Luis Fernando Nobre, o que não ocorreu sem que ela expusesse suas condições, que foram acatadas e produziram grandes mudanças em todo quadro administrativo da instituição.

(...) Tipo, porque, quando eu entrei, a gestão são 5 anos, eu falei pra todo mundo "olha, primeiro ponto, essa... esse quadro é... "Conselho Administrativo", não é "Conselho Superior Doutrinário" O "Conselho Superior Doutrinário" é ele que dá as condições gerais, que é o Alex Polari, que é a Madrinha Julia, o Padrinho Alfredo, que é a Madrinha Rita, que é o Padrinho Valdete... Eles são vitalícios, nós não somos vitalícios. **Até um tempo atrás, a diretoria, ela tava um pouco misturada... Sabe? Hoje não, ela passou a ser um órgão administrativo, puro e simplesmente.** Claro que tem que ser pessoas de confiança, pessoas que tem histórico, **mas logo no começo eu falei pra eles "olha, não é assim 5 anos... São 3 anos. Conselho administrativo com 3 anos... Pode mudar!"** porque a gente tem que estabelecer normas de trabalho na tesouraria, na secretaria (...). Uma tesouraria, qual é o movimento? O movimento é esse, é entrada, saída, aplicação, os relatórios, as publicações, a transparência... Isso, seja a diretoria que for, ela tem que ser assim", né? A instituição, né... Então eu... E quando a história fica que as pessoas vão ficando muito tempo, depois fica difícil, né. Porque as pessoas não são eternas (...). (Entrevista Elizabeth Mendes, 2024 [grifos meus])

A entrada de Elizabeth Mendes na diretoria da ICEFLU foi sucedida pela entrada de Nycia Pesquero no administrativo financeiro da Diretoria Executiva e de Máira e Alethea na Secretaria, o que indica o protagonismo feminino na gerência da economia da instituição. Além disso, a partir destas funções, o dia a dia da Secretaria que conta com atividades como a gestão

dos processos associativos, o agendamento de reuniões, comunicação com outros centros e demais tarefas institucionais, têm sido realizadas pelas mulheres.

Vale pontuar, que apesar desta entrada das mulheres no administrativo, Elizabeth Mendes contou ter dificuldades com o machismo presente em alguns dos homens, já tendo sofrido interpelações e atropelos. Apesar disso, segundo ela, seu lugar como tesoureira, sempre faz com que os homens, mesmo que insistam em tomar a frente de algumas decisões arbitrariamente, acabem tendo que recuar e recorrer a ela, uma vez que precisam de seu parecer e assinatura para a continuidade de qualquer empreendimento em nome da ICEFLU. Por outro lado, mesmo ocupando estes espaços de poder na instituição, dentro da comunidade do Mapíá essa visibilidade também poderia coloca-la em uma posição de risco. Para ela, isso ocorre uma vez que, por lidar com a parte financeira da ICEFLU, ela poderia se tornar um alvo de pressões em um local que embora religioso e no interior da floresta amazônica, vem assumindo proporções de uma cidade global, sendo assolado por mazelas como o aumento da desigualdade econômica e da violência. Por essa razão, Elizabeth Mendes desempenha sua função em São Paulo, sua terra natal.

De volta à instituição, em linhas gerais, com a nova reforma institucional, até o momento, Roberto Corrente é o atual presidente da Diretoria Executiva, Rodrigo Dozzo ocupa o cargo de gestor e Felipe Alcure é coordenador (comunicação pessoal, 2024). Há ainda o Departamento Técnico Científico (presidido atualmente por Jacqueline Rodrigues) e o GT Mulheres. De acordo com o Departamento Técnico Científico, a entrada de mais mulheres na organização burocrática não se deu por uma pressão efetiva das mulheres, mas sim, por um mal estar geral pela não existência de cargos executivos ocupados por elas (comunicação pessoal, 2024). Semelhantemente, para uma de minhas entrevistadas que esteve por um período à frente da ouvidoria da ICEFLU, vem ocorrendo, por parte da instituição, um “esforço de compor com as mulheres na administração” (Entrevista, Susana Cabral, 2023).

Embora haja este esforço, o que se observa na prática é que, como parte da reforma institucional, foi criada uma “secretaria executiva” (majoritariamente feminina) anexada à diretoria executiva, o que reflete que, embora o dia a dia da secretaria seja tocado por mulheres, o poder de decisão estratégica ainda é muito masculino. Outro ponto é que embora as mulheres tenham entrado na diretoria executiva da instituição, os mais altos cargos dessa diretoria (presidente, coordenador) são ocupados por homens. De maneira interessante, o atual presidente da Diretoria Executiva é um homem casado com uma “Corrente”, isto é, uma mulher

pertencente à uma das famílias de grande prestígio para a religião e para a comunidade do Mapiá. A partir da perspectiva sugerida por Elizabeth Mendes, que recusou o cargo, é possível sugerir que, entre outras coisas, em função destes laços, ele teve melhor aderência no arranjo institucional e familiar tecidos entre o Mapiá e ICEFLU. Nesse caso, a esposa de Roberto Corrente, ainda que não tenha se tornado a presidente da diretoria, teria contribuído com seu carisma para sua ocupação do cargo. Também chama a atenção, neste fato, que as mulheres presentes na diretoria executiva possuem um determinado perfil, isto é, são escolarizadas e todas de origem sudestina, ainda que algumas residam no Mapiá.

A presença exclusiva de mulheres escolarizadas e da classe média na secretaria executiva da ICEFLU retoma algumas interseções postas nas relações de poder entre as mulheres do Santo Daime e de como essas dinâmicas se organizam entre o modelo familiar (comunidade do Mapiá) e institucional burocrático (ICEFLU). De acordo com Assis (2017), com a entrada da religião nos fluxos globais, mulheres nascidas na comunidade Vila Céu do Mapiá, mas não pertencentes às famílias fundadoras, possuem baixa possibilidade de mobilidade social, trabalhando muitas vezes como empregadas domésticas, faxineiras e/ou lavadeiras de roupas de daimistas (homens e mulheres) vindos do Sul e do Sudeste como de demais países do globo. Já as mulheres de classe média incorporadas à instituição e que representam o novo perfil de adeptas oriundo da transnacionalização do Santo Daime, do ponto de vista do seu trabalho institucional, elas contribuem e modelam o processo de institucionalização e adequação da religião daimista à burocracia secular. Além disso, essas mulheres representam uma possibilidade de negociação e flexibilização da religião frente aos ativismos e movimentos de mulheres, o que, ao mesmo tempo, escancara desigualdades entre as mulheres daimistas.

De todo modo, a ocupação de parte do espaço institucional por mulheres não deixa de ser um dos desdobramentos da entrada do Santo Daime nos fluxos globais que produz outras formas de participação feminina na religião. Estas novas formas de participação e atuação na vida institucional da religião ora reproduzem, ora refratam a lógica patriarcal nela presentes. Independentemente destas duas saídas, o que se percebe, sobretudo, é a agência e o protagonismo de mulheres nas negociações que estruturam o Santo Daime como religião global.

8. Do mundo para a floresta: as mulheres e as novas assimetrias de poder nas comunidades sede do Santo Daime da Amazônia

Um aspecto importante da transnacionalização religiosa é de que seus fluxos são multidirecionais, de modo que lugares tidos como parte da periferia do mundo, podem assumir posição central na cartografia das religiões globais, como é o caso de Abadiânia (GO), que sediou o movimento João de Deus estudado por Rocha (2021) e como também pode ser visto na Vila Céu do Mapiá, no estado do Amazonas. Semelhante às observações de Rocha (2021), em sua tese de doutorado, Assis (2017) identificou que o processo de transnacionalização do Santo Daime ocorre a partir do que chamou de uma força centrífuga (da floresta para o mundo) e centrípeta (do mundo pra a floresta). Neste processo, nota-se como, à medida que o Santo Daime adentrava nos fluxos globais e nos grandes centros urbanos, a religião precisou negociar com novos elementos, recebendo não só influências da globalização, mas pessoas de todo o mundo que passaram a visitar e até mesmo residir nas comunidades sede. Além disso, percebe-se que concomitantemente à saída do Santo Daime das fronteiras da floresta Amazônica, a religião também migrou para dentro da floresta, o que pode ser visto a partir de seu deslocamento das periferias de Rio Branco para o igarapé do Mapiá e, mais tarde, do Juruá, o que contou efetivamente com as mulheres neste processo.

Do ponto de vista do fluxo de pessoas, a peregrinação às comunidades sede do Santo Daime também é parte importante da religiosidade de daimistas de todo o mundo, de seu carisma e do acúmulo de um capital religioso. Todas as minhas entrevistadas que não nasceram nessas comunidades já tiveram a chance de visita-las e até mesmo de residir nelas por alguns anos. Para a maior parte delas, apesar das dificuldades, como principalmente a inserção em uma rotina diferente, complicações nas longas viagens, choques culturais, entre outros, a ida ao Mapiá, Juruá e outras comunidades daimistas no Brasil cumpriram propósitos religiosos e de cura. Outras mulheres, brasileiras e não brasileiras, por outro lado, optaram até mesmo por residir nestes locais pelo resto ou por um período de vida como uma alternativa de vida. Diante disso, para melhor compreensão destes locais sagrados e para dar início à discussão sobre a complexidade da relação das mulheres com eles a partir dos fluxos do mundo para a floresta, considero importante uma breve descrição a seu respeito e acerca de seu acesso, a começar pela Vila Céu do Mapiá.

A Vila Céu do Mapiá está localizada nas proximidades do rio Purus, no estado do Amazonas e foi escolhida para abrigar o grupo daimista liderado por Padrinho Sebastião por uma indicação do INCRA ainda no início da década de 1980 (ASSIS, 2017). A comunidade abriga, hoje,

peessoas da alta hierarquia da religião, como Madrinha Rita, Padrinho Alfredo e demais pessoas que constituem parte importante da história do Santo Daime bem como daimistas de diversas partes do Brasil e do mundo. Para se chegar até o local vindo dos grandes centros urbanos, de acordo com Assis (2017):

em geral parte-se de Rio Branco até Boca do Acre – AM por via terrestre, em uma estrada de pouco mais de 200 km, que por muito tempo esteve em condições muito precárias, e de Boca do Acre até o Mapiá por via fluvial, cortando o Rio Purus e adentrando o igarapé Mapiá (p. 127).

Em se tratando do Juruá, a partir deste mesmo movimento de mergulho na floresta, na década de 1990 ocorreu a primeira expedição liderada por Padrinho Alfredo ao Vale do Juruá, mais especificamente à região do Baixo Juruá, onde estava localizado o Seringal Adélia. O seringal está situado no município de Ipixuna, local de seu nascimento e também de seu pai, Padrinho Sebastião. A partir deste processo, Padrinho Alfredo pôde reencontrar familiares de seu pai, o que foi interpretado por muitos daimistas como um processo de retomada da religião a uma parte de suas raízes. Esta viagem que mais tarde resultou na aquisição das terras e o início de um projeto missionário daimista no local contou a com a presença de alguns estrangeiros, especialmente holandeses ligados ao grupo de Madrinha Geraldine bem como a presença de Elizabeth Mendes como uma das mediadoras entre Padrinho Alfredo e os holandeses.

Uma vez eu me lembro que o Padrinho Alfredo falou pra mim "Beth, eu quero que cê fique cuidando desses grupos de estrangeiros que vem aqui pro Juruá, porque você faz esse meio de campo." Ele falou "**você conhece a gente, você é de lá, você faz esse meio de campo entre nós**" (Entrevista, Elizabeth Mendes, 2024).

Para muitos, de acordo com Assis (2017), o Juruá atualmente oferece uma proposta de um ambiente mais “puro”, rústico e ecológico que se distancia da paisagem cada vez mais urbana e global do Mapiá. Em meio a essa proposta, existe no local a “casa dos holandeses”, construída por Madrinha Geraldine para receber e abrigar pessoas de seu grupo em visita ao local e que, ao mesmo tempo, funciona como parte do chamado Parque Industrial que consiste em um complexo industrial onde é feito o artesanato da Linha do Tucum sobre o qual tratarei mais adiante. Segundo Christiana, moradora do local que me concedeu uma entrevista, para quem viaja até o Juruá partindo dos grandes centros urbanos, chegar até lá é ainda mais trabalhoso do que a ida ao Mapiá. De acordo com ela, geralmente, pega-se um avião para Rio Branco (AC) e em seguida, um transporte para Cruzeiro do Sul (AC). Para chegar à comunidade, o caminho é fluvial, seguindo o fluxo do rio, o que totaliza em torno de 10 a 12 horas de lancha. Para o retorno, por se tratar do contrafluxo do rio, seriam em torno de 30 horas de lancha. Dentro da

comunidade de características tão rústicas, segundo ela, há um orelhão instalado há poucos anos (Entrevista, Christiana, 2022).

Em ambas as comunidades é possível notar o papel destacado do fluxo de mulheres presentes nestes locais. Entre as não pertencentes vindas de diversas regiões do Brasil e do mundo, para além de um turismo espiritual autocentrado característico da modernidade, existe um grande envolvimento por parte delas com projetos ligados à saúde, educação, arte, alimentação, economia, entre outros, que visam o fortalecimento das comunidades. Entre as pertencentes, ainda que na hierarquia local elas estejam divididas entre as que são membros das famílias mais importantes e as que não são, seu exercício do cuidado da memória da religião, das crianças, da limpeza e da alimentação também contribuem para que a comunidade se estruture, muito embora não deixe de explicitar outras dimensões das dinâmicas de poder oriundas da entrada da religião nos fluxos globais.

Como já fora mencionado nesta tese, D. Regina foi uma das primeiras mulheres vindas do Sudeste para as comunidades do Santo Daime no Norte e teve grande importância em sua organização e configuração. Conheceu a religião em uma filial da sede fundada por Mestre Irineu, em Porto Velho (RO), no ano de 1972. Em 1973, ao se mudar com o marido para Rio Branco, começou a frequentar cerimônias daimistas no Alto Santo. Nesta época, Mestre Irineu já havia falecido, de modo que D. Regina testemunhou algumas rupturas e conflitos em torno da liderança da igreja fundada por ele. Segundo ela, naquele tempo, era conhecida entre as pessoas como “Dona Paulista” em função de sua origem no estado de São Paulo que também a diferenciava da maioria de nortistas e nordestinos que residiam no local. O motivo de sua mudança de Estado e das viagens se dava em função dela acompanhar seu marido, que era professor, como ajudante em seu trabalho nas escolas localizadas em comunidades carentes da região amazônica. Ela, embora não tenha feito uma graduação como ele, ajudava-o a planejar as aulas e mais tarde também passou a ser professora.

Diante das rupturas no Alto Santo, D. Regina acompanhou Padrinho Sebastião na fundação de sua primeira comunidade, a Colônia 5000 ainda ao fim do ano de 1973, onde passou a frequentar as cerimônias daimistas. Em 1977, às vésperas de completar 25 anos e já tendo fundado duas escolas com seu marido, ela mudou-se de vez para a Colônia 5000. Lá foi o início de seu exercício de papéis muito importantes na gestão da comunidade, na recepção de novos adeptos e visitantes brasileiros e não brasileiros que recorriam a ela para informações sobre o

calendário, acomodação, alimentação, bem como para obterem hinários que ela se encarregava de escrever à mão.

Então quando eu cheguei assim, com essa experiência, eu sabia ler e escrever, então eu tinha facilidade de me comunicar e já organizar as coisas. Eu organizei a turma que trabalhava no roçado, a turma do feitiço, a turma na comunidade que lavava roupa para os homens solteiros, né... Eu organizava, mas eu era um dos elementos que tava ali! Porque não é só você organizar e mandar fazer, você organiza e tem que ir junto! O primeiro grupo, você tem que estar ali, embora que todo dia você esteja ali organizando, chefiando, né..., mas o primeiro grupo, você tem que estar presente ali, né. Então eu tive essa facilidade de organizar as coisas, né... Organizei o roçado, organizei a escola da doutrina, de ensinar a cantar os hinários, eu ia na escola cantar, ensinar a doutrina para as crianças, né... Então eu fiz esse papel a minha vida toda assim, dentro da doutrina... Puxadora, arrumadora da igreja, a primeira que chegava à igreja, a última que saía... Passava o dia todo na igreja, botava flor, lavava a roupa da igreja... tudo era eu que cuidava. Limpava banheiro, limpava terreiro... tudo isso eu fiz e no maior prazer e eu gostava muito do trabalho, assim (Entrevista, Dona Regina, 2024).

Mais tarde, em 1983, D. Regina também acompanhou Padrinho Sebastião na fundação da Vila Céu do Mapiá, executando os mesmos papéis e sendo um importante pilar na organização das atividades comunitárias e religiosas. Além disso, ela exerceu importante papel no que toca à luta pelos direitos das mulheres moradoras e peregrinas (brasileiras e não brasileiras) dentro da comunidade. Segundo ela, era tida como uma “advogada das mulheres” (Entrevista, D. Regina, 2024). Foi ela também a idealizadora das cerimônias exclusivas de mulheres, conhecida como “Trabalho de Mulheres” em 1977 e do primeiro Encontro de Mulheres na Floresta (EmFlores) no ano de 2007 que contou com a participação de mulheres daimistas de várias partes do Brasil e de todo o mundo que viajaram até a “meca dos daimistas”, a Vila Céu do Mapiá, para um encontro entre mulheres. Neste encontro, de acordo com D. Regina, além de atividades devocionais e participação em cerimônias religiosas, estas mulheres se reuniram e elaboraram uma cartilha com 14 projetos relativos às mulheres da religião e da comunidade, entre os quais tiveram apenas 1 aprovado.

Na interpretação da entrevistada, isso seria mais um reflexo do machismo presente em muitos dos “homens do Norte” residentes da comunidade e que ocupavam posições institucionais na época. De maneira interessante, semelhantemente a ela, muitas mulheres entrevistadas e não pertencentes a estas comunidades relataram suas experiências com o que seria o machismo típico do Norte do Brasil como um desafio com o qual, cada uma encontrou uma via de negociação. O relato de Christiana, uma mulher daimista brasileira de 53 anos, nascida no Rio de Janeiro e moradora do Vale do Juruá desde 2012, traz elementos importantes para reflexão sobre estas negociações e como elas envolvem relações e dinâmicas de poder que escapam à gramática feminista ocidental.

Christiana é filha de um diplomata brasileiro e acabou rodando o mundo ajustando sua vida aos compromissos do pai, conhecendo assim, o Santo Daime na Alemanha. Sentiu que foi chamada pelo daime para viver na floresta e de fato, recebeu de Padrinho Alfredo o convite para atuar como professora da rede municipal na comunidade do Juruá. Embora tenha se graduado em *design* de moda, tendo feito mba em empreendedorismo, ela lecionou por alguns anos naquela escola. Mais tarde, passou a se engajar no projeto “Linha do Tucum” que incentiva o artesanato local feito a partir da matéria prima extraída da floresta amazônica, o que tem auxiliado na economia local, especialmente das mulheres locais, que segundo ela, por trabalharem mais que os homens no projeto, recebem mais dinheiro tornando-se as provedoras dos lares. Os produtos da “Linha do Tucum” geralmente são exportados para países do Norte global e já foram levados pessoalmente por Christiana para o Encontro Europeu de Santo Daime no ano de 2017. Ao mesmo tempo, para uma mulher como Christiana, isto é, branca, escolarizada e pertencente às classes médias altas, a adaptação na comunidade foi desafiadora.

Logo no início, Christiana teve embates com moradores, principalmente homens que tentaram ameaça-la por um tempo. Em entrevista, pontuou que aprendeu que ali, a gestão desse tipo de conflito deveria ocorrer de maneira diferente do que havia aprendido em sua trajetória urbana e globalizada.

(...) Houve um atrito e eu cheguei a fazer um boletim de ocorrência, né. **Aí eu fiz esse boletim de ocorrência e as coisas só pioraram depois disso** (...) porque aí eu comecei a sofrer retaliação da família dele! Fizeram um monte de coisas comigo! **Aí eu resolvi ficar quieta, mana. Eu resolvi, eu adotei uma posição de total passividade diante de tudo. Eles entram na minha casa para roubar, entendeu? Fizeram um monte de coisa comigo e eu fiquei na minha.** (...) Porque assim, né, o que o pessoal não se dá conta, eles também né, é que existe uma realidade invisível que está nos observando, né? Então tudo o que eles fazem, tá sendo observado. **E o que rolou é que veio uma disciplina para eles todos e é... Eu ter adotado essa postura, na minha, foi a melhor coisa que eu poderia ter feito, porque eles depois, eles viram, eles perceberam que era pior pra eles, eles me atacam, entendeu? Porque veio uma disciplina pra cima deles muito forte e eles... Ali, esse senhor, por fim, ele acabou vindo aqui me pedir perdão, a gente fez as pazes, ficou tudo tranquilo, hoje eu trabalho com a família dele, com os filhos, tudo na paz...** Tudo na tranquilidade, entendeu? Então eu deixei a própria espiritualidade... A própria justiça de Deus ser reta, não precisei fazer nada e eu observei isso **em muitas outras situações em que a melhor coisa a se fazer, é você ficar na sua, ficar quieta**, né. Tem momentos que você tem que ter atitude e tem momentos que você precisa saber avaliar a situação, entendeu? (Entrevista, Christiana, 2022 [grifos meus]).

Ao analisar as relações de poder entre turistas e locais na cidade de Abadiânia (sede do movimento João de Deus), Cristina Rocha (2017) identificou que elas ocorriam de maneira assimétrica. Nesse cenário, os locais eram vistos a partir da fantasia dos estrangeiros de que se tratavam de “primitivos felizes” que são pobres, mas contentes com sua simplicidade ou de que

são mais “burros”, elementos que reforçam os estereótipos da assimetria entre os ditos países “desenvolvidos” e de “terceiro mundo”. Mesmo assim, se por um lado os turistas detinham capital econômico, o locais de Abadiânia tinham o conhecimento cultural para manipular o capital econômico destes turistas (ROCHA, 2017). No caso de Christiana, ainda que, em termos de polaridades, ela esteja mais próxima dos turistas em Abadiânia analisados por Rocha (2017), as negociações de poder das quais ela participou passavam sobretudo pelo crivo do gênero.

Embora Christiana seja uma mulher que detém capital financeiro e cultural - o que lhe garantiu lugar de professora da comunidade por um tempo e mais tarde, colaboradora do projeto da “Linha do Tucum”- ao chegar no Vale do Juruá, Christiana era, antes de mais nada, uma mulher vivendo sozinha em meio a uma comunidade no coração da floresta cujos recursos de educação, segurança pública, saúde e comunicação eram escassos. Em termos estatísticos, esta é uma região cujas taxas de violência sexual e feminicídio são mais de 33% superiores à média nacional⁴⁶. Neste ambiente, ela entendeu que as leis funcionavam de outra maneira e que o boletim de ocorrência tão fundamental para a proteção de mulheres nas áreas urbanas a deixava ainda mais exposta aos ataques destes homens, o que explicita, entre outras coisas, a fragilidade da segurança pública do local. Neste cenário, ela recorreu então ao daime e à “espiritualidade” que atuaram como agentes de sua proteção, contribuindo para sua segurança. Com isso, Christiana considera que a justiça foi feita a seu favor a partir de uma lógica do Santo Daime. Isto é, embora tenha escolhido pelo silêncio (o que pode parecer um contrassenso para as feministas ocidentais), este não foi o fim da história, ou seja, em sua narrativa, ela termina com os homens em questão pedindo-lhe perdão após terem recebido a “disciplina do daime” e todos podendo conviver em paz.

Em se tratando do “machismo do Norte”, outras mulheres que pude entrevistar também citaram estranhamentos relativos às dinâmicas de gênero no Mapiá e Juruá. Delas, todas visitaram pelo menos uma comunidade sede do Santo Daime, como a Colônia Cinco Mil, a Vila Céu do Mapiá e o Juruá. Destas mulheres, pelo menos 8 relataram ter conhecimento de situações de violência doméstica (física e sexual) nessas comunidades. Dentre elas, Liesbeth citou sobre sua preocupação com os índices de gravidez infantil e com a grande quantidade de casais formados por homens muito mais velhos que suas esposas. Outras relataram

⁴⁶ Taxas de feminicídio e estupros na Amazônia Legal são mais de 30% superiores à média nacional. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/amazonia-legal/noticia/2023/11/30/taxas-de-feminicidio-e-estupros-na-amazonia-legal-sao-mais-de-30percent-superiores-a-media-nacional.ghtml>>. Acesso em: 31/01/2025.

estranhamentos com a prática da poligamia por parte de homens locais pertencentes à hierarquia espiritual da religião. Por outro lado, a brasileira Susana Cabral, ao ser perguntada sobre estes estranhamentos quando pôde visitar pelas primeiras vezes estas comunidades na década de 1980 disse não ter estranhamentos relativos às questões de gênero. Por ter passado a juventude na luta conta a ditadura militar no Brasil, ao visitar a comunidade de Padrinho Sebastião, se deslumbrou com a possibilidade que se apresentava diante dela de um “socialismo na prática” (Entrevista, Susana, 2022). Semelhantemente a ela, Tiziana contou-me sobre se sentir segura e protegida com os papéis de gênero tão demarcados na comunidade. Sendo ela uma mulher viajante solo por tantos anos, ao chegar na comunidade, pôde finalmente sentir-se respeitada.

Então na Cinco Mil me senti mais protegida por causa do Padrinho, Madrinha... É... Como mulher, na Cinco Mil, nunca tive problema de respeito. Sempre me senti muito respeitada, acolhida. Claro que tive que renunciar muitas coisas minhas também, mais feministas ou mais livres... porque a mulher naquele tempo tinha que ir um pouco mais composta assim... Mas na verdade, o Padrinho Sebastião, ele sempre falava muito das mulheres. (...) Não me senti mais discriminada como era no mundo da ilusão. Porque no mundo da ilusão eu me sentia livre "ah, eu sou eu" super fácil, na verdade, mas eu tinha sempre que prestar atenção aos homens... Era difícil ter uma amizade verdadeira, né. Mas lá tinha um sentido. Primeiramente a gente estava unida trabalhando pra comer, segundo, estava unida pra rezar, estava unido com esse sentido de com (não entendi 46:31) de louvar Deus e a tudo e de sentir irmão no Santo Daime... irmão e irmã. E todos os hinos falavam disso... Então pra mim, chegar como mulher na Cinco Mil, na verdade foi até um prêmio de valor (Entrevista, Tiziana, 2022).

Em se tratando de sua experiência pessoal com o machismo presente na comunidade, Esther pontuou sobre a diferença que sentia no tratamento direcionado pelos locais às mulheres estrangeiras dirigentes de igrejas, que pela sua posição, costumavam ser mais respeitadas, ao contrário de estrangeiras viajantes de pouca idade. Para algumas de minhas entrevistadas, como Christiana, haveria nestas comunidades um certo “atraso” no que toca às questões de gênero. Para outras, como Liesbeth, ainda que algumas situações sejam incômodas, há a compreensão de que algumas mulheres se assujeitariam a certas relações em função de sua sobrevivência em ambientes assolados pela precariedade e pelo baixo poder econômico. De todo modo, a despeito das diferentes experiências com estas questões, todas reconhecem a existência de um forte machismo nestas comunidades, mas que, no entanto, trata-se de algo “cultural” com o qual a maioria delas precisa lidar temporariamente, o que torna sua experiência com o “machismo do Norte” diferente das experiências das mulheres pertencentes a estas comunidades. Isto é, as percepções e a experiência do machismo nas comunidades sede do Santo Daime também variam de acordo com a posição social, econômica e cultural das mulheres que as experienciam. Enquanto estrangeiras e viajantes podem enfrentar desafios específicos relacionados à sua

condição de forasteiras, mulheres locais de famílias tradicionais ocupam um lugar distinto dentro dessa dinâmica.

Outra experiência feminina interessante acerca deste tema é o caso de Neilly Cristina, que é pertencente a uma família de prestígio dentro da hierarquia do Santo Daime e casada com um empresário influente. Ela exemplifica como certas relações de poder que envolvem gênero nos fluxos religiosos globais podem moldar a experiência das mulheres nesses espaços. Isto é, é possível que relações semelhantes às desta entrevistada, do ponto de vista sociológico, confira às mulheres maior mobilidade social e territorial, uma vez que elas passam a ter mais acesso ao capitalismo global, bem como passam a circular entre capitais do Sudeste e do Sul do país, a visitar outros países com mais frequência de forma turística. A partir disso, essas mulheres também garantem maior acesso à educação superior, bem como influência e inserção em projetos de grande porte na religião e dentro das comunidades sede.

Por outro lado, da parte de alguns homens que, semelhantemente ao marido de Neilly Cristina, possuem grande poder econômico, é possível identificar que o fato de serem casados com mulheres pertencente às famílias de grande prestígio do Mapiá também proporciona o acesso direto e imediato destes homens às pessoas da mais alta hierarquia daimista e o fortalecimento de seu carisma na comunidade, como também é o caso já citado aqui de Paulo Roberto, por exemplo. Ao mesmo tempo, por outro lado, a possibilidade de mobilidade social via casamento com um homem forasteiro povoa o imaginário de diversas adolescentes que acabam sonhando com este tipo de casamento, o que as vem colocando, muitas vezes, em lugares ainda mais vulneráveis nestas relações (ASSIS, 2017).

Para além de suas motivações próprias e sua religiosidade pessoal, Neilly Crisitna também é um dos vínculos de seu marido com a religião, com a comunidade e com os níveis mais altos de sua hierarquia. Isso, entre outras coisas, do ponto de vista prático, reforçou a realização de um projeto milionário dentro do Mapiá que visa a consolidação de uma identidade transnacional e o incentivo do turismo religioso ao local, a “Catedral Rainha da Floresta”, assim nomeada por Madrinha Rita.



Figura 6: Episódio 1 - Catedral da Rainha da Floresta - São João 2023 / Hino Flor de Jagube do Mestre Irineu. Canal Jagube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JUK70Xucal8>>. Acesso em: 14/08/2024.

Embora a construção da Catedral também tenha dividido opiniões, de modo que muitos questionavam os níveis de investimento destinados à obra, em um contexto em que a saúde e a assistência social carecem de grande atenção, nas palavras de Neilly Cristina, um dos objetivos da Catedral é incentivar os fluxos do mundo para dentro da floresta, o que auxiliaria no maior desenvolvimento da comunidade.

(...) eu acho que eu vejo como um recomeço, assim, um novo... Uma nova era, sabe? Uma nova era, um chamado mesmo assim, um balanço, sabe? Como se tivesse chacoalhando, como se fosse "a hora é agora!", né. Hoje ela foi batizada, né, pela nossa querida Madrinha Rita, vó Rita como Catedral Rainha da floresta, né, e assim, de mim, como parte da família, como... Como irmã dessa grande irmandade, eu... O pedido, o desejo assim que eu tenho é pra que a gente possa nos fortalecer cada vez mais nos unirmos, sabe? Damos nosso valor, nosso respeito, valorizar nossos pilares, os poucos pilares que nós temos ainda e fazer um chamado à irmandade de chegar pra perto e olhar mais pela comunidade porque foi o lugar que o Padrinho escolheu, o lugar que o Padrinho viveu. Então às vezes eu sinto muito abandonado assim, sabe, Paulina? Então eu vejo, eu vejo essa igreja em pé como um imã, como se estivesse chamando... Então é o que o Padrinho Alfredo vem dizendo... Vem avisando isso, né, "gente, quem quiser aproveitar, a hora é agora!". Nossa madrinha aí, se Deus quiser, vai estar... Fará o seu centenário, então é um momento assim, muito especial, então eu acho que é um momento que é de grande valia pra todo aquele que é fardado, que se considera que é daimista de chegar pra perto, conviver e ajudar um pouco mais a comunidade, os jovens precisam dessa força, precisam desses jovens daqui de fora que já viveram, que já... Que já passaram por essas experiências, então eu acho que é um recomeço, assim. É... É como se renovasse a esperança, sabe? E eu vejo assim que a gente pode. Que temos jovens assim que... Basta nos dedicarmos assim que a gente consegue levar esse legado pra frente. A gente não pode deixar essa luz se apagar (Entrevista, Neilly Cristina, 2023).

De fato, como parte do financiamento destinado à obra da Catedral, por meio da cozinha geral organizada anos antes por D. Regina para atender a comunidade e os visitantes, mulheres residentes no Mapiá obtiveram alguns anos de renda fixa, cozinhando para os trabalhadores da obra. Isso lhes garantiu, temporariamente, melhores condições de vida, possibilidades de melhorias em suas casas, do cuidado das famílias, além de maior autonomia e independência.

A obra da cozinha geral era pra dar esse... Essa situação pras mulheres também ganhar dinheiro. As que não podiam ser professoras, as que não tinham emprego... Mas a comida é importante num lugar aonde não se tem restaurante, não tem escolha, você não tem opção pra quem chega, né na época assim do festival. Tem que ter uma cozinha pra atender as necessidades da comunidade, né, então aí foi que as mulheres... A cozinha foi construída e as mulheres começaram a ganhar lá. Começamos a ganhar. E foi muito bom também, porque quando chegou na obra, é... Se não tivesse a cozinha geral eu não sei como ia atender. Não sei como... Porque ela tava com a estrutura preparada pra... Era uma cozinha de 5 estrelas... Construída por... Eu de incentivadora. Construtora junto com as mulheres. Então eu com mais três ali fiz a história do projeto, construímos ela lá pras mulheres trabalhar e ganhar seu sustento e ganhar seu sustentozinho lá. **Então agora na obra lá tinha mulher que ganhava até R\$ 2200,00 por mês! Porque as que faltavam, ela cobria. Faltava, ela cobria... Elas ganhavam era R\$ 10,00 por hora. Preço que foi a organização da obra que deu, né. R\$ 10,00 por hora, né. Então às vezes a cozinheira ganhava até R\$ 70,00 à vezes por dia, R\$ 60,00. "Ah, amanhã eu não posso vir" aí entrava outra no lugar e ela ganhava aquele tanto, entendeu? Foi muito bom porque compraram placa solar, compraram guarda-roupa, né. Elas se equiparam na casa, porque não tinha daonde ganhar dinheiro** (Entrevista, D. Regina, 2024).

Vale pontuar que findada a obra, boa parte dos trabalhadores, incluindo estas mulheres e demais homens, se viram novamente sem renda, voltando à pobreza. Mais uma vez, a comunidade, junto à ICEFLU, tem se visto desafiada por questões ligadas à pobreza, como o aumento da violência, tráfico de drogas e prostituição.

A partir do exposto acima, é possível atestar que os fluxos globais que atuam dentro das comunidades sede do Santo Daime na Amazônia afetam diretamente as dinâmicas de poder dentro delas e da religião. Estes fluxos também explicitam novas contradições ligadas à pulverização do poder nas relações gênero dentro da religião daimista. Isto é, existem assimetrias não só no que toca a relação entre homens e mulheres, mas também, entre as mulheres pertencentes às comunidades sede e as mulheres daimistas das classes médias do restante do Brasil e do mundo tanto no espaço transacional da religião quanto dentro de suas comunidades na Amazônia.

Além disso, mulheres brasileiras de classe média e não brasileiras também contam com assimetrias de poder entre elas, de modo que as primeiras detêm parte do capital religioso, têm poder de tradução e mediação, transitando mais facilmente dentro do espaço religioso. Em contrapartida, as estrangeiras tendem a possuir maior capital financeiro e maior mobilidade em

termos migratórios, em função de seus passaportes representarem países de maior poder geopolítico que o Brasil. De todo modo, nota-se que ambas figuras típicas ideais podem vir a prestar apoio às comunidades como o Mapiá e o Juruá e às mulheres pertencentes a elas bem como ao próprio projeto de expansão da religião. Do ponto de vista da experiência, por um lado, mulheres pertencentes às classes médias do Brasil e do mundo tendem a aprender e ressignificar parte dos papéis tradicionais desempenhados pelas mulheres pertencentes a estas comunidades. Por outro lado, traços de sua experiência feminina mais vinculada à democracia liberal passam a se capilarizar no interior das comunidades e da religião.

Nesse contexto de trocas, tensões e aprendizados entre diferentes grupos de mulheres dentro da religião daimista, é importante observar como certos dispositivos de comunicação e conectividade passaram a mediar e potencializar essas relações bem como a relação do Santo Daime com o mundo. De maneira interessante, a chegada da internet às comunidades sede e a criação de canais próprios, como a Rádio Jagube, são expressões concretas de um processo de modernização que não apenas viabilizou a circulação de saberes e valores entre o centro e a periferia do mundo, mas também reposicionou algumas mulheres dessas comunidades como agentes centrais na gestão e na produção de conteúdo. Essas inovações tecnológicas abriram espaço para uma nova forma de participação feminina na vida comunitária e religiosa, marcada pelo protagonismo na inclusão digital e na articulação de redes transnacionais de pertencimento e comunicação.

9. "Inclusão digital na floresta! Temos que ter uma janela para o mundo!": da Rádio Jagube à internet

No ano de 1975, segundo Lúcio Mórimer (2000), o até então CEFLURIS conseguira um espaço na rádio Difusora do Acre. Tratava-se de um programa pequeno, que contava sobretudo com o cântico dos hinos na voz de mulheres como Gecila, Dona Cecília e, no violão, Padrinho Alfredo (MORTMER, 2000). Segundo o autor, mesmo tendo existido por um breve período, ter este espaço na Difusora, era motivo de muito orgulho para os daimistas da região. Como será discutido no capítulo seguinte, o rádio era uma das principais tecnologias de informação e comunicação utilizada por seringueiros e comunidades ribeirinhas que habitavam a região amazônica na época.

Vale pontuar que dentre os primeiros forasteiros e forasteiras que chegavam à Colônia Cinco Mil, Rio do Ouro, e, mais tarde, Céu do Mapiá, havia o sonho de construção de uma rádio local e comunitária. Assim, somente ao fim da década de 1990, quando ocorreu um dos Encontros

Nacionais das igrejas no Céu do Mapiá, este sonho passou a se materializar (Entrevista, Fátima Santágata, 2025). Em entrevista, Fátima Santágata, uma mulher daimista de 60 anos, nascida no Rio de Janeiro e que passou a residir no Mapiá em meados da década de 1980, narrou que em função do Encontro, foi levado um transmissor para a comunidade para facilitar traduções simultâneas. Mais tarde, o transmissor viabilizou o início da Rádio Jagube.

Nós acabamos, nessa época de 1998 ficando com aquele transmissor depois desse encontro e o Dário com Robert Santágata, tiraram aquele primeiro pau que serviu de mastro pra botar lá o captador do transmissor e nos ocupamos logo uma das pontas da igreja... Que tava em construção a igreja, mas o hexágono das pontas da estrela, aí o meio começando a ser fechado em 1998 e aquelas pontas e nós pegamos uma ponta daquela atrás dos homens pra fazer então o estudio da rádio. O Lúcio abria a programação com a Oração, aí vinha, logo depois da Oração, a "estação desembarque" que era o meu programa que começou com 6 minutos e depois passou pra 15 e depois ficou com meia hora! Aí eu tinha meia hora de "Estação desembarque" *"Está no ar, estação desembarque! Primeira parada, cozinha geral, segunda parada..."* podia ser em Marrocos, a terceira parada podia ser dentro do ministério de educação... Era um recorte de rádio revista. Ou então fazia viagem pela Índia, com música indiana, com os temperos... *"o desembarque hoje é na Índia! A índia fala tal e tal..."* aí falava do Marrocos... Depois *"chegamos hoje em Portugal, Portugal que tem o melhor azeite..."* umas coisas assim! E ao mesmo tempo, tinha o quadro "Alô alô, o telefone tocou!" porque botaram o primeiro telefone da Telemar na outra ponta que era o escritório da ICEFLU (...) O Lúcio também... *"Hoje o meu boa noite vai pro compadre fulano de tal que tá lá na casinha..."* cara, aquele caboclo se sentia! *"Hoje a minha comadre que tá não sei aonde..."* aí mandavam "Fátima, dá um alô pra mim na rádio!" e tinha aquele "Alô alô que o telefone tocou", que eram todos os recados telefônicos para os moradores que não tinham telefone. *"José, a sua mãe ligou hoje dizendo..."* [rindo] *"Aldo, argentino... A polícia federal ligou hoje, vocês precisam se apresentar na polícia federal para renovar o visto!"* (...) Tinha historinha infantil, tinha entrevista com algum visitante interessante que chegasse na comunidade, era "Ponto de encontro". *"Está no ar, para firmar o ponto, para clarear a vista, afirmando o ponto... Está no ar, ponto de encontro!"* tudo invenção! Fizemos a Sidarta, uma rádio novela... Eu adaptei aqueles diálogos todos, a gente entrava ao vivo... Não tem gravado. Eu acho que tem o último capítulo... O Dario era Govinda, o Lúcio fez o papel do Sidarta, a Maria fez a Kamala... A Rebeca fez a serva da Kamala eu era a narradora. (Entrevista, Fátima Santágata, 2025)

Como relatou Fátima, a rádio, que mais tarde veio a ser batizada como "Rádio Jagube", tinha papel fundamental na mediação da vida comunitária, funcionando como um elo entre as diferentes pontas do vilarejo e também entre o local e o global. Sua narrativa revela não apenas a criatividade e o caráter lúdico das programações, mas também a importância da rádio como ferramenta de comunicação pública e inclusão social num território ainda marcado por precariedades infraestruturais. A programação da "Estação Desembarque", por exemplo, levava conteúdos informativos e culturais variados aos ouvintes, promovendo uma espécie de "viagem" auditiva que expandia simbolicamente os horizontes dos membros da comunidade que nunca haviam sequer saído da região. Ao mesmo tempo, o quadro "Alô alô, o telefone tocou!" demonstrava como a rádio também cumpria uma função prática vital: ela servia como

ponte entre moradores e o mundo exterior, transmitindo recados, avisos e até mesmo informações oficiais, como no caso do aviso da Polícia Federal.

Além disso, a presença de quadros dedicados ao público infantil, com contação de histórias e músicas, evidenciava o cuidado em incluir diferentes gerações no universo radiofônico comunitário, fortalecendo os laços intergeracionais e promovendo a educação através da oralidade e da escuta. Ao assumir esse papel multifuncional, a rádio transformou-se em um verdadeiro serviço público comunitário — criado e mantido, sobretudo, pela iniciativa de mulheres como Fátima, que protagonizaram esse processo de modernização comunicacional e inclusão digital nas comunidades sede do Santo Daime.

A WWF foi a primeira, antes de AmaGaia, de Instituto Nova Era, a WWF tinha... Ajudou a gente, mesmo, que o Luis, também tomava o vegetal, que era um dos diretores, a mulher dele, uma querida, e eu viro gestora de comunicação da associação de moradores [do Céu do Mapiá] e **sou aquela que levanta no meio das reuniões "inclusão digital na floresta! Temos que ter uma janela para o mundo!". As pessoas começaram... Aí consegui 2003 a tal da conectividade, comecei com, com...** Discado, pela Telemar... veio logo aquele barulho de discagem [faz o barulho] antes de ter a antena satelital e comecei a batalhar e virei gestora de comunicação. **Como gestora de comunicação, fizemos um projeto com os engenheiros sem fronteiras, que é o SAIA Solar que é Comunicação, Educação e Águas que garantem todas as placas do telecentro - que as metades já foram carregadas e roubadas e alocadas e depenadas - mas ganhamos o papel total... Placa pra Santa Casa, pra Cozinha Geral, pro Centro Medicinas da Floresta, acho que uma outra na igreja, escola, com bomba de água... Tudo com sistema solar.** Eram 200.000 reais na época, tudo feito com esse engenheiro sem fronteira de Madrid (Entrevista, Fátima Santágata, 2025).

Chama atenção, como no relato de Fátima Santágata acima, se torna ainda mais nítida e a contundente importância do papel central das mulheres como mediadoras e modeladoras da expansão do Santo Daime, especialmente no que diz respeito à modernização das infraestruturas comunicacionais e à inclusão digital nas comunidades da floresta. Sua atuação como gestora de comunicação da associação de moradores do Céu do Mapiá — desde a mobilização pela conectividade até a articulação com engenheiros internacionais para implementação de sistemas solares — revela uma liderança feminina multifacetada, que conecta espiritualidade, tecnologia, cuidado comunitário e inovação. Ao reivindicar “uma janela para o mundo” desde a floresta amazônica, Fátima não apenas ampliou os horizontes do Santo Daime, mas também afirmou uma perspectiva de protagonismo feminino na transnacionalização do movimento, sustentando a tese defendida aqui, de que são as mulheres que operam como principais agentes de mediação entre tradição e modernidade, entre o local e o global no contexto da religião daimista.

Motivada pelo trabalho na rádio, Fátima, que até aquele momento ainda não possuía diploma graduação, buscou se especializar, estudando Rádio, ao fim da década de 1990 e início dos anos 2000 com a Rede de Mulheres em Comunicação do Rio de Janeiro. Mesmo morando no Mapiá, ela conseguia o material do curso com uma outra mulher daimista que, por sua vez, era coordenadora do curso. A partir dos anos 2000, as viagens de Fátima para cursos de capacitação se tornaram mais recorrentes e, a partir delas, foi possível trazer novidades para a programação da Rádio Jagube, como a rádio novela, por exemplo. A partir dessa programação, segundo a entrevistada, havia também um trabalho relativo a questões de gênero. Houve, com isso, uma espécie de campanha para que, em famílias com crianças pequenas, homens pudessem revezar com suas mulheres no cuidado dos filhos para participação nas cerimônias de Concentração.

Já em 2003, Fátima, por meio de participação em um edital do Governo Brasileiro, conseguiu a aquisição de uma antena satelital GESAC (Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão) para a Vila Céu do Mapiá. A antena satelital GESAC, segundo site do Governo Federal, é direcionada, até os dias de hoje, prioritariamente, para comunidades em estado de vulnerabilidade social. Trata-se de um equipamento que permite a conexão à internet em locais remotos e/ou com falta de acesso a outros tipos de conexão, promovendo a inclusão digital e social. Nas palavras de Fátima:

Em 2003 ganhamos a antena. A antena GESAC, com a conexão... Direto do Ministério do Planejamento. Foi uma dada pra Saúde e Alegria, a outra foi pro exército e a outra foi pra Vila Céu do Mapiá. (...) Qual era o requisito... Tinha que ter uma biblioteca com não sei quantos livros, tinha que ter o prédio e eu no Mapiá "Luis Fernando!!!" atrás do CEFLURIS "Olha, antena satelital!!! Vamo montar o telecentro com a rádio pra rádio..." **porque tudo, todo meu intuito era criar a rádio web, que a Rádio Jagube estivesse online.** Tem uma foto que eu tô agarrada com o Lúcio assim, foi o dia que ele lançou o Nosso Senhor Aparecido na Floresta lá na Virgem da Luz, no Rio de Janeiro, **e eu ali na hora "Lúcio, vamo botar a rádio na internet, Lúcio!!!"** na hora da foto. (Entrevista, Fátima Santágata, 2025)



Figura 7: "Vamos botar a Rádio na Internet". Arquivo pessoal de Fátima Santágata.

Como parte do processo de digitalização e aceleração da globalização da Vila Céu do Mapiá nos 2000, não apenas a internet, mas também – e de maneira muito mais acentuada naquele período – a televisão adentrou à comunidade. Em seu relato, Fátima contou sobre a memória da chegada da primeira TV no vilarejo, o que ocorreu por ocasião da copa do mundo de 2002. A princípio, a entrada do equipamento dividia opiniões. Assim, Padrinho Alfredo teria comprado uma televisão e a instalado em sua casa, onde dezenas de pessoas da comunidade se reuniram para assistirem aos jogos do Brasil. Pouco tempo depois, outros moradores passaram a ter suas próprias televisões e a consumirem sua programação. Diante disso, a Rádio Jagube foi perdendo espaço na vida dos moradores, de modo que, colocá-la na internet também seria uma forma de tornar a rádio global, acessada por uma audiência para além da Vila Céu do Mapiá e das fronteiras do Brasil.

Por um período, no entanto, a ideia de Fátima pareceu não ter recebido grande atenção por parte de instituições como a ICEFLU, até que, em 2020, o mundo fora assolado pela pandemia causada por uma transmutação do vírus SARS-CoV, ou Coronavírus. Nesse contexto, diversas atividades humanas como o trabalho e demais interações sociais, foram transportadas para o ambiente online. Isso não foi diferente com as religiões, nem tampouco, com o Santo Daime.

Seguindo as normas de isolamento social recomendadas pela OMS durante o período mais crítico da pandemia, instituições como a ICEFLU recomendaram que suas igrejas suspendessem suas cerimônias. Em um contexto de incertezas, mortes e reconfiguração da vida social a partir do isolamento, para muitos, a prática religiosa funcionava como suporte espiritual e emocional, o que dividia daimistas entre aqueles que respeitaram as recomendações da OMS e da ICEFLU e aqueles que buscavam grupos alternativos para realização de cerimônias. É possível identificar, que neste período, essa tensão passou a refletir questões políticas não só no Brasil e no mundo, como também se capilarizaram dentro do Santo Daime, evidenciando a responsabilidade da instituição de combate ao negacionismo científico. Diante disso, o ano de 2020, para os daimistas da “linha do Padrinho Sebastião” também seria o ano e celebração do centenário de Padrinho Sebastião. O evento vinha sendo planejado pela ICEFLU já há alguns anos para acontecer durante o mês de outubro do mesmo ano na Vila Céu do Mapiá, recebendo daimistas de todo o mundo para uma sequência de trabalhos espirituais. Tendo em vista as circunstâncias, toda agenda da comemoração do Centenário de Padrinho Sebastião foi transportada e adaptada para o ambiente *online*.

Assim, estando sem atividades, na tentativa de que a comemoração do centenário de seu líder não passasse “em branco” e temendo a dispersão dos adeptos, houve maior apoio e investimento na presença da Radio Jagube na internet como janela para presença do Santo Daime em um universo de *lives*. Nessa época, Fátima já não vivia mais no Mapiá. Há alguns anos residia em Manaus, onde, em 2017, obteve seu diploma de graduação em Produção Multimídia. Vale lembrar que durante a pandemia, Manaus foi palco da morte de centenas de pessoas em função da falta de oxigênio nos hospitais, o que foi interpretado por movimentos sociais, ativistas, políticos e jornalistas como um genocídio causado pela má administração do Governo Federal e Estadual. Nesse momento, diante deste cenário, Fatima mencionou que o trabalho com Rádio Jagube teria alimentado sua esperança durante esta travessia.

E eu fui fazendo aquela grade da pandemia... Entendeu? E descobrindo como era fazer *live* e descobrindo a precariedade. Cada vez que tinha uma *live* no Mapiá, ficava eu de Manaus, Jorge, da Espanha acessava as antenas com acesso remoto, Roberto ficava lá que nem um louco, correndo atrás de cabo, daqui, dali... Pra poder transmitir a *live*... Você não sabe o trabalho que dava aquilo tudo, entendeu? (Entrevista, Fátima, 2025).

Embora, atualmente, em função de tensões e conflitos internos, a Rádio Jagube encontra-se inativa, sua revitalização durante a pandemia e sua consolidação no ambiente digital evidenciam mais uma face da inserção da comunidade daimista em um novo paradigma comunicacional, que autores Manuel Castells (1999) denominam como sociedade em rede.

Retomando o autor, as redes constituem a forma social dominante da era da informação, reorganizando as relações de poder, cultura e sociabilidade a partir da lógica da conectividade. A partir desse referencial, é possível compreender como a presença da Rádio Jagube na internet não apenas respondeu a uma necessidade conjuntural — provocada pelo isolamento social —, mas também se tornou um vetor de reinvenção da própria religião. Mulheres como Fátima protagonizaram essa transição, operando, com poucos recursos e muita criatividade, desde a passagem de uma comunicação analógica e territorializada para uma rede distribuída, global e interativa. Ao fazer isso, tornaram possível a rearticulação de vínculos religiosos em escala transnacional, sem abrir mão da mediação comunitária e afetiva que caracteriza, idealmente, a experiência da irmandade daimista no Mapiá. Assim, a digitalização da Rádio Jagube pode ser vista como um caso exemplar de como atores locais, muitas vezes periféricos, se apropriam das tecnologias digitais para se manterem visíveis e ativos num mundo cada vez mais estruturado por redes globais de informação e comunicação.

Atualmente, a ICEFLU possui canal próprio no *Youtube* e está presente de modo ativo nas redes sociais como *Instagram* e *Facebook*. Além disso, a realização de *lives*, bem como a transmissão de cerimônias, continua acontecendo por meio desses veículos. Esse investimento na presença digital reflete, por um lado, a ampliação dos canais de comunicação institucional e, por outro, o fruto do protagonismo de mulheres que, como Fátima Santágata, historicamente ocuparam funções-chave na mediação dessas tecnologias.

Parte das interações e das dinâmicas de poder entre perfis distintos de mulheres e as comunidades sede do Santo Daime também sugerem negociações pessoais e de cunho subjetivo realizadas por elas para acomodar a identidade daimista. Muitas vezes, a opção por residir em locais como o Céu do Mapiá e o Vale do Juruá, por exemplo, implica mudanças em sua vida pessoal. Para além disso, o encontro e o processo de tornar-se membro do Santo Daime de modo mais amplo, resultam em mudanças e negociações relativas não só ao contexto de origem do Santo Daime e de origem destas mulheres, como também nas dinâmicas de poder presentes em suas vidas profissional e familiar, como discutirei adiante no tópico derradeiro deste capítulo.

10. Negociações pessoais

Um recorte de grande importância para o estudo das relações de poder implicadas nas dinâmicas de gênero que estão envolvidas na transnacionalização das religiões é como a pertença religiosa das mulheres se apresenta nas dinâmicas pessoais de poder referentes às suas vidas. No artigo de Vásquez e Alves (2016), por exemplo, os autores mencionaram a

importância do Vale do Amanhecer nas negociações das identidades das mulheres imigrantes pertencentes a essa religião em Atlanta, nos EUA. Dentro destas dinâmicas, a religião tem proporcionado a essas mulheres, uma sensação de controle sobre suas vidas. Além disso, em suas relações conjugais, o Vale do Amanhecer tem oferecido narrativas pacificadoras no que toca os conflitos relacionados à sua ascensão econômica via melhores salários do que os de seus esposos. No caso do Santo Daime, a partir da amostra selecionada para esta pesquisa, pude identificar diversas maneiras a partir das quais a religião participa dos arranjos da vida das mulheres, muitas vezes interferindo nas dinâmicas de poder presentes em suas relações familiares, profissionais e em sua percepção de si.

Segundo Linda Woodhead (2013) a religião é capaz de reforçar as relações de dominação de gênero ou ajudar a transformá-las. Pelo que discorri até aqui acerca das relações de poder presentes nas dinâmicas que envolvem as mulheres e a transnacionalização do Santo Daime, fica nítido o papel da religião daimista de ora reforçar a dominação de gênero e ora transformá-la é bastante complexo e passa por muitas camadas. Isto é, existem elementos como o contexto de origem do Santo Daime, os contextos nos quais a religião tem se inserido no mundo, os processos de ordem global com os quais ela é impelida a negociar e sobretudo, a agência das mulheres neste processo. Para além disso, compreendendo estas mulheres como sujeitos igualmente complexos e cujas vidas extrapolam as fronteiras de sua religião. Portanto, aspectos da história de algumas delas convocam a reflexão sobre as negociações tecidas na acomodação da religião em outras esferas de sua vida.

Para Madrinha Geraldine, por exemplo, por compreender que o Santo Daime lhe deu a chance de se curar do câncer, ela dedicou sua vida por inteiro à religião, o que junto ao seu carisma, contribuiu para que ela se tornasse uma das Madrinhas não brasileiras mais conhecidas e respeitadas da religião. De maneira interessante, assim como ela, para muitas de minhas entrevistadas, o Santo Daime contribui para seu senso de liberdade e comunidade, mesmo que legalmente, para aquelas em diáspora, sua ligação com a religião possa comprometê-las. No caso de Sakura, por exemplo, que também dedica parte de sua vida à religião e sua configuração no Japão, por ser uma mulher idosa, divorciada e sem filhos, segundo ela, sua pertença ao Santo Daime produz sentimentos de conforto e segurança, proporcionando uma alternativa à sua solidão. Há, portanto, na concepção de algumas destas mulheres daimistas, algo como uma circulação da dádiva (MAUSS, 2008) de modo que sua dedicação e comprometimento ao Santo Daime retornaria para elas como cura, saúde, prosperidade, sucesso em suas metas e proteção.

Nessa mesma direção, Luzia compreende que o Santo Daime inscreve seu lugar no universo.

Eu acho que o Santo Daime me abriu para uma concepção de divindade (...). Eu nunca questiono minha conexão com o universo, meu lugar no universo. E que eu tenho anjos guardiões e seres que trabalham comigo o tempo todo. Eu tenho completamente uma fé de que eu não planejo minha vida. Eu não invento as coisas para mim por que sei que os meus próximos passos são revelados e eu sei que se eu ir para um caminho errado eu vou saber e ser corrigida. **Então eu me sinto muito livre no universo por causa disso.** Eu sei que eu sou guiada e estou sendo assistida (Entrevista, Luzia Krull, 2024 [tradução minha, grifos meus]).

Outro relato que chama atenção é o de D Regina, que em sua primeira experiência com o Santo Daime na casa de Padrinho Sebastião teria se libertado de um casamento abusivo. Ao sentir a “força” naquele momento, ela contou ter tirado a aliança do dedo, jogando-a no chão. Este ato simbólico não implicou, entretanto em seu divórcio, mas em uma outra postura adotada por ela dentro do casamento.

Eu era outra pessoa ali. O casamento não me dominava mais... Então foi isso que aconteceu. E aí eu passei a ser eu. Eu fazia tudo que eu queria, que eu tinha vontade, né. Não que era proibido fazer aquilo que eu queria, mas vivia presa assim, num regime assim não sei nem explicar... Aí eu fui combater isso, né. Então eu, tipo, se eu tava envergada, assim, eu... Eu criei uma postura né. **Criei uma postura que também não teve como abalar, aí eu já tinha tomado uma decisão... Eu ia seguir o Daime. Ele tinha me mudado. Ele tinha me dado tudo aquilo que eu queria que era liberdade... Liberdade de ser aquilo que eu queria ser. Uma pessoa livre!** Não livre pra fazer besteira, pra fazer isso não. Livre no bom sentido, sem fronteira. Uma pessoa sem fronteira, né. Então isso aconteceu (Entrevista, D. Regina, 2024 [grifos meus]).

Após este acontecimento, D. Regina, mesmo sendo mãe de três filhos, se dedicou inteiramente ao Santo Daime e às comunidades fundadas por Padrinho Sebastião. Como já foi citado aqui, ela cuidava de boa parte de sua gestão, dedicando-se também às tarefas da igreja, tomando daime “praticamente de segunda a segunda” (Entrevista, D. Regina, 2024). Assim como outras mulheres entrevistadas, D. Regina também relaciona a sua liberdade ao poder da religião sobre ela. É justamente pela agência do daime de mostrar o caminho, mudar as pessoas, proteger e guiar, que se submeter a este “ser divino” a torna livre. Acontece que, não obstante, a dedicação à religião como parte dessa relação pode implicar, muitas vezes, na abdicação de maiores investimentos de tempo em relações sociais que ocorrem fora do contexto religioso, como família e amigos externos. Diante disso, diferentemente de Madrinha Geraldine, Liesbeth, Tiziana, D. Regina, Luzia, entre outras mulheres entrevistadas que dedicaram maior parte de sua vida e seu tempo à religião, algumas tentam manter o equilíbrio destas relações, o que implica em outros tipos de negociações.

Um relato importante sobre estes arranjos é o de Rosa, uma brasileira imigrante na Austrália e mãe de duas filhas. Ela frequenta a igreja “Céu da Austrália” em Byron Bay, tendo sido a primeira pessoa a se fardar na igreja, o que também marcou sua inauguração oficial há quase duas décadas atrás. Segundo ela, os maiores conflitos em torno de sua identidade religiosa ocorrem em seu ambiente doméstico. Ela é casada com um homem judeu sul-Africano que por algum tempo, apresentava grande dificuldade com a religião e as atividades devocionais da esposa. Por essa razão, ela optou por retirar do ambiente da casa, símbolos relacionados ao Santo Daime, como imagens da Virgem Maria, Jesus e Mestre Irineu, bem como o Santo Cruzeiro. Também para manter a harmonia no lar, Rosa parou de ensaiar os hinários em casa, uma vez que o marido “considerava a musicalidade daimista chata” (Entrevista, Rosa, 2023).

Com relação à sua frequência nas cerimônias, elas às vezes ainda são motivo de conflito entre o casal. Isto ocorre uma vez que os rituais daimistas tendem a ser muito extensos, levando em média de 6h a 12h, além de ocorrem com frequência, afinal, o Céu da Austrália cumpre o calendário oficial da ICEFLU. Sendo assim, dividir o tempo entre as atividades da igreja e as atividades da família tem sido um grande desafio para Rosa. Outro ponto é que, por um tempo, para ela, o fato do marido não a acompanhar-la nas cerimônias foi um motivo de tristeza e frustração. Atualmente, ela considera que o casal conseguiu superar alguns destes conflitos e enxerga que seu marido participa de sua experiência com o Santo Daime de outras maneiras. Isto é, por se incomodar com a presença da religião nos espaços comuns da casa, ele construiu um cômodo alternativo para que ela pudesse manifestar sua devoção. Rosa também compreende que ele participa de maneira indireta de sua religiosidade enquanto cuida de suas filhas durante o tempo em que ela se dedica à igreja. De modo interessante, após extensas negociações em seu lar, vê-se, entre outras coisas, que ela tem a possibilidade de exercer um papel incomum a grande parte das mães daimistas, que seria o de deixar suas filhas aos cuidados do marido enquanto participa dos extensos rituais de sua religião. Se fosse casada com um homem daimista, com base no “Decreto de Serviço” de Mestre Irineu, muito provavelmente ela teria maior responsabilidade sobre as filhas durante as cerimônias.

A história de Rosa também retoma parte do que foi discutido em um dos tópicos deste capítulo sobre atravessamentos sofridos por mulheres daimistas que são mães. Como foi observado, a maior parte das mulheres que compõem a mostra desta pesquisa, principalmente as que são dirigentes de igrejas, são solteiras. Outro elemento comum é que a maior parte delas não possui filhos ou possui filhos já em idade adulta. Uma das interpretações possíveis sobre estes dados é que ser mãe de crianças pequenas e ser daimista é algo desafiador, especialmente

em contexto de diáspora, quando a pertença a religião pode ser vista como envolvimento com o tráfico e/ou uso de drogas ilícitas. Além disso, se aprofundarmos nas relações de maternidade no Santo Daime, independentemente do contexto, é fato que as cerimônias são longas e interfeririam na rotina de cuidado das crianças. Diante disso, se estas mães não tem a possibilidade de partilhar o cuidado com os pais ou outro cuidador/cuidadora, sua frequência nas cerimônias pode ficar comprometida.

Na situação de Rosa, embora seu marido não tenha afinidade com a religião, o fato dele dividir o cuidado das filhas com a esposa, possibilita que ela dedique boa parte de seu tempo e se mantenha na “linha de frente”⁴⁷ da igreja, compondo parte de sua hierarquia. Não que isso ocorra de forma gratuita, isto é, esta divisão custou a marginalização de sua religião para um espaço ainda mais privado dentro de sua casa. Ao mesmo tempo, por ter de dividir seu tempo entre a religião e a família, alguns hábitos da religiosidade de Rosa também são negociados, como os jejuns de abstenção de relações sexuais de três dias antes e três dias depois das cerimônias, geralmente sugeridos por igrejas e pessoas daimistas mais ortodoxas.

Na verdade, por muitos anos eu respeitei o 3 antes e 3 depois de todos os trabalhos, mas aí o que acontece... Meu marido ele não é daimista. Ele não vai a igreja... E chegou num ponto que o tanto de desarmonia que causou na minha casa que eu tive que destrinchar uma história com Mestre Irineu, tipo, pra... Não é pedir permissão, mas pra entender real aonde que eu poderia harmonizar melhor, sabe? E a resposta que eu recebi de volta do Daime é que o Mestre não quer desarmonia em casa, entendeu? E assim, falando nisso... Eu tenho um marido legal. Ele não é um cara que me obriga a transar com ele, sabe? Não tô falando isso, mas é que tipo, o calendário da igreja é tão cheio que se eu ficar respeitando 3 antes e 3 depois, sobra muito pouco tempo pro meu marido realmente, entendeu? (Entrevista, Rosa, 2024).

Ainda que Rosa não seja uma dirigente de igreja e, portanto, tenha uma carga de trabalho devocional um pouco mais baixa do que uma liderança teria, vê-se que para sua dedicação ao Céu da Austrália, ela acaba tendo que abrir mão, muitas vezes, de sua presença no lar, o que produz conflitos em sua vida conjugal e requer arranjos de sua parte. Possivelmente, uma mulher daimista sem cônjuge e/ou filhos pequenos não teria que fazer tais arranjos, o que reflete na possibilidade de dedicação quase total de sua vida à religião.

Em se tratando de mulheres escolarizadas e pertencentes às classes médias, como pude discutir neste capítulo, identifica-se que existem possibilidades de incorporação de suas habilidades profissionais na gestão da ICEFLU, nas comunidades sede e em outras igrejas e grupos daimistas localizados outras regiões do Brasil e do mundo. Nestas relações, de maneira

⁴⁷ Termo êmico que se refere às pessoas que compõem o núcleo de fardadas/fardados mais dedicados à aos grupos/igrejas.

mais específica, chama a atenção a incorporação de mulheres escolarizadas às áreas como a educação nas comunidades e à gestão administrativa da ICEFLU. Nas igrejas e grupos em diáspora, é destacado o envolvimento de um perfil de mulheres com experiência prévia em organizações não governamentais de cunho filantrópico na gestão e liderança de igrejas e grupos.

De modo interessante, o inverso desta relação também pode ser visto, ou seja, a religiosidade daimista das mulheres sendo incorporada às suas vidas profissionais. Mesmo no caso de Rosa muitos dos saberes espirituais que circulam nos grupos daimistas, especialmente entre mulheres e que serão discutidos no último capítulo desta tese, são utilizados para sua prática como terapeuta e doula pós-parto. Este tipo de relação é inclusive uma das mais comuns encontrados nesta pesquisa, isto é, mulheres daimistas com algum grau de envolvimento no mercado de psicoterapias e terapias que dizem perceber uma relação benéfica entre sua religiosidade e profissão. Na Finlândia, por exemplo, Eni também é terapeuta e trabalha com massagens e outras terapias reconhecendo que o Santo Daime a torna mais sensível para este tipo de função. Nos EUA, Luzia, é psicóloga e realiza trabalhos de terapia psicodélica com daime.

No Brasil, desde o fim da década de 1980, Noêmia tem utilizado de sua formação em psicologia para o cuidado de pessoas que estejam em “passagem”⁴⁸ durante as cerimônias aliando este saber ao saber mediúnico proporcionado pelo daime. Ela também tem atendido como psicóloga, muitos daimistas que preferem recorrer a ela como profissional. Isso ocorre uma vez que muitos de seus clientes preferem realizar sessões terapêuticas com Noêmia em função de sua identidade religiosa semelhante, compreendendo que por essa razão, receberiam um atendimento alinhado a sua espiritualidade e, portanto, mais personalizado.

O que se observa a partir destes dados é que a pertença ao Santo Daime se manifesta de forma multifacetada na vida das mulheres, influenciando suas escolhas, suas relações sociais e até suas trajetórias profissionais. Para muitas delas, abdicar-se do mundo externo à religião tem profundo significado de liberdade assim como a sujeição voluntário ao poder da agência espiritual do daime. Para outras, que optam por outros arranjos, novos caminhos e formas de pertença são tecidos. De modo geral, percebe-se que a religião não apenas participa de suas experiências e papéis sociais, mas também opera como uma força transformadora em suas

⁴⁸ Processo desafiador do transe desencadeado pelo efeito do daime, que neste momento é sentido de maneira mais intensa.

vidas. Além do mais, é interessante observar como os saberes profissionais, especialmente os ligados à educação, administração e psicologia vem sendo incorporados aos grupos e igrejas daimistas dentro e fora do Brasil, às comunidades sede e ao administrativo da ICEFLU.

Olhar para a experiência das mulheres e os arranjos pessoais que fazem para acomodar o Santo Daime em suas vidas exige um mergulho mais profundo em sua atuação na transnacionalização da religião. Isso leva à compreensão de que esse processo não se dá apenas por meio de relações transnacionais externas aos sujeitos, mas também envolve dimensões subjetivas e reflexivas. Para tanto, é fundamental considerar o Santo Daime como uma religião incorporada, na qual o corpo das mulheres se torna um campo de expressão espiritual, vivência religiosa e, ao mesmo tempo, um território de negociações e ressignificações no contexto da transnacionalização daimista.

CAPITULO II - O SANTO DAIME INCORPORADO PELAS MULHERES: CORPO E OUTRAS MATERIALIDADES FEMININAS NO CONTEXTO DE UMA RELIGIÃO TRANSNACIONAL

*“Eu não sou só este corpo
Eu sou realização espiritual”
(Hino #34, Dona Regina)*

O corpo tem despertado atenção especial nas investigações dentro das ciências sociais (VAN DEN BERG, 2022). Para Mariecke van den Berg (2022), isto teria ocorrido como resposta à sua centralidade na sociedade. Em função disto, o estudo do corpo tem se tornado fundamental para tentar compreender como esta sociedade funciona. Para a autora, como tema central nas ciências sociais, o corpo é onde está fundamentada a noção do *self* moderno, sendo ele abordado, entre outras coisas, como um projeto (GIDDENS, 2002), como um meio de performance (GOFFMAN, 1980, BUTLER, 2011, 2017), como produto de regulação (FOUCAUT, 2014), como objeto por onde a classe toma forma através do *habitus* (BOURDIEU, 1991) e como símbolo de resistência (FOSTER, 1995).

No que toca a religião, é sabido que o corpo possui papel central em sua investigação (MORGAN, 2019). Segundo David Morgan (2019), a religião exacerbaria a natureza corpórea da existência humana. Isto é, o *embodiment* é o seu principal registro e consiste em sentimentos, sensações, afetos, emoções, espaços, imagens, sons, peregrinação, roupas, comidas, entre outros. Outro ponto importante é que o próprio sentimento de pertença à comunidade religiosa

seria produzido por estes meios materiais compartilhados que são não somente internalizados, mas também negociados, ressignificados e flexibilizados por anos por parte dos adeptos. É a partir também desta cultura material que segundo o autor, a divindade e a experiência mística se tornam próximas.

Em se tratando da diáspora das religiões brasileiras, registros como os de Kachia Techio (2021) e Joana Bahia (2021) já mencionados nesta tese, se debruçaram em estudos que relacionam gênero e a transnacionalização de religiões brasileiras. Nas pesquisas das autoras, o corpo das mulheres apareceu como território de negociação de suas identidades religiosas, de gênero e nacionalidade. Nos casos investigados, vemos como as mulheres brasileiras e imigrantes membros de religiões brasileiras distintas em diáspora se apropriaram da religião em resposta ao imaginário da hipersexualidade sobre os corpos das mulheres latinas e africanas. Algumas delas, como forma de eliminação destes estigmas sobre seus corpos, como é o caso das evangélicas em Portugal (TECHIO, 2021). Outras, como via de expressão de feminilidades transgressoras vindas do Sul global, como no caso da mãe de santo travesti e candomblecista (BAHIA, 2021).

No Santo Daime, é sabido que esta religião produz disposições corporais de sentido (MAUSS, 2003) como a ingestão do daime, o transe, “mirações”, sensações, bailados, vômito visceral, além de outras materialidades: o próprio daime, as fardas, os hinos e demais regras, como de vestimentas, dietas, disposição dos corpos no ambiente, sexualidade, entre outros. Em função disto, parto da concepção do Santo Daime como uma religião orientada pelo corpo. Não obstante, como já mencionado no capítulo anterior, a religião daimista é altamente generificada, organizando-se por meio de divisões de papéis de gênero cujo lastro se encontra no sexo biológico. Em função disso, é importante sublinhar que a confluência entre estas características estruturais do Santo Daime indica que a religião daimista é experienciada de maneira distinta por corpos masculinos e femininos.

Tendo em vista, portanto, a atuação das mulheres na transnacionalização do Santo Daime como objeto central desta tese, interessa, neste capítulo, investigar como estes corpos femininos e sua relação com uma religião transnacional são impactados por tensões modernas entre o individualismo e a busca por experiências comunitárias (HERVIEU-LÉGER, 2015). Além disso, a discussão presente neste capítulo também parte de uma abordagem do corpo para além de um produto de convenção social (BUTLER, 2011, 2017), mas, semelhantemente à Saba Mahmood (2005) em seus estudos acerca das mulheres muçulmanas, de identificar como

práticas incorporadas participam da criação das identidades de mulheres daimistas e desta religião no mundo.

Como já fora observado por Meredith McGuire (2008), o estudo da religião incorporada torna possível trazer para o centro das atenções, experiências não oficiais e marginalizadas, onde, na maioria das vezes, encontramos corpos femininos. Além disso, é importante ter em mente que no Santo Daime, ainda que estes corpos sejam identificados a partir de seu sexo em comum, eles são plurais não somente em suas trajetórias pessoais e subjetividades, mas também em função de alguns marcadores sociais da diferença, como raça, classe, nacionalidade, geração, entre outros, que constituem sua identidade particular.

Neste capítulo, a análise está dividida em sete tópicos. O texto se inicia com uma discussão sobre agência dos corpos femininos no Santo Daime. O tópico é sucedido por um estudo da relação entre a religiosidade das mulheres entrevistadas e alguns de seus ciclos biológicos como menstruação, gestação, parto, puerpério, aborto, envelhecimento e morte. Dada esta dimensão da relação entre corpos femininos e a religião daimista, adiante, me debruço sobre algumas tensões entre laços comunitários e individualização religiosa na educação das crianças, em sua infância e adolescência nos deslocamentos internos e externos do Santo Daime. Depois, a organização dos corpos no espaço, prescrições de dietas antes e após as cerimônias, bem como diferentes dimensões da sexualidade (castidade, poligamia masculina e dissidências sexuais e de gênero), códigos relacionados à aparência e performance ritual foram explorados, compondo os demais tópicos deste capítulo.

1. O corpo das mulheres como “aparelho”: considerações sobre agência feminina no Santo Daime

Sendo o Santo Daime uma religião orientada pelo corpo, é possível vislumbrar que nesta religião, o trabalho com o corpo é uma forma de embarcar no caminho e na experiência espiritual. Esta experiência muitas vezes narrada por daimistas como dotada de um conteúdo místico e espiritual e de sensações de integração com a natureza e o universo, conta com contornos dados pelos rituais da religião (VALAMIEL, 2020). Eles convocam os corpos a ficarem sentados durante as cerimônias de concentração, a ficarem de pé e a bailarem os ritmos de marcha, valsa, mazurca durante os bailados; a cantarem os hinos, tocarem instrumentos musicais como o maracá, violão, tambor, flauta, entre outros; bem como a se organizarem no espaço a partir de seu sexo, geração, tamanho, habilidades musicais, prestígio dentro do grupo e pertença.

Embora técnicas corporais (MAUSS, 2003) estejam presentes em todas as religiões, especialmente nas espiritualidades *New Age*⁴⁹ que tomam o corpo como fonte da experiência (DZIUBAN, 2007), dentro do Santo Daime existem elementos peculiares, a começar pela ingestão de uma bebida que é considerada um agente capaz de ensinar (ALBUQUERQUE, 2011) e que altera a consciência e o agir dos sujeitos, desafiando assim, as noções de agência, sujeito e identidade presentes nos feminismos ocidentais. Ao se ingerir o daime, é através do corpo que a experiência sensível com a bebida se realiza. Isto revela a relação complexa e embricada entre a bebida, as pessoas e a religião em um *setting* no qual estes corpos são compreendidos e nomeados como “aparelhos”. Este elemento faz com que antes de adentrar à discussão da complexidade que envolve a agência dos “aparelhos” femininos no Santo Daime, seja necessário compreender como o corpo, de maneira geral, está presente e é percebido nesta religião.

Segundo Alex Polari de Alverga (1998) no glossário de seu livro de grande circulação entre os adeptos do Santo Daime e que ganhou o título de “Evangelho segundo Sebastião Mota de Melo” por contar com a organização e transcrições de gravações de falas de Padrinho Sebastião, o significado êmico de “aparelho” seria: “Veículo mediúnico para a atuação espiritual. O aparelho é a soma do corpo e da mente quando se encontram disponíveis para o trabalho de recepção espírita” (p. 207). Nesta mesma obra, o autor se utiliza do termo como um equivalente à consciência, que seria um “aparelho receptor” (p. 15) das revelações das plantas sagradas. Nas falas de Padrinho Sebastião transcritas no texto, a palavra também é evocada diversas vezes como uma referência a este corpo. Em uma das passagens, o “aparelho” ganha contornos ainda mais objetivos, sendo compreendido como semelhante a um “rádio”.

(...) O corpo sem Deus não fala nada. Olhe, Deus é vida e um corpo com vida fala, ou bem ou mal, mas ele tem que falar. E ele sem Deus não fala nada, é que nem qualquer rádio desmantelado e sem pilha. o locutor fala a vida toda, mas a ligação está cortada, ninguém escuta. (ALVERGA, 1998, p. 115).

Segundo o antropólogo e co-dirigente da igreja daimista Céu do Vale no Estado de São Paulo, que viveu por um período nas comunidades fundadas por Padrinho Sebastião, Walter

⁴⁹ Por *New Age*, compreende-se uma série de movimentos plurais que podem possuir características como fortes tendências do período romântico, como a ideia de um “finito perpassado pelo infinito” (AMARAL, 2000, p. 25), resultante da insatisfação com a superficialidade da realidade. Haveria nessa insatisfação, uma busca pela totalidade significativa da verdadeira essência da vida, compreendendo-a também enquanto uma manifestação da realidade infinita dos mistérios do universo que também se expressam na natureza (AMARAL, 2000). Neste horizonte da Nova Era, tudo seria considerado transitório diante de uma ideia de um universo que é divino, o que produz um efeito de reencantamento do mundo, emergindo como emergiu como “uma rede de religiosidade alternativa ávida por novas espiritualidades, valorizando religiões de cunho mais “holístico”, “ecologicamente conscientes” e não “corrompidas” pelas instituições religiosas hegemônicas (ASSIS, 2017, p. 158).

Dias, em comunicação pessoal, o rádio a pilhas era um dos principais meios de comunicação entre os seringueiros. Principalmente a partir da década de 1960, existiam programas de rádio exclusivamente dedicados a troca de informações e mensagens entre seringueiros, como “datas de saída ou de chegada de viagens, de problemas de saúde, encomendas de mercadorias, busca de pessoas desaparecidas e outras” (comunicação pessoal, 2024). Tamanha a importância do rádio no cotidiano de Padrinho Sebastião, que Maria Betânia Albuquerque (2021) destacou seu papel na constituição dos saberes do líder e de sua utilização por ele como metáfora na transmissão destes saberes.

É interessante perceber também que no contexto dos seringais amazônicos, circulavam outras religiosidades, como os espiritismos populares que utilizavam os termos “aparelho” e do rádio como uma analogia ao corpo. Este é o caso, por exemplo, da obra de C. Torres Pastorino (1969) que compunha o arsenal de livros esotéricos estudados pelo Círculo de Regeneração e Fé (CRF) fundado por Mestre Irineu e seus amigos próximos no ano 1916 e que foi encerrado em 1943 (MOREIRA, MACRAE, 2011). Diante disso, é possível vislumbrar que a ideia do corpo “aparelho” e “rádio” no Santo Daime reflete não somente o lugar do rádio no cotidiano dos seringais, mas também a herança de uma linguagem kardecista que por sua vez, foi altamente influenciada pelo positivismo e tecnicismo do século XIX. Isto é, na doutrina codificada por Allan Kardec na França, essa visão corresponderia à tentativa de prová-la científica a partir dos padrões da ciência moderna, adotando uma percepção cartesiana de um corpo-máquina correspondente ao desenvolvimento científico ocidental e ao capitalismo industrial da época. Nesta visão, haveria um reforço da divisão e da sobreposição da mente sobre o corpo.

Já no Santo Daime, entretanto, partindo da definição de Alverga (1998) o “aparelho” seria a soma do corpo e da mente, isto é, uma materialidade constituída pela síntese desta separação cartesiana entre estes dois elementos. O “aparelho”, nesta visão, é o que “aparelha” a “força do daime”, vibrações, energias, espíritos, sentimentos, pensamentos de ordem mais e menos elevada. Vale pontuar também, que o termo “aparelhar” embora não tenha seu significado definido em um glossário, tem grande circulação oral nas falas de Padrinho Sebastião, em hinos e conversas entre daimistas. Estando sempre relacionado à “aparelho”, “aparelhar” diz do ato de se conectar, sentir, receber e expressar materialidades sensíveis através do corpo dentro do contexto do Santo Daime. Nessa direção, seguindo as explicações de Padrinho Sebastião contidas no Evangelho codificado por Alverga (1998), o “aparelho” precisaria ser “doutrinado”, isto é, disciplinado tanto pelo daime e pelo indivíduo para se

sintonizar à polaridade mais elevada. Ao mesmo tempo, ele também funcionaria junto ao daime como disciplinador dos maus espíritos, pensamentos, sentimentos, vibrações e etc.

Vale pontuar que embora estas ideias articulem uma visão geral sobre o corpo e seu significado no Santo Daime, existem diferenças muito marcadas no que toca o “aparelho” das mulheres e dos homens. Sendo assim, as mulheres além de serem definidas a partir de elementos que integram seu sexo biológico também se distinguiriam dos homens por serem a “presença carnal da Virgem Soberana” (ALVERGA, 1998, p. 70). Além disso, elas possuiriam faculdades tidas como naturais, como a aptidão para o cuidado dos filhos, da família e da comunidade; destacando-se, portanto, na visão de Padrinho Sebastião como “mais avançadas” (p. 173) que os homens por terem maior facilidade em amar e sentir. Dentre as mulheres entrevistadas para esta pesquisa, pude identificar que todas corroboram com esta narrativa. Para muitas delas, isso também seria uma explicação possível para o fato de que experiências mediúnicas como incorporação de espíritos se deem predominantemente entre mulheres dentro do Santo Daime.

Em entrevista concedida à esta pesquisa, segundo Marcelo Bernardes, viúvo de Baixinha, o destaque da ocorrência deste tipo de fenômeno entre as mulheres acontece uma vez que seu corpo, por ter a capacidade de gerar outros indivíduos, possuiria também maior abertura espiritual para outros espíritos. Isto é, além de receber a criança no ventre, o corpo da mãe também acomodaria seu espírito (Entrevista, Marcelo Bernardes, 2024). Em uma direção semelhante, mas deslocando parcialmente o “feminino” do sexo biológico, em entrevista com Maria Alice Freire ou “Maria Alice dos Caboclos” (como é conhecida no Mapiá), que, junto a Baixinha, é uma das precursoras da aliança entre o Santo Daime e a Umbanda, explicou:

Porque as mulheres elas são mais abertas, elas são mais receptivas. É uma coisa muito feminina você se abrir a acolher... É um gesto feminino que pode estar numa mulher ou num homem, mas é um gesto feminino (...) (Entrevista, Maria Alice, 2024).

Nesse sentido, dentro da compreensão daimista do “aparelho” como um rádio, é possível dizer que o “aparelho” feminino teria alta potência de sintonização com outras materialidades ou com o que Félix Guattari (2012) chamou de intensidades pré-verbais. Isto é, elementos viscerais como sensações, intuições, sentimentos, com a “força”, os espíritos, energias, intuição e demais sensibilidades.

Por um lado, a visão das mulheres como naturalmente mais sensíveis sugeriria que o “aparelho” feminino, pela sua alta capacidade de sintonia, teria uma vantagem sobre o “aparelho” masculino em “aparelhar”. Por outro lado, dentro de uma concepção que divide algumas materialidades sensíveis como “energias” e sensações entre mais ou menos elevadas -

o que requer doutrinação e disciplina do “aparelho” para que se conecte às mais elevadas – é possível que isso justifique, para alguns, o porquê de as mulheres serem mais passíveis de trabalho e doutrinação *por parte e sobre* seus aparelhos. Me chamou a atenção a interpretação bastante cristã-católica de Tiziana a este respeito e que parece refletir parte de uma visão que circula dentro da religião. Para ela, a própria posição subalterna das mulheres dentro do patriarcado, por produzir sofrimento, também trabalharia a favor de sua proximidade com Deus.

Padrinho Sebastião sempre falava das mulheres. Sempre se acompanhava com as mulheres. Ele sempre várias vezes ele falou, está escrito também: que pra ele, a mulher era mais perto, no sentido, mais perto de Deus. **Ela era mais espiritualizada, porque foi humilhada muito, sempre... Então isso dava um passo mais sensível, mais perto** (Entrevista, Tiziana, 2022).

Este tipo de condição traz à tona a complexidade da agência destas mulheres, de sua relação com o poder no Santo Daime e de sua construção de subjetividade na religião. Além de se submeterem ao poder e aos efeitos do daime, bem como aos códigos da religião (o que também ocorre com os homens), elas se submetem a um sistema patriarcal e cooperariam tanto para sua manutenção, quanto para sua mudança, como é o caso de sua atuação na transnacionalização, por exemplo.

De um ponto de vista teórico, Manuel Vásquez (2017) ao analisar os campeonatos de luta de vale tudo organizados pela igreja Renascer em Cristo traz elementos importantes para esta discussão. Em sua pesquisa, o autor identificou que a participação das pessoas nestes campeonatos no contexto da religião envolvia modos viscerais de *embodiment*. Isto é, ao incorporarem no *ring* a batalha do bem contra o mal, estas pessoas se utilizavam de métodos biológicos de comunicação com Deus, que possibilitavam que elas se rendessem a presença do divino direta e imediatamente. Com isso, estes indivíduos não só incorporavam a religião como também produziam o que o autor chamou de “*religious generativity*”, ou seja, um tipo de reprodução dessa religião e religiosidade.

Em se tratando das mulheres daimistas pesquisadas, sua própria atuação na transnacionalização do Santo Daime é interpretada como um ato de servir à religião e ao seu processo de expansão. Nesse aspecto, ao tomarmos a transnacionalização do Santo Daime como parte da *religious generativity* produzida sobretudo pela incorporação dessa religião pelas mulheres - como é o caso, por exemplo de Madrinha Geraldine, que ao se ver curada de um tumor pelo Santo Daime, resolveu dedicar sua vida à religião, tornando-se uma de suas mais proeminentes figuras internacionais - vemos como a compreensão e a experiência de si como “aparelho” inscreve mulheres daimistas em um modelo de agência instrumental.

Por agência instrumental, parto de uma compreensão semelhante à de Mary Keller (2007) que ao estudar a relação entre mulheres possuídas e agência, compreendeu estes sujeitos como dotados de uma agência semelhante a instrumentos como o martelo ou a flauta, que desempenham ações específicas quando manuseados. A partir disso, o corpo possuído seria também um lugar através do qual um ancestral, espírito ou divindade se expressaria. Embora no contexto daimista não seja comum a utilização do termo “possessão”, a teoria de Keller (2007) se aproxima da noção do corpo “aparelho” no Santo Daime e auxilia na compreensão das mulheres daimistas como um instrumento da religião, da bebida, dos espíritos, ou seja, como um meio pelo qual estas materialidades sensíveis são “aparelhadas”, resultando uma *religious generativity* que impulsiona a disseminação global do Santo Daime. Neste cenário, “aparelhos” femininos desempenhariam, portanto, uma agência instrumental marcada pela sua relação complexa de submissão e de autonomia ao daime e à religião. Uma vez que, é através do *embodiment* que a agência da bebida ganha forma (ALBUQUERQUE, 2011) assim como outras materialidades sensíveis, é interessante observar como o “aparelho” das mulheres pode “aparelhar” outras múltiplas agências, sendo ele, um processo.

Enquanto processo, compreendo este tipo de agência como dotado de reflexividade, isto é, à medida que “aparelham”, as mulheres não só disseminam a religião, como têm suas vidas e identidades atravessadas por ela. Além disso, sua agência também impacta as práticas religiosas, as relações de poder, a organização do gênero e a circulação de materialidades tanto em seus grupos, no Santo Daime de maneira geral e nas comunidades sede da religião. Nesse sentido, tomando emprestada a ideia de Butler (2011, 2017) sobre performatividade, é possível dizer que a medida em que “aparelham”, as mulheres não replicam exatamente o que seria a tradição e o modelo oficial da religião ainda que estejam submetidas a estes elementos, mas é justamente neste processo, que novas negociações e flexibilizações também ocorrem, inclusive com o sagrado. Nessa direção, entende-se, portanto, que este modelo de agência se distancia de noções simplistas que dividem as mulheres entre autônomas ou passivas, opressoras ou oprimidas, como fez Bourdieu (1991) ao interpretar as mulheres como dominadas e os homens, como dominantes apenas. A noção de agência instrumental ligada aos “aparelhos” femininos escancara a ambiguidade e a complexidade das ações desempenhadas por elas. Além disso, convoca estas mulheres à construção de suas identidades daimistas em uma religião que oferece a elas um modelo de “subjetividade comunitária” (KELLER, 2007) em um horizonte moderno de subjetividades cada vez mais individualizadas.

A partir dos apontamentos realizados até aqui, ao considerar a agência das mulheres na reprodução do Santo Daime, torna-se evidente que essa atuação está profundamente entrelaçada com a experiência corpórea. Tendo em vista a importância do sexo biológico na definição dos papéis de gênero na religião daimista, torna-se necessário, aqui, um aprofundamento na análise sobre as relações entre estes corpos e o Santo Daime. Para isso, em consonância com a abordagem de Meredith McGuire (2008) sobre o corpo como biológico e social, compreendo o corpo feminino no contexto daimista não só como instrumento de ação e *em* ação, mas também como lugar onde se desenrolam processos fisiológicos e espirituais intrinsecamente conectados com o sagrado. Elementos como a menstruação, a gestação, o parto, o envelhecimento e a morte não só moldam as vivências individuais das mulheres, mas também carregam um significado religioso que reflete e reforça suas identidades e seus papéis na religião. Assim, a compreensão do Santo Daime como uma prática encarnada passa necessariamente pela consideração desses aspectos da corporalidade feminina.

2. “Aparelhos” femininos e alguns de seus ciclos biológicos

Menstruação

Para minhas entrevistadas, a menstruação, de modo geral, é experimentada como um momento de maior abertura sensorial e espiritual do “aparelho” das mulheres. Neste período, para elas, mulheres daimistas ficariam mais suscetíveis a sentir emoções, espíritos e energias em seu entorno, assim como estariam em maior contato consigo mesmas e suas questões pessoais e emocionais. Trata-se também, de um período no qual este “aparelho” realizaria uma limpeza de si mesmo, podendo também incluir outras materialidades sensíveis que por ventura estejam em seu entorno, funcionando assim, como um “filtro”. Isto é, para além do corpo rádio, o corpo feminino assumiria, neste período, uma função de filtro, tanto fisiológico, quanto de outras materialidades que o atravessem. O sangue menstrual, portanto, poderia indicar os resíduos desta limpeza.

Vale pontuar que parte desta visão corresponde também ao trato geral dado pelo Santo Daime aos fluidos corporais e excrementos eliminados pelo corpo no contexto da religião como resultantes de processos de “limpeza” endossados pelo daime, como é o caso do vômito, fezes, urina, lágrimas, coriza, saliva, suor e flatulências. Nesse sentido, a menstruação como limpeza específica do “aparelho” feminino vem representando um mergulho mais profundo neste processo fisiológico e êmicamente espiritual que independe do daime, mas que no contexto da religião, passa a se relacionar com ela.

Além disso, com a capilarização de correntes ligadas ao Sagrado Feminino no campo ayahuasqueiro e, mais especificamente, dentro do Santo Daime, a menstruação vem ganhando novos contornos, significados e interpretações. Isto é, estas correntes operam em direção a apreciação e racionalização da potencialidade dos corpos femininos, de modo que seus fluidos passam a ser percebidos por muitas mulheres como parte da Terra e como sagrados. Observa-se, portanto, que neste contexto de transnacionalização, práticas em torno da menstruação passaram a ser reinterpretadas por diferentes mulheres daimistas a partir destas influências e de correntes do feminismo, como o eco feminismo. Adentrarei com mais profundidade nesta discussão no capítulo derradeiro desta tese. Até aqui, vale compreender que a partir da transnacionalização do Santo Daime, a menstruação vem constituindo um processo reflexivo de novas elaborações em torno deste fenômeno e dos corpos que menstruam no contexto da religião.

É importante ponderar que predomina, entre minhas entrevistadas, a visão do daime como um catalizador da abertura espiritual e de limpezas, de modo que a maior parte delas compreende que sua ingestão no período menstrual intensificaria este processo. Isso as leva, na maioria das vezes, a optar por tomar menores quantidades da bebida ou suas graduações mais baixas. Mais especificamente, há preferência, entre a maioria delas, por graduações abaixo do 3º grau, dentre as quais se destaca principalmente o “daime de 1º grau”. Dentre as explicações dadas por elas, isso se daria uma vez que este daime, por possuir mais água, seria mais facilmente absorvido pelo organismo sem grandes desconfortos como gases e enjoo. Por essa razão, em se tratando das mulheres dirigentes de igreja que exercem a função de “despachantes” e foram entrevistadas para esta pesquisa, elas também optam por sugerir este tipo de daime para mulheres que eventualmente estejam menstruadas e/ou menores quantidades da bebida. A fala de Liesbeth sintetiza esta ideia compartilhada entre elas:

Eu sei que quando eu ainda menstruava, quando eu ia para as cerimônias, eu bebia um pouco menos de “Daime” porque eu já... Porque eu estava menstruada e eu acho que eu já estava limpando. Seu corpo está meio que limpando e fica mais vulnerável. Então hoje, se as mulheres dizem “estou menstruada”, normalmente, se eu fico sabendo, eu dou a elas um pouco menos de “Daime” porque o corpo já está vulnerável e não precisa de mais..., mas é só se elas quiserem (...) (Entrevista, Liesbeth, 2024 [tradução minha]).

Do ponto de vista fisiológico, algumas mulheres de diferentes localidades disseram sentir que ao tomarem o daime quando menstruadas, houve um aumento de seu fluxo menstrual o que as deixava desconfortáveis, com sensações de fraqueza em função da quantidade de sangue eliminada, bem como preocupadas com possíveis vazamentos. Outras mulheres, como

Liesbeth e Eni, pontuaram também já terem menstruado durante cerimônias de característica mais intensa como as de “Cura” (onde normalmente, toma-se maiores quantidade da bebida e graduações acima do 3º grau) quando não esperavam pela menstruação. Na percepção delas, o daime e todo contexto ritual teriam contribuído para este tipo de limpeza. Em se tratando da minha própria experiência como mulher daimista ao longo destes dez anos desde que conheci e me iniciei na religião, também pude viver experiências semelhantes em meu “aparelho” assim como acompanhar outras mulheres daimistas durante estes processos. Até então, pude perceber que experiências como estas não são incomuns e ocorrem com frequência, o que convoca também, mais pesquisas acerca das relações entre o daime/ayahuasca e ciclos menstruais.

Vale reforçar que embora compartilhem de processos fisiológicos semelhantes, existem diferentes experiências menstruais vividas por cada “aparelho” feminino e, portanto, diferentes manejos da relação entre eles, a bebida e a religião. Para além dos arranjos já citados acima, também identifiquei nas entrevistas, mulheres que optam também por não irem a determinadas cerimônias de característica mais intensa e mediúnica como “Cura” e “São Miguel” durante estes períodos. Em outros casos, algumas optam por não irem aos bailados, em função do esforço feito pelo corpo para ficar de pé e bailar por horas. Nessa direção, muitas vezes o manejo da relação com a religião durante a menstruação pode variar de acordo com a singularidade do ciclo menstrual de cada “aparelho”, ou seja, intensidade do fluxo, tendência a cólicas ligadas ou não a doenças como endometriose e ovários policísticos, sensações corporais causadas pela eliminação do sangue, bem como estados emocionais neste período.

No que toca à opção pela ausência em determinadas cerimônias durante o período menstrual, este aspecto também parece compor, entre outras coisas, algumas justificativas possíveis para o fato de que a maior parte das dirigentes de Santo Daime sejam mulheres que já atravessaram a menopausa, de modo que estes corpos já não estariam mais suscetíveis às implicações corporais e às restrições relativas à menstruação no contexto da religião. Por se tratar de uma posição majoritariamente masculina e que, quando ocupada por mulheres, apoia-se teologicamente no símbolo da Virgem Maria, a menstruação, além de impor uma experiência corporal própria às mulheres inscrevendo sua relação com o daime e a religião em uma esfera não oficial, ela também marcaria uma espécie de mácula ligada a este “aparelho” que o distancia desta divindade.

Em se tratando dos aspectos “oficiais” ligados à menstruação, dentro do contexto daimista, semelhantemente à diversas religiões e culturas existentes no mundo, a menstruação

concentra tabus em torno do corpo feminino. Além disso, este processo implica também em relações específicas entre estes corpos e o Santo Daime. Como uma regra compartilhada que toca diretamente a menstruação, mulheres menstruadas não estariam autorizadas a limpar as folhas da “Rainha” durante os rituais do feitio nem tampouco a entrar na “casa de feitio”⁵⁰ e no espaço onde as garrafas de daime são armazenadas. Acontece que, embora seja a única regra oficial em torno da menstruação, sobretudo nas comunidades-sede do Santo Daime e em grande parte das igrejas da expansão dentro e fora do Brasil, não há uma justificativa oficial para ela. Por essa razão, mulheres daimistas tendem a construir suas próprias interpretações bem como justificativas pessoais para aderência e/ou crítica desta regra. Apresentarei algumas delas a seguir:

Eu sinto isso, de que tem que ter respeito não só com o irmão ou a irmã, mas o respeito, uma educação com o próprio seguimento, sabe? Com o espírito, com o divino, sabe? Como o teu Deus, assim... Com os teus Mestres. Então eu sempre falo isso, tem a questão que a mulher não pode ir menstruada na casinha do feitio, não pode tirar folha “mas por que? Como assim?” Mas tem coisas que eu aprendi assim, Paulina, que foram determinadas por eles e que a gente deve respeitar. Então a gente é livre pra escolher. Então se gente escolheu, a gente tem que respeitar e seguir como foi dito, como está determinado (Entrevista, Neilly Cristina, 2024 [grifos meus]).

É... eu não sei... Quando eu era mais jovem, houve momentos em que eu estive no Mapiá e eu menstruei e sim... Eu não sei se isso é um tipo de regra mas eu aceitei, com certeza, eu não sei... Eu nunca pensei sobre isso, eu só aceitei. Eu ainda menstruava naquela época, agora eu não menstruo mais, então eu não tenho problema mais, mas eu sei que é uma regra. Para mim é ok. Talvez eu pense nisso agora... Talvez não seja muito necessário. A gente sabe que em tempos passados quando as mulheres menstruavam elas eram consideradas como sujas, mas eu não sei. Eu tenho dúvidas sobre isso, mas eu sempre aceitei (Entrevista, Liesbeth, 2024 [tradução minha]).

Como dizer? Nosso pano de fundo cultural é o xintoísmo. Essa base faz parte da forma como pensamos as coisas e na nossa cultura, mulheres não participam das coisas sagradas, dos altares... Então eu não achei essa regra estranha (...). Mas na verdade, quando eu fui a um feitio no Hawaii, eu já estava quase na menopausa, tinha mais de 40 anos. O Padrinho Alfredo havia convidado a irmandade do Japão para esse feitio, então eu fui pra lá cheia de expectativas e depois do primeiro dia... Assim, o primeiro dia estava ok, eu pude limpar as folhas, mas no segundo dia a minha menstruação veio e eu estava sem menstruar já há uns três meses, pensei até que tinha acabado, mas aí veio naquele feitio. Na verdade, eu me senti mal, mas agora eu entendo! Talvez a menstruação é sim parte das coisas sagradas... Nós nos conectamos com a lua e com o universo, certo? (...) Nós somos tão sagradas que nós purificamos nossos corpos, nós somos o espaço para trazer um bebê à Terra. Isso são coisas sagradas. Eu não sei porque o Mestre Irineu colocou essa regra, mas eu acho que esse tipo de coisa não acontece só no Santo Daime, mas no mundo todo e originalmente era para ser uma bênção (Entrevista, Sakura, 2024 [tradução minha]).

Então, eu não tenho problema, assim... eu sou terapeuta de ayurveda, né? E eu tenho a ayurveda como um norte pra mim (...). A mulher que está menstruada, ela não cozinha, ela não toca no alimento, ela não toca em ervas, porque o que se fala na ayurveda é que a mulher ela desprende muito da energia dela quando ela bota a mão ali nas coisas, porque a gente tem essa doação, né? Natural que a gente tenha esse fluxo energético de dentro pra fora e quando a mulher ta menstruada, a gente tem que

⁵⁰ Local onde fica a fornalha e as panelas nas quais a bebida é feita.

preservar a nossa energia para que o corpo dê conta desse processo, né? Dessa eliminação, desse ar interno que vai até o útero e vai completar esse ciclo. E aí você não fica gastando, né, energia com outras coisas... Senão esse ciclo, na ayurveda, ele não é completo. Então, quando eu cheguei no Santo Daime e escutei essa informação, pra mim ela complementou... Ela foi um pouco do que eu tinha vivido na escola de ayurveda na prática. Eu já ouvi muitas mulheres conversando sobre isso porque falam "ah, mulher não pode tocar na folha por causa da impureza do sangue, por causa de energia ruim do sangue", mas eu acho que não é nada disso, é por causa da energia mesmo. A mulher tem que descansar, né, quando tá menstruada. Agora, o que acontece? A mana tá menstruada, daí colocam ela na cozinha, daí ela não descansa. Aqui, pelo menos, as mulheres que estão menstruadas são as que vão cozinhar pra todo mundo e que vão ficar com as crianças, aí eu já não acho... Aí vem a ayurveda pra mim. Acho que ela não tinha que fazer nada. Se ela tá menstruada, acho que pode ficar no salão, pode ficar cantando, entendeu? Pode ficar junto ali buscando coisa e tal, mas eu sou da filosofia que mulher menstruada tem que descansar (Entrevista, Rosa, 2024)

Então, há dois pontos. Nós, mulheres, gostamos de ser fortes e gostamos de governar, então é um presente que durante a menstruação, nós possamos ter feriados. O outro ponto é a higiene. Então às vezes o sangue pode contaminar as folhas então não pode haver sangue nas folhas pois pode causar bactérias extras no Daime (...). Mas eu acho que se as mulheres lavarem bem as mãos, elas podem tocar nas folhas e não haverá problema. Mas se a mulher precisa descansar durante a menstruação... por que as vezes estamos chorando, estamos fracas e até agressivas... Então se precisamos de um espaço pra nós mesmas, nós podemos ter. Então esses são os dois pontos que eu vejo nesta regra, mas eu acho que são as mulheres que deveriam decidir (Entrevista, Eni, 2024 [tradução minha]).

No começo, era na Cinco Mil. Eu quando cheguei lá, eu estava em anticoncepcional e já fazia o mais de 1 ano que eu não tinha menstruação. Isso em minha história minha física, então quando eu cheguei na Cinco Mil, eu participei de tudo por isso, não é? Mas depois, claramente, quando voltei nos anos 90, aconteceu algumas vezes de não poder participar. Agora, isso pode parecer uma restrição das mulheres, né? Um pouco de machismo..., mas, quando eu era menina, na minha casa, minha mãe também me falava que quando a gente estava com menstruação era melhor não tocar as flores. Porque o sangue... É uma questão física, o sangue de uma menstruação é muito forte e pode molestar um pouco as plantas... Esqueci a palavra. Então eu me conformei só pela explicação científica porque se for por outra história, claro que... que também sou um pouco feminista... Muito. [risos] (Entrevista, Tiziana, 2024).

Dentre os extratos acima, é possível perceber que todas estas mulheres seguem ou já seguiram a regra imposta em torno da menstruação independentemente dos avanços ligados à equidade de gênero presentes em seus países de origem e/ou onde frequentam o Santo Daime. Isso não ocorre, entretanto, da mesma maneira para todas elas, ou seja, entre as mulheres entrevistadas, foi possível observar diferentes estratégias de acomodação desta regra. Algumas optaram por segui-la sem questionar, uma vez que se trata da tradição escolhida. Outras mulheres percebem ressonâncias entre esta regra e outras vertentes espirituais e contextos culturais que indicam o recolhimento e o repouso durante a menstruação. Além disso, em outros relatos, a menstruação apareceu como parte do sagrado.

O sangue com potencial de contaminação e risco de danos às folhas também apareceu de formas distintas: uma justificada pela possibilidade de contaminação por bactéria (o que se

resolveria com higienização das mãos em caso de contato com o sangue) e outra pela “força” do sangue menstrual que poderia afetar de forma negativa as plantas. De maneira interessante, mesmo a percepção da menstruação como período de recolhimento ou como algo com potencial de contaminar as folhas, em alguns casos, não isentou de críticas esta submissão à regra. Se as mulheres precisam se recolher durante este período, por que são dispensadas da atividade de limpeza das folhas, mas são realocadas para a cozinha e o cuidado das crianças? Se mulheres tem ciclos menstruais distintos, não deveriam ser elas a optarem pelo recolhimento e/ou atividade desempenhada? Existiriam possibilidades de flexibilização desta regra?

Até aqui, foi possível perceber que tais negociações em torno das restrições impostas às mulheres menstruadas durante os feitiços ocorrem nos limites de seus corpos e experiências. Embora não seja algo compartilhado por todas as igrejas de Santo Daime, no contexto das igrejas frequentadas pelas mulheres entrevistadas, é possível escolher o daime a ser tomado neste período. Em todo caso, pode-se também optar por ir ou não às cerimônias, bem como a participar ou não dos feitiços. Além do mais, um elemento importante é que como algo relegado ao âmbito privado e à intimidade das mulheres, também ficaria a cargo delas dizer ou não se estão menstruadas, o que torna possível burlar ou não as regras. Apesar disso, dentre as entrevistadas para esta pesquisa, nenhuma contou sobre transgressões. Chama atenção que dentre as flexibilizações e negociações realizadas pelas mulheres no contexto de transnacionalização do Santo Daime discutidas até aqui, sobretudo no capítulo 1 desta tese, como por exemplo o fato de ocuparem posições de lideranças, a realização do “despacho” de daime, sua entrada na organização burocrática da ICEFLU, entre tantas coisas, a regra sobre a relação entre a menstruação e a limpeza das folhas não parece ser tão desafiada, ainda que criticada.

De maneira semelhante e possivelmente complementar a esta observação, em uma discussão sobre restrições que envolvem a menstruação no contexto do Santo Daime ocorrida em um grupo de *Whatsapp* no segundo semestre de 2024 entre mulheres daimistas de várias localidades do Brasil, me chamou atenção o relato a seguir:

Eu tive uma experiência em que "me permiti" ir para as folhas, estando menstruada. Foi numa ocasião em que tínhamos pouquíssimas mulheres. Mas me bateu uma intuição tão forte de que estava errado, que eu pedi licença e parei. Todas as manas concordaram. Depois disso, nunca mais violei a regrinha. Pra mim, passou pelo sentir. Foi bem simples e bem verdadeiro. Não passou pelo racional.

Em uma primeira camada, é possível dizer que a não transgressão das restrições impostas às mulheres menstruadas por parte delas diz da eficácia do poder disciplinar

incorporado por elas. De fato, segundo Foucault (2014), a disciplina se dá por meio de procedimentos sutis, como a vigilância constante, a organização dos espaços e dos tempos, e a imposição de rotinas, que não apenas controlam, mas também produzem corpos "docilizados" — corpos úteis, produtivos, obedientes e previsíveis. Em se tratando das mulheres pesquisadas, ainda que seja perceptível sua internalização de uma regra que poderia, de um ponto de vista mais pragmático, ser facilmente burlada, não compreendo seus corpos como docilizados. Como discutido no tópico anterior, parto da noção de que exercem uma agência instrumental. Nessa direção, a submissão tão comprometida a esta regra conta com sua agência não somente na elaboração pessoal de justificativas para sua aderência, como ela também inscreve um lugar para as mulheres e dá contornos à sua identidade dentro da religião.

Do ponto de vista sociológico, no contexto da modernidade tardia o corpo é tido como um dos elementos centrais da construção de identidade dos indivíduos (GIDDENS, 2002). Segundo Anthony Giddens (2002), como parte desta construção, a parte externa do corpo é vista como uma expressão da originalidade e da personalidade dos indivíduos, o que reúne esforços como dietas, exercícios, cirurgias plásticas como parte do processo reflexivo de criação de identidades. Nesse sentido, monitorar este corpo se tornaria parte do projeto de identidade que visa proteger o *self* da marginalização. Apesar disso, como observou Dziuban (2007), estas investidas não garantem amor e afeto, o que levaria os indivíduos à busca por novas formas mais comunitárias de religiosidades e espiritualidades. Isso faria, por exemplo, com que dentro da modernidade tardia, surjam “solidariedades sensoriais” baseadas em laços emocionais, relacionamentos interpessoais, experiências sensíveis compartilhadas, entre outros. Para a autora, a afirmação comunitária da existência de alguém e incorporação não só ajuda a lidar com a ansiedade e alienação, mas facilita na autodescoberta e expansão do projeto de identidade.

No Santo Daime, tendo em vista sua estruturação de gênero com lastro no corpo biológico, a menstruação é uma das marcas da identificação deste corpo como feminino. De maneira curiosa, as elaborações sobre o tema da menstruação não necessariamente contestam as fronteiras de gênero, mas tendem a reafirmar estas fronteiras, a partir da interpretação do fenômeno sobretudo como parte de uma identidade sagrada. Para as mulheres entrevistadas para esta pesquisa, no que toca especialmente as que estão presentes na hierarquia das igrejas e grupos, seus corpos já não menstruam mais. Isso pode estar relacionado à sua não contestação das restrições impostas aos corpos femininos durante o período menstrual, mas não somente. Ao também optarem por quantidades e tipos diferentes de daime a serem servidos nestas

situações a partir de uma concepção da menstruação como uma atividade de limpeza e de cuidado espiritual, é partir dela que as mulheres também teriam a possibilidade de negociarem seus limites com o sagrado. Observa-se que as restrições impostas às mulheres durante seu período menstrual passam por uma inversão na qual elas acabam por tornar pública uma marca corporal. Nesse sentido, para estas mulheres, a menstruação aparece como possibilidade do reconhecimento de si dentro da religião, de construção de laços entre mulheres e de um espaço feminino marcado no corpo.

É importante observar que assim como a menstruação, a gestação e o partear também vem inserindo as mulheres dentro de uma compreensão de corporeidade sagrada no Santo Daime. Se, por um lado, a menstruação é entendida como um processo de limpeza e cuidado espiritual que participa da criação das identidades e de espaços femininos na religião, a gravidez se apresenta como uma vivência central na trajetória de muitas mulheres daimistas. Ao gestar, essas mulheres negociam com as fronteiras de gênero presentes na religião, com a forma como o corpo feminino é percebido dentro dela, além de negociarem com as fronteiras da guerra às drogas e da biopolítica no horizonte global.

Gestação e parto

No contexto brasileiro, a resolução 001/2010 do Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas (CONAD) garante a autonomia do consumo de *ayahuasca* por parte de gestantes em seu anexo IV.VIII sobre o uso da bebida por menores e grávidas. Também fica a cargo das famílias a decisão de ministrar doses à menores de 18 anos (CONAD, 2010). Segundo Jacqueline Rodrigues e Glauber Assis (2022), esta legislação marca, no Brasil, a legitimação legal da resistência de mulheres e famílias ayahuasqueiras contra a “política de guerra às drogas e o controle médico-legal masculino dos corpos femininos”. Isto ocorreria, para eles, uma vez que o uso da *ayahuasca* durante o parto e a gestação pode ser visto, entre tantas coisas, como parte do cultivo de práticas e saberes tradicionais de cuidado, da criação de redes de solidariedade entre mulheres e do deslocamento de uma posição das mulheres de espectadoras de seu próprio parto para se tornarem suas protagonistas, dotadas de autonomia.

Em sua pesquisa de tese sobre gestação, parto e pós-parto entre as mulheres daimistas ligadas ao CICLU-Alto Santo e residentes da Vila Irineu Serra em Rio Branco, no Acre, Juliana Barreto (2019) identificou que o consumo de daime por elas neste período é carregado de sentido espiritual e terapêutico. Para essas mulheres, a bebida lhes traria a sensação de proteção divina, auxílio na relação mãe e feto e na percepção do corpo gravídico como mais sensível ao

mundo externo. Além disso, a bebida aparece como elemento que auxiliaria a amenizar dores e a desencadear o trabalho de parto (p. 216). De modo interessante, a autora também pôde mapear a mudança de alguns elementos ligados ao partejar naquela comunidade que iam desde sua fundação até o momento da pesquisa. No período inicial da Vila Irineu Serra, o partejar acontecia exclusivamente a domicílio, mobilizando redes afetivas de mulheres. Atualmente, percebe-se uma tensão na qual vem ocorrendo uma crescente modernização e hospitalização do parto e ao mesmo tempo, um movimento de retorno às práticas de atendimento domiciliar com o daime (BARRETO, 2019).

Para além das mulheres da Vila Irineu Serra, é possível observar a ocorrência destas e outras tensões em torno das gestações e partos nas experiências de diferentes mulheres daimistas tanto no Brasil, quanto mundo afora. Como uma saída, Rodrigues e Assis (2022) indicam que a maioria das mulheres daimistas tem visto uma relação de complementariedade entre os saberes da medicina ocidental e os saberes tradicionais ligados à gestação e ao ritual daimista do parto. Este tipo de arranjo entre técnicas modernas e tradicionais de cuidado se apresentaram, por exemplo, na experiência de Neilly Cristina, que embora seja pertencente às principais famílias fundadoras da Vila Céu do Mapiá e tenha nascido próxima às comunidades sede do Santo Daime na Amazônia, teve o parto de sua última filha em um hospital em Ribeirão Preto (SP), onde vive com o marido. Ao longo de suas gestações e durante os partos, ela, que também é neta de Madrinha Cristina (*in memoriam*), que foi uma das parteiras de maior destaque da Vila Céu do Mapiá, contou sobre ter sido acompanhada pela presença de sua mãe, uma doula, uma enfermeira e o marido, além de ter visitado regularmente um médico. Durante toda gestação e parto, Neilly Cristina ingeriu pequenas doses de daime de 1º grau.

Semelhantemente ao que toca a menstruação, a opção por uma dose menor da bebida e/ou 1º grau ocorreria, para ela, uma vez que as mulheres grávidas estariam muito “abertas”. Para Neilly Cristina esta abertura ocorre uma vez que por estarem exercendo um trabalho considerado divino e espiritual de gerar uma vida, as mulheres ficariam mais sensíveis. Ela também alinha esta visão a uma explicação ligada aos desequilíbrios hormonais provocados pela gravidez. Diante disso, “gradações” muito altas da bebida poderiam catalisar alguns sentimentos, produzindo assim, um efeito contrário ao conforto buscado pelas gestantes. De todo modo, a ingestão do daime durante todo o processo da gravidez apareceu, em sua narrativa, assim, como na narrativa das mulheres daimistas que também tiveram sua gestação ingerindo pequenas doses da bebida independentemente do contexto, como prática que traria segurança, conforto e o sentimento de estarem sendo cuidadas pelo ser divino que habita na bebida.

Então todos os momentos, alguns momentos de dores e desconforto, né, a gente sempre faz o uso de uma dose um pouco menor, né, mas sempre com esse amparo assim, do Santo Daime na vida da gente como se tivesse ali te amparando e cuidando de você, né (Entrevista, Neilly Cristina, 2024).

Em se tratando da experiência de parto, como no contexto brasileiro o uso de daime/*ayahuasca* por gestantes tem respaldo legal, ainda que o Sistema Único de Saúde do Brasil (SUS) não tenha incorporado os saberes e práticas de cura ameríndios em sua Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), pressupõe-se a liberdade e autonomia destas gestantes não somente em consumir o daime mas em levar a bebida, a religião e outros de seus elementos para dentro do hospital.

Aí começamos os trabalhos lá... Aí eu levo Cruzeiro, levo vela, eu levo o retrato da minha avó, eu levo daime e aí a galera toda já conhece, né, sabe da nossa história e super respeita e super apoia. Tive um médico ali mesmo que ele fala que é só para assinar o papel, né? Porque quem faz o trabalho mesmo é a mãe, você é a potência, você dá conta... E com o Daime é... Pra mim, é tudo mais fácil e tudo mais seguro, sabe? Cê começa a crer mesmo. Você tem fé e você tem força de que existe um poder superior que está te amparando ali a todo momento. Então em momento algum passou pela minha cabeça "vai dar errado! Sabe?" Então a todo momento "eu sou capaz, eu sou forte, eu sou isso e eu vou vencer". Sabe? Então é muito especial, assim e é muito prazeroso a gente poder confiar assim no Daime, nesse poder, nessa força, assim, superior, porque é tudo muito rápido assim, sabe? Pra mim foi tudo muito rápido... Eloá não deixou nem a banheira encher! Antes da banheira encher ela já nasceu bem no hino que fala [cantando] "brilha brilha e faz brilhar, brilha a Terra e brilha o mar, brilha Deus em todo o infinito, brilha todos que nele afirmar" então é um momento que você tá muito firmada em Deus, nesse propósito assim, sabe? Da vida e... É isso assim, eu falo que se eu pudesse, eu paria todo ano de tão gostoso que é assim, sabe? [risos] (Entrevista, Neilly Cristina, 2024).

Durante a pesquisa também pude estar presente e acompanhar parte de um parto de uma criança cuja mãe daimista é muito próxima a mim. Ela também é brasileira e nascera em uma comunidade daimista localizada em Santa Luzia, Minas Gerais. Pelo que pude presenciar naquela manhã na maternidade Sofia Feldman em Belo Horizonte (MG), existiam elementos muito semelhantes ao relato de Neilly Cristina. O parto iniciou em domicílio com o acompanhamento do pai da criança, das enfermeiras do hospital e de uma doula. Houve a ingestão ou “consagração” do daime por parte dos que ali estavam presentes, com exceção das enfermeiras. Poucas horas depois, em função de uma elevação na temperatura da parturiente, estas pessoas e sua mãe a acompanharam até o hospital.

Quando adentrei ao quarto do hospital pouquíssimos minutos após o nascimento da criança que foi embalado pelo cântico do hino “Sol, lua e estrela” de Mestre Irineu, observei que havia, no ambiente a presença de maracás, tambor e de um altar improvisado com as fotos de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, um teço, o “Santo Cruzeiro”, uma imagem da Virgem Maria grávida, uma garrafa com daime e um pequeno frasco de conta gotas também contendo

a bebida. O neném, que ainda tinha seu cordão umbilical ligado à placenta da mãe, repousava entre seus seios enquanto ela permanecia com parte de seu corpo imerso em uma banheira com água. Logo ao sair do ventre da mãe, antes mesmo do leite materno, o pai colocou uma pequena gota de daime de 1º grau na boca do bebê. Todos estavam emocionados, inclusive as enfermeiras que disseram ter testemunhado um dos partos mais lindos de sua carreira. Os que haviam ingerido a bebida, incluindo a mãe, estavam “na força”. A doula me serviu uma dose de “daime mel” que estava no frasco com o conta gotas e poucos minutos depois, já pude sentir “a força” e acompanhar o ritual daimista do “parto da placenta” (caderno de campo, 2022).

Estes relatos aqui expostos expressam alguns dos arranjos realizados por mulheres daimistas no que toca sua identidade religiosa, o partejar e a ciência moderna no contexto brasileiro. Acontece que, em função da guerra internacional às drogas e a zona cinza à qual o Santo Daime é colocado na maioria dos países fora do Brasil, esta experiência pode ser muito desafiadora para mulheres que vivem a religião em diáspora. Já fora apontado no capítulo anterior desta tese que mulheres daimistas que são mães e praticam sua religião em diáspora vivem a ameaça imposta à liberdade do Santo Daime pela guerra às drogas diretamente em sua maternidade. Isso pode estar relacionado, entre outras coisas, ao fato de a maior parte das mulheres daimistas dirigentes solas não terem filhos na menor idade ou sequer terem filhos de maneira geral. Esta questão também se torna aparente quando se observa um número menor de mulheres em relação aos homens em grande parte das igrejas da expansão internacional e a presença significativa de mulheres de meia idade e idosas nestes ambientes. Por essa razão, a relação destas mulheres com a religião e o daime durante a gestação e o parto pode sofrer diferentes arranjos e reinterpretações.

Na Finlândia, por exemplo, uma mulher daimista de 42 anos que chamarei aqui de Karin, contou sobre ter ingerido o daime durante toda gestação de sua única filha. Ao iniciar seu trabalho de parto, ela tomou pequenas doses da bebida em casa e cantou hinos junto ao seu marido. Segundo ela, em função de algumas complicações, foi necessário que se encaminhassem para o hospital um tempo depois. Lá foram utilizadas outras drogas alopáticas para gestão da dor, o que ela preferia que não tivesse acontecido. “Eu acho que se eu estivesse no Brasil, eu poderia ter tido o daime para ajudar com a dor e pessoas cantando à minha volta. Ao contrário disso, tive minha bebê sozinha em um ambiente hospitalar” (Entrevista, Karin, 2024 [tradução minha]).

Na Holanda, Rebeka, uma mulher daimista tcheca de 48 anos e mãe de 2 filhos (uma menina de 13 e um menino de 12) contou sobre a presença do daime em ambas experiências de gestação e parto de seus filhos. A começar pela gestação, segundo ela, foi durante uma cerimônia de dia de São Pedro realizada na igreja Céu de Santa Maria e sob o efeito da bebida, que ela teria sentido que estava grávida de sua filha, o que se confirmou nos dias seguintes. Rebeka teria chegado a esta conclusão, uma vez que durante o intervalo ela pôde perceber que havia algo diferente em seu corpo e na intensidade elevada do efeito do daime. Ela disse ter sentido que não conseguiria ingerir mais quantidades da bebida naquela cerimônia, além de ter sido acometida por uma vontade profunda de descansar. Com isto, o primeiro pensamento que teria lhe ocorrido indicava a possibilidade de gravidez. Durante a gestação, Rebeka assim como Neilly Cristina, optou por não participar de cerimônias mais intensas, como as de “Cura” e “São Miguel”. Em ambos os partos de Rebeka, o processo teria sido bastante semelhante, isto é, diante do atraso dos trabalhos de parto por duas semanas, foi somente ao ingerir a bebida que eles teriam se iniciado.

A minha filha nasceu em casa que aqui na Holanda podemos ter o parto em casa que tem assistência de uma parteira, né, que não precisa ir pra hospital. Só que ela tava 2 semanas atrasada e se fica... Se atrasa muito tempo eles já não deixam mulheres fazer em casa, então eu já tinha... Eles já tinham me chamado pra ir pro hospital no dia depois. Eu já não sabia, mas eu tomei suco de abacaxi... [risos] Eu tomei banho, não sei, eles falam de fazer exercícios, outros não, cada um tem uma ideia do que fazer... Tem essas ideias, mas nada estava me ajudando e eu pensei, a última coisa que me pode ajudar é o daime, então eu tomei o daime e meia noite começou, então, um ano depois, porque logo depois que ela nasceu... Eu logo engravidei do meu filho e foi a mesma coisa, exatamente mesma coisa. Ele ficou duas semanas atrasado de novo, eu tomei daime de novo e ele nasceu em casa! **Eu juro, se não fosse o daime, eu tinha que ir pro hospital.** Eu achei muito especial, eu quis muito que eles nascessem em casa, não quis ir pra hospital, né, se não precisou, então pra mim, a gravidez e o parto foi forte também né, e intenso e eu fiquei muito agradecida que veio deste jeito (Entrevista, Rebeka, 2024).

Quando a perguntei sobre o cântico de hinos e/ou a presença de mais pessoas, diferentemente de Karin, que lamentou a ausência destes elementos em função da hospitalização do parto de seu bebê, Rebeka mencionou ter optado pela ausência de cânticos e que foi acompanhada apenas pela doula, embora seu marido e seus quatro enteados estivessem na casa. Em se tratando da presença de mulheres ligadas à irmandade daimista do país, ela disse que além dos partos terem ocorrido durante a madrugada, ela mesma teria escolhido um ritual de parto mais reservado, desde que fosse em sua casa.

No caso de Rosa que gestou e pariu suas filhas na Austrália, a despeito da situação legal da religião e da bebida no país, ela também consagrou o daime durante todo o processo. Um elemento peculiar é que ela havia acabado de se fardar, de modo que em sua percepção, sua

identidade como daimista e como mãe estavam sendo gestadas nesse período (Entrevista, Rosa, 2024). Além disso, o “Céu da Austrália” começava a se consolidar no país, o que impunha dificuldades no cumprimento de todas as cerimônias do calendário daimista em função do baixo número de pessoas bem como do pouco domínio do capital religioso que inclui saber cantar os hinos, instrumentos, se relacionar com a “força”, entre outros elementos. De maneira semelhante aos relatos das mulheres acima, Rosa contou sobre o quanto o daime foi importante durante a gestação e parto de suas filhas, lhe transmitindo sentimentos de confiança, proteção, segurança e relaxamento.

Por meio da abertura e incentivo dado ao parto domiciliar pelo Medicare⁵¹ na Austrália, Rosa pôde realizar seus partos em casa, tendo, portanto, a liberdade de tomar a bebida, contando, inclusive, com o respeito da parteira ligada ao sistema público de saúde do país. Durante o processo, contou sentir os efeitos do daime, o que foi marcado por fortes “mirações”. Entre estas visões proporcionadas pela “força”, ela contou-me ter visto a figura da morte, o que interpretou ser um elemento importante que marcava a passagem de uma fase de sua vida, para outra. Também em sua interpretação, a presença da morte em um momento de nascimento marcava a existência do antagonismo entre vida e morte, resultando em um equilíbrio. Este elemento, para ela, veio a contribuir com sua experiência de elaboração do processo do parto e de sua construção de identidade como mãe. Outro ponto importante é que do ponto de vista fisiológico, assim como Neilly Cristina e Rebeka, Rosa sentiu que o daime teria acelerado o processo de parto.

Um elemento interessante é que com base nesta e em outras experiências semelhantes no contexto australiano que foram ocorrendo mediante o crescimento da igreja e a chegada de novas adeptas que pariram de maneira semelhante, informalmente, as parteiras passaram a construir um conhecimento junto a estas mulheres no que toca aos cuidados específicos a este tipo de parto.

Na compreensão do Daime eu fui me sentindo muito segura pra ter filho em casa. Porque aqui existe um sistema, né, que apoia a mulher a ter filho em casa. A gente faz isso através do sistema público, se não é uma gravidez de risco... A minha parteira sabia que eu ia tomar o Daime, mas era assim, tipo, o primeiro parto na região que eles estavam sendo apresentados para o Daime, sabe? O sistema público. (...) E a parteira... É. E aí foi engraçado porque o meu primeiro trabalho de parto foi muito rápido e aí começaram a chegar mais meninas aqui no grupo, foi crescendo e tal e começaram a ter os partos e a compartilhar com as parteiras, o sistema público que iriam consagrar o Santo Daime e no do meu parto foi engraçado por que ela... A minha parteira, ela achou que eu ainda ia demorar muito pra ter o nenê quando eu entrei em trabalho de parto, só que tudo aconteceu tão rápido que ela nem acreditou na hora que

⁵¹ Medicare. Disponível em: < <https://www.servicessaustralia.gov.au/>>. Acesso em: 11/10/2024.

o nenê tava coroadando. Então dentro do grupo ali das parteiras dentro do hospital público aqui, elas começaram a falar "oh, se a mulher vai tomar o Daime no parto, vai tomar aquela bebida lá no parto, você pode ir correndo, porque elas têm o filho rápido" porque é... Ela ficou assustada com o quão rápido as coisas progrediram aqui no meu trabalho de parto, sabe? Porque geralmente, principalmente quando é mãe de primeira viagem, que quando começam a ter contração elas já ligam pra parteira, só que a parteira ela não quer ficar aqui dois dias com a mulher tendo contração. A parteira está aqui pra vir receber o nenê, entendeu? Então geralmente ela fala pra você ligar, avisar pra ela quando começou o trabalho de parto, né, quando a bolsa rompeu, quando saiu o tampão mas ela... Ela só vem pra cá, pra sua casa, quando a contração já está de 15 em 15 minutos, porque dali demora mais umas horas até a contração baixar de 10 em 10 minutos, 5 em 5 minutos, 3 em 3 minutos e aí tá na cara do gol..., mas da minha contração de 45 em 45 para o momento da cara do gol foi muito rápido, então ela ficou de cara, assim, sabe? Tanto que daí também o meu segundo parto que foi com a mesma parteira, foram 2h de trabalho de parto. Foi bem rápido também! Então é interessante isso que hoje em dia elas já estão mais assim, íntimas... Não íntimas, mas assim, já conhecem mais o Daime, assim, aqui... É interessante. Tem curiosidade até, veio uma tomar o Daime com a gente antes de fazer o parto de uma das meninas aqui da igreja, então, é... (Entrevista, Rosa, 2024).

A italiana Itaestella de 56 anos e dirigente de um pequeno grupo daimista familiar no Norte da Itália também disse ter contato com o auxílio do Santo Daime e do daime durante todo o processo de gestação e parto de seu último filho. Nas duas gestações anteriores, ela ainda não fazia parte da religião, o que tornou a gestação de seu último filho uma experiência bastante singular. O processo ocorreu no ano de 2011, quando o uso religioso do daime ainda era resguardado pela legislação do país. Para ela, a religião e a bebida foram responsáveis por lhe dar segurança ao longo da gestação e um sentimento de conhecimento e autonomia ao longo do parto, o que teria sido um grande diferenciador de suas experiências anteriores.

Maior presença porque eu fiz sozinha, né? A obstétrica tava ali, a minha amiga... A parteira, né? Mas não interferiu em nada, nada. Eu estava concentrada, né, no meu processo, porque tinha tomado daime. Estava com uma maior presença, uma maior fé... Então sim, foi completamente diferente. Com as outras duas filhas, não tinha problema, né, porque tava jovem então foi muito veloz, mas a diferença está assim, nessa condição de maior presença, maior ali. Estava ali, no preciso momento e eu senti tudo que estava acontecendo. se a parteira não estivesse lá, pra mim seria igual, porque eu senti esta força, esta presença acompanhada das guias (Entrevista, Itaestella, 2024).

Chama atenção que a entrevistada também narrou sobre “mirações” no momento do parto que traziam um conteúdo marcado pelas polaridades vida x morte, luz x escuridão. Para ela, o momento do nascimento de um bebê marca o encontro entre estas polaridades. No que toca os aspectos fisiológicos, Itaestella narrou sobre o daime ter funcionado como um “acelerador do parto”, isto é, viabilizando o parto, mas de uma forma que lhe pareceu respeitar a naturalidade do processo (Entrevista, Itaestella, 2024). Outro ponto relevante no relato e na trajetória desta entrevistada é que ela ocupa a posição de dirigente de seu grupo e diferentemente das outras dirigentes, ela possui filhos. Ao ser provocada a falar um pouco mais sobre sua experiência como mãe e liderança, ela disse compreender que seu processo é diferente das

outras dirigentes de grandes igrejas conhecidas. Para ela, crianças e todas as responsabilidades ligadas ao materno podem dificultar a presença efetiva e o comprometimento de uma dirigente de uma grande igreja. Nesse sentido o tamanho pequeno de seu grupo e seu caráter mais informal, familiar, terapêutico e comunitário possibilitaram que ela se dividisse entre o cuidado do grupo e dos filhos.

Minhas filhas, a maior, o marido dela, são todos no daime. Então tem uma equipe, entende? Não sou sozinha energeticamente, né... Eu sou muito "sustenuda" então pra mim não foi difícil, porque pra mim, a importância da linha espiritual é importante como comer o pão, então não... Como diz... Não é como de uma parte tem a linha espiritual e da outra, a vida, né. Eu já, antes do daime, já vivia em comunidade. Eu já fui... Abri uma vila ecológica então a vida comunitária, né... As minhas filhas cresceram na comunidade. Todos os filhos cresceram na comunidade, então esta é uma "boa rua" pra... Se os filhos já vivem em uma comunidade, né mais fácil. Pra mim os filhos biológicos... Tem filhos biológicos e não biológicos, né, mas na linha espiritual não tem diferença pra mim. Quando as meninas, as minhas filhas eram pequenas às vezes elas falavam pra mim "mãe, mas você trata as meninas de lá como se fosse sua filha". Pra mim esse é um fundamento essencial (Entrevista, Itaestella, 2024).

A narrativa de Itaestella também aponta para uma questão muito importante de que diferentemente das dirigentes e de outras daimistas entrevistadas, ela possui toda sua família nuclear na religião e na gestão do grupo. Isso amplia sua rede de apoio dentro da interseção entre família e comunidade religiosa. De todo modo, é notável nas narrativas das mulheres como o Santo Daime, durante a gravidez, o parto e o materno, de maneira geral, pode agregar para junto da mulher, uma presença de laços afetivos e comunitários. Por outro lado, elementos como o próprio processo de individualização moderna (HERVIEU-LÉGER, 2015) podem se colocar como barreiras para que esta experiência se realize. Isto é, embora Rebeka possua familiares como primos e cunhada daimistas, eles vivem na República Tcheca. Apesar disso, mesmo contando com um marido que também é daimista, ela mesma teria optado pelo acompanhamento apenas do daime e de uma doula em seu processo. Em se tratando das mulheres da irmandade do "Céu de Santa Maria", a justificativa de sua ausência, para Rebeka trata-se de que, além do trabalho de parto ter se iniciado durante a madrugada enquanto todos estariam dormindo, os daimistas de vivem afastados em diferentes bairros de Amsterdam e demais partes da Holanda.

Diante disso, é possível identificar uma questão nevrálgica que perpassa a experiência materna no contexto de uma religião transacional como o Santo Daime. Esta questão também reflete uma tensão presente no seio da modernidade que se dá entre a busca dos sujeitos por comunidades de fé com quem compartilhem suas crenças e experiências espirituais e o individualismo moderno que reflete na particularização de suas crenças e práticas (HERVIEU-

LÉGER, 2015). Nessa direção, pode-se dizer que nas experiências analisadas, essa tensão entre individualismo e comunidade reflete, assim, um movimento em que as mulheres buscam redefinir seus papéis, equilibrando as demandas de autonomia com os laços de pertencimento e espiritualidade compartilhada.

Os relatos aqui apresentados ilustram como mulheres daimistas conciliam sua pertença ao Santo Daime com experiências de gestação e parto em diferentes contextos socioculturais e legais, evidenciando também, um diálogo entre saberes tradicionais vindos do Sul global e práticas contemporâneas de cuidado. A partir dessa confluência, a tensão entre comunidade e individualismo se apresenta da seguinte forma: de um lado, o desejo e a prática de protagonismo individual no processo de gestação e parto, evidenciado por noções de autonomia feminina em decidir sobre seu corpo e a religiosidade que permeia o momento do nascimento. De outro, o fortalecimento de vínculos comunitários e a reafirmação de uma identidade coletiva ligada ao Santo Daime, que se manifestam por meio de elementos como a ingestão da bebida, hinos, imagens e a possibilidade de redes de apoio afetivas e espirituais. Também dão contorno a esta tensão a situação legal da *ayahuasca* em diversos países e a configuração dos sistemas de saúde e culturas locais que implicam tanto desafios quanto oportunidades para mulheres daimistas. A título de exemplo, vale destacar como as políticas de saúde ligadas às práticas integrativas (no caso do Brasil) bem como ao incentivo mundial por meio da Organização Mundial da Saúde (OMS) aos partos naturais e domésticos têm possibilitado este tipo de experiência gestacional e de parto vinculada à religião.

Como parte importante dos processos cíclicos ligados à gestação e ao parto, também pude encontrar, na narrativa das mulheres, relações estabelecidas entre elas, a experiência do puerpério e Santo Daime. Como fase muito importante da elaboração de sua identidade como mães e em que muitas mulheres podem atravessar quadros de depressão, a religião pareceu participar de forma efetiva deste processo.

Puerpério

De acordo com a OMS, o puerpério ou período pós-natal trata-se de um momento que se inicia logo após o nascimento do bebê, se estendendo por aproximadamente seis semanas (OMS, 2022). Configura-se como “um momento crítico para mulheres, recém-nascidos,

parceria, pais, cuidadores e familiares”⁵². Isso se materializa nas altas taxas globais de mortalidade e morbidade materna e neonatais que têm alarmado a organização. Desse modo, a OMS considera que serviços de cuidado pós-natais são parte fundamental dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) e incentiva que as experiências pós-natais sejam positivas para todas as mulheres. Segundo documento divulgado no ano de 2022:

A experiência pós-natal positiva é definida como aquela em que mulheres, recém-nascidos, parcerias, pais, cuidadores e famílias recebem informações, garantias e apoio de uma maneira consistente de profissionais de saúde motivados; em que um sistema de saúde flexível e com recursos reconheça as necessidades de mulheres e bebês e respeite seu contexto cultura.

Em sua pesquisa, Barreto (2019) identificou que entre as mulheres da Vila Irineu Serra (AC) este período é mais conhecido como “resguardo”. Entre as moradoras, existe o hábito de visitar as mães e recém-nascidos após o sétimo dia pós-natal. O momento também é marcado por algumas restrições alimentares e uso de ervas e rezas específicas para os cuidados realizados por mulheres. Neste contexto, o daime também aparece como uma fonte à qual as mulheres recorrem para pedir auxílio e consultar sobre suas questões. De maneira semelhante, em comunidades como o a Vila Céu do Mapiá, a maior parte ou praticamente todo o cuidado com as grávidas e recém nascidos é realizado por mulheres ligadas às famílias destas mães e/ou parteiras e rezadeiras da comunidade. Destacam-se entre elas, Madrinha Cristina (*in memoriam*), Dona Luci, Dona Maria Nogueira, Maria Corrente, Maria Brilhante, Albertina Corrente, Francisca Corrente, Dalvina Corrente, entre outras. Junto a elas, o daime parece exercer papel central como agente cuidador e mediador do cuidado com as mães e recém nascidos. Além disso, a bebida como uma das materialidades da religião, também é interpretada como fonte dos saberes compartilhados por essas mulheres acerca dos ciclos femininos.

Neilly Cristina cresceu próxima ao Mapiá, assistindo às mulheres recorrerem a estas senhoras para conselhos de como educar as crianças, para primeiros socorros e outros cuidados como rezas, beberagens feitas de ervas e raízes, entre outras. Como ela já não reside na comunidade, a tecnologia tem auxiliado em suas consultas à estas anciãs. Em entrevista, Neilly Cristina contou sobre realizar chamadas de vídeo com elas em momentos difíceis não só de sua gravidez, mas também e principalmente no período pós-parto em que sua filha recém nascida passava por longos períodos de choro incessante. “Eu mesma faço chamada de vídeo "Tia Albertina, reza aí... Eloá tá assim, assim e assado... Será que a senhora pode rezar?" e aí ela de

⁵² Recomendações da OMS sobre cuidados maternos e neonatais para uma experiência pós-natal positiva. Disponível em: < <https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/354560/9789240048515-por.pdf>>. Acesso em: 15/10/2024.

lá com o celularzinho na câmera com a folhinha na mão reza...” (Entrevista, Neilly Cristina, 2024). Além disso, outros arranjos feitos por Neilly Cristina durante o período pós-natal de suas filhas giravam em torno de sua impossibilidade de ir às cerimônias de Santo Daime com as recém nascidas em respeito ao resguardo delas e de seu corpo. Como alternativa a isso, a entrevistada citou uma frase muito recorrente entre os daimistas e que muito circulou durante o período crítico da pandemia do coronavírus em que as igrejas precisaram interromper suas cerimônias: “a igreja somos nós” (Entrevista, Neilly Cristina, 2024). Isto é, se a “igreja somos nós”, é possível que o indivíduo e nesse caso, as mães, portabilizem elementos de sua religião não só para o hospital, mas para dentro de suas casas e de suas vidas privadas. No caso dela, que possui uma família daimista, a realização de cerimônias em família dentro de sua casa também lhe proporcionou momentos que lhe auxiliaram nesta travessia.

Semelhantemente à Neilly Cristina, mas no Norte da Itália, Itaestella também possui uma família daimista, o que viabilizou uma presença do Santo Daime compartilhada por todos da casa durante seu resguardo. Além do uso do daime, ela contou sobre o benefício extraído da ingestão da placenta – muito difundido entre movimentos modernos espiritualistas, como Sagrado Feminino - para que atravessasse seu período de puérpera. Pouco tempo depois do resguardo, quando foi preciso que seu marido se ausentasse por três meses em uma vinda para o Brasil, Itaestella viajou com seus filhos para a comunidade daimista localizada em Assis, onde ela e sua família receberam cuidados pessoais de Tiziana. Como estava dentro da comunidade e nas proximidades de onde ocorrem as cerimônias, ela pôde participar de algumas delas. Além disso, foi possível fazer o uso do daime junto à prática da oração do terço e do cântico de hinos diariamente com as mulheres da comunidade durante sua estadia. Para ela, todos estes elementos lhe trouxeram benefícios.

Eu fiquei em Assis neste período porque o pai do meu filho foi no Brasil porque o irmão dele fez a passagem então ele ficou no Brasil, na família assim. E eu morei em Assis naquele tempo com as minhas filhas, foi muito lindo, com o bebezinho... As filhas... 3 meses fiquei em Assis. Ia a trabalho espiritual, participava, era uma maravilha... Maravilha (...). Tava com uma boa energia tomando Daime. Eu senti o corpo, especificamente, o corpo forte... Não tive depressão (Entrevista, Itaestella, 2024).

Diferentemente de Neilly Cristina e Itaestella, Rosa não possui familiares daimistas, nem mesmo seu marido. Como o nascimento de sua primeira filha ocorreu em um momento que o Céu da Austrália se consolidava, ela também não possuía muitas referências de mães daimistas que poderiam lhe transmitir saberes ligados ao que ela estava vivendo. Apesar disso, o consumo da bebida e o cântico dos hinos para as filhas foram recursos utilizados por ela ao

longo do puerpério. Outro elemento importante é que logo após o resguardo inicial, ela contou ter se agarrado ainda mais ao Santo Daime como suporte para atravessar as dificuldades do puerpério.

Meus puerpérios foram muito difíceis, assim, muito difíceis mesmo, eu visitei lugares bem sombrios e eu sinto que o Daime me deu um chão pra eu pisar, sabe? (...) Eu sinto que é uma das coisas que foi muito forte pra mim assim foi essa questão da identidade, de eu não saber quem eu era depois que eu virei mãe. Assim, fui virada do avesso e não tinha nada que me fizesse eu me reconhecer e tive momentos de muita ira, sabe, assim? Mas simplesmente por não saber o que estava acontecendo... E o daime me falava assim que é normal uma mãe ter assim, uma crise de identidade, uma mãe nova, né, ter essa crise de identidade. Poxa, eu estava longe da minha família no Brasil... Família do meu marido aqui é completamente diferente é... Poucas amigas tinham tido bebê aqui então o daime me falava assim que nesse comecinho da minha maternidade eu ia ter que escolher uma ou duas coisas que ancorassem a minha identidade, que me dessem alguma mínima referência de identidade pra que eu pudesse me firmar naquilo porque senão, talvez, fosse mais difícil ainda, entendeu? (...) **O daime foi uma dessas coisas que eu me segurei, apesar do atrito que gerava com meu marido, entendeu? Eu sinto que ele me deu esse senso de identidade, ele foi um farolete que foi me guiando e eu fui indo, fui indo nos trabalhos, fui estudando os hinos,** quando minha filha, minha primeira filha nasceu, ela chorava muito, muito, muito... Foi muito difícil porque eu achava... Levei tudo pro pessoal, eu achava que eu tava fazendo tudo errado, que eu era uma péssima mãe, uma péssima mulher, porque eu não sabia o que eu estava fazendo e eu cantava o hinário da Madrinha Rita pra ela, que era o que eu sabia na época, sabe? E quando eu cantava "lá vem o Sol nos curar" ela parava de chorar (Entrevista, Rosa, 2024 [grifos meus]).

Atualmente ela trabalha profissionalmente como “doula pós-parto” na Austrália e também compõe a rede Daime Luz da ICEFLU, sendo responsável pela produção de conteúdo sobre este período específico do ciclo de vida de algumas mulheres. A maior parte de sua clientela, entretanto, não é daimista, afinal, embora o grupo tenha crescido, não existe uma recorrência tão grande de partos. Sendo assim, para este tipo de serviço, ela utiliza suas referências da medicina ayurvédica. Apesar disso, mesmo se valendo desta escola ligada aos saberes tradicionais dos povos indianos, Rosa disse que para embalar as massagens feitas nas mulheres como parte de seu atendimento, ela utiliza gravações de hinos do Santo Daime em formato instrumental.

Semelhantemente à Rosa, Rebeka mora em um país diferente de onde estão seus familiares. Apesar disso, diferentemente dela, seu marido é daimista. Mesmo assim, ao contrário de Rosa, que se agarrou a religião diante das angústias de seu puerpério, Rebeka sentiu-se impelida a se afastar por um período uma vez que via na ausência de uma vida comunitária, grandes dificuldades para que chegasse com os filhos na igreja e para que pudesse cuidar deles naquele espaço durante as cerimônias.

O que foi difícil pra mim, foi que a minha vida mudou muito, porque eu fui umas 5 ou 6 vezes pra Mapiá, fiquei alguns meses... Eu tava viajando aqui na Europa, indo muito na igreja, fazendo todos os trabalhos do calendário e agora, depois, a

filha nasceu, né, e eu em casa. Isso foi muito difícil pra mim, mas não foi nada com o parto. Eu fiquei feliz que ela nasceu, ela tava saudável, tudo bem (...). Mas a minha vida, eu tava com 33 anos, minha vida mudou muito, né. Isso eu achei muito difícil. Depois chegou logo meu segundo filho, então eu tava só cuidando dos dois e tinham os filhos mais grandes em casa também, **então a minha vida livre virou a vida de uma mãe, né,** [risos] que tem um lado muito legal, mas acho que também tem um lado que é difícil, principalmente aqui na Europa que tem mães mais velhas e mães... A gente não vive tão numa comunidade né, a gente vive mais isolados e como eu tô em outro país, eu não tinha a minha família aqui e amigas da igreja, não tem muitas pessoas jovens aqui. (...) Porque as pessoas são de várias partes da Holanda e até dirigir lá com o nenê, com a criança pequena, muita produção que nem vale a pena, né. Criança chorando no carro... Então foi mais isso que ficou difícil pra mim, porque eu tava acostumada de tomar bastante Daime, né, ter bastante conexão com a igreja, com as pessoas, isso eu não posso falar que acabou, mas mudou muito (Entrevista, Rebeka. 2024 [grifos meus]).

Apesar destas dificuldades, Rebeka contou ter recebido visitas esporádicas de pessoas da irmandade daimista da Holanda. Além disso, por ter em sua casa com espaço para receber pessoas e com um ambiente decorado com imagens do Santo Daime como fotos de Mestre Irineu, altar com velas e outros símbolos considerados sagrados para a religião, alguns dos ensaios de hinários aconteceram em sua casa com a presença dos membros da igreja.

Já na Finlândia, Karin também contou sobre ter passado por um puerpério difícil, de grande intensidade e instabilidade emocionais. Para ela, sem o Santo Daime, tudo poderia ter sido mais difícil. Isso porque, em suas palavras:

o daime é como se fosse minha avó. Eu a escuto em meus momentos de problemas. Eu preciso do conselho dela pra atravessar algumas coisas, para sobreviver e me sentir amada. Ela é uma entidade, este ser que viaja através desta bebida” [Entrevista, Karin, 2024].

Esses relatos mostram como o Santo Daime transcende o espaço físico da igreja para se tornar um recurso mediador durante o puerpério. Mesmo em contextos de dispersão geográfica ou familiar, a bebida, os hinos e os rituais se tornam ferramentas que podem ajudar as mulheres a construir redes de apoio e a lidar com os desafios emocionais e sociais do pós-parto. Para mulheres como Neilly Cristina e Itaestella, a proximidade física ou simbólica com uma comunidade daimista permitiu que a religião se tornasse um suporte efetivo durante o pós-parto. A ocorrência disso aparece, seja pela consulta às anciãs residentes no Mapiá via tecnologia, pela participação em cerimônias daimistas realizadas em ambiente doméstico, por meio cântico de hinos ou, como ocorreu com Rosa, pelo engajamento direto com a religião e com o grupo. Entretanto, no caso de Rebeka, a ausência de uma comunidade próxima pôde levar a escolhas que reforçaram seu isolamento, criando novos desafios para que ela vivenciasse plenamente o Santo Daime.

Para algumas mulheres como Rebeka, a maternidade representou um período de maior afastamento da vida comunitária, acentuando as dificuldades de equilíbrio entre os compromissos com a religião e as demandas individuais do maternar. Essas tensões destacam um ponto crucial: embora o Santo Daime ofereça elementos portáteis que podem ser vividos individualmente, como por exemplo a escuta e cântico de hinos e consumo da bebida, a realização plena da experiência religiosa daimista para mães de bebês, crianças e jovens de menor de idade frequentemente depende de um suporte coletivo que a religião pode ou não oferecer.

O caso de Rebeka evidencia como o individualismo moderno, ao mesmo tempo que cria condições para uma espiritualidade personalizada, pode desafiar as bases de uma vivência comunitária, revelando uma tensão que exige constante negociação por parte das mulheres daimistas. Essa tensão, porém, não enfraquece a espiritualidade do grupo. Pelo contrário, aponta para uma adaptação resiliente em que mesmo afastadas, mulheres como Rebeka mantêm vínculos simbólicos e espirituais com a comunidade daimista, mostrando que o equilíbrio entre individualidade e coletividade é dinâmico e diverso. Assim, o puerpério no Santo Daime não é apenas uma fase de transição biológica, mas também um campo de reinterpretação da vida, da identidade religiosa e do modo de ser religioso. Nesse espaço de tensão, algumas mulheres encontram força na comunidade, enquanto outras ressignificam sua relação com a religião na solitude de suas realidades.

Além das experiências relacionadas ao puerpério, outras etapas do ciclo reprodutivo feminino também revelam tensões profundas entre a vivência individual e os valores comunitários no Santo Daime. Entre elas, o tema do aborto se destaca como uma questão particularmente sensível, que envolve debates políticos a nível global sobre moralidade, autonomia e espiritualidade. A seguir, serão exploradas as dinâmicas que permeiam este tema entre as mulheres daimistas entrevistadas.

Aborto

Dentre as narrativas coletadas para esta pesquisa que fazem menção ao corpo fisiológico feminino, seus processos e sua relação com o Santo Daime, chamou-me a atenção o que foi trazido por Jane acerca de sua primeira vez em uma cerimônia, em que por meio da “força do daime” pôde elaborar uma experiência passada com um processo de aborto induzido.

(...) Foi em 1989, havia sido a primeira vez que eu participava de uma cerimônia e eu pude ter vários entendimentos e agora eu entendo de onde eles vieram, mas você sabe,

quando a gente adentra em uma relação com qualquer uma das plantas professoras elas te levam aonde elas têm que te levar... Você faz sua intenção e depois pega o seu melhor caminho e eu posso te dizer o que eu vi! Eu havia feito um aborto e eles me mostraram que estava tudo bem, estava tudo certo eu não aceitar o presente que era uma criança. Não era o momento certo (Entrevista, Jane, 2023 [tradução minha]).

Muito se fala no meio daimista sobre a experiência da maternidade, além da crescente valorização do partear e do reconhecimento da importância das mães. Na pesquisa de Pietro Benedito (2018), por exemplo, experiências de gestação, parto e a maternidade apareceram como atreladas à realização do que é “ser mulher” em uma comunidade daimista localizada no Sul de Minas Gerais, o que foi duramente criticado pelo autor (BENEDITO, 2018). Como já foi observado no primeiro capítulo desta tese, ainda que muitas dirigentes rompam com esta expectativa por não possuírem filhos, parte de seu comando se realiza através do cuidado do grupo como figuras maternas. Neste cenário, não é nada comum a circulação de relatos sobre abortos e de como mulheres daimistas acomodam esta experiência junto à sua religiosidade e identidade religiosa. No que toca à primeira experiência de Jane com a religião, portanto, é interessante que este conteúdo tenha vindo à tona e que ela tenha encontrado compreensão, conforto e possibilidade de elaboração através de seu contato com o sagrado.

Como uma mulher americana, residente no estado do Oregon em que o aborto é legalizado e sem limite gestacional, sua experiência já se difere em grande escala da de mulheres brasileiras, por exemplo. Isto é, ainda que as políticas de saúde reprodutiva tenham sofrido grande retrocesso nos EUA, o que se apresentou de maneira mais significativa em 2022 com a decisão da Suprema Corte de eliminar o direito constitucional ao aborto a nível nacional, o Oregon manteve este direito sem limite gestacional ao lado de alguns outros estados, como Colorado, New Mexico, Minnesota e Vermont. No Brasil, ainda que o aborto seja autorizado por lei desde 1940 em casos de gravidez decorrente de estupro e risco à vida da gestante, bastando para isso o consentimento dela ou de seu responsável legal⁵³, a temática tem se tornado cada vez mais sensível e sofre constantes ataques de políticas conservadoras ligadas sobretudo à extrema direita no país. No debate público acerca do tema, boa parte dos religiosos, com destaque de alas conservadoras do catolicismo e evangélicos, têm se posicionado de modo a condenar a prática. Este tipo de posicionamento não somente acerca do aborto, mas em torno de outras pautas ligadas a gênero e sexualidade também tem funcionado como pontos de

⁵³ DECRETO-LEI No 2.848, DE 7 DE DEZEMBRO DE 1940. Acesso em 23/10/2024. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm>.

interseção nas alianças políticas entre seguimentos dessas religiões e políticos de extrema direita.

Em se tratando do Santo Daime não há nenhum posicionamento oficial público nem tampouco uma prescrição a este respeito. Além disso, é possível que a forte influência cristã católica e espírita presente na religião, somada à sua marginalidade e fragilidade legal no mundo contribuam para que esta prática assuma caráter marginal e não seja discutida em *lives* como ocorre com o parto, por exemplo. Também não existem pesquisas a este respeito.

Ao perguntar às entrevistadas sobre o tema, foi interessante identificar que mesmo em localidades distintas do globo, as mulheres parecem fazer distinção de sua concepção religiosa sobre o aborto de seu posicionamento favorável ao direito de decisão da mulher. No que toca sua concepção religiosa, o aborto apareceu como algo não desejável e como possibilidade de “produção de karma”, apesar disso, elas reconhecem que a decisão é direito das mulheres e a importância da legalização do aborto como política de saúde pública e parte de uma democracia de Estado. A fala de Liesbeth sintetiza bem esta perspectiva:

Ninguém deve desejar um aborto, mas acontece, então... Acontece bastante, mesmo se for legalizado ou não, elas fazem de maneira ilegal, então pode ser muito perigoso. Então sim, eu não acho que eu seja pró-aborto, mas quando as pessoas não querem seus filhos, a proibição só piora as coisas. Essas mulheres vão fazer por elas mesmas, igual fizeram no passado. As mulheres morriam porque elas queriam abortos e começaram a fazer coisas que eu não sei, podem ser muito perigosas, então eu não sou pró-aborto (...), mas eu não sou contra também mas se tiver que acontecer, então por favor, que seja de uma maneira segura (Entrevista, Liesbeth, 2023).

A ausência de uma posição oficial sobre o tema do aborto no Santo Daime permite que narrativas como a de Jane e elaborações pessoais emergjam como pontos de reconciliação entre a vivência social de mulheres dentro do patriarcado, sua experiência religiosa e individual. De todo modo, as flexibilizações e elaborações realizadas por elas destacam a capacidade da religião de acomodar vivências diversas sem impor dogmas rígidos, mas também reflete o caráter fragmentado do Santo Daime no cenário globalizado. Isto é, práticas que poderiam ser mais amplamente debatidas em uma estrutura religiosa mais coesa permanecem periféricas. Ao mesmo tempo, isso não quer dizer que elas deixem de atravessar a religião e a experiência de corpos femininos religiosos.

Tal como o aborto, o envelhecer apresenta desafios e aprendizados que colocam em diálogo as trajetórias das mulheres daimistas dentro da religião, especialmente em relação aos papéis assumidos por elas nas igrejas e suas contribuições na transmissão de saberes e práticas ao longo do tempo.

Envelhecimento

É sabido que desde a década de 1970, a ONU tem se voltado a discutir os múltiplos desafios do envelhecimento a nível global de maneira oficial. Como resultado do *World Assembly on Ageing* em 1982, foi publicado, no mesmo ano o *The Vienna International Plan of Action on Ageing*⁵⁴ como o primeiro instrumento internacional que provinha uma base para formulação de políticas e programas em torno do envelhecimento. O objetivo do documento era de reforçar as capacidades dos Estados e da sociedade civil em lidar com o envelhecimento populacional. Desde então a questão do envelhecimento populacional tem se tornado uma preocupação crescente não só para a ONU, mas para diversos países.

Segundo a organização, o envelhecimento da população global tem se tornado uma das transformações sociais mais significativas do século XXI, podendo ter implicações em praticamente todos os setores da sociedade, como por exemplo, na economia, transporte, demanda de bens de serviço, questões domésticas, proteção social, estrutura familiar e laços sociais. Ademais, de acordo com os dados levantados em 2022, o percentual da população global acima de 65 anos pode crescer de 10% em 2022 a 16% em 2050. É esperado que o número de pessoas nesta faixa etária seja duas vezes mais do que o de crianças abaixo dos 5 anos de idade⁵⁵. Atualmente, de acordo com os dados do *Population Reference Bureau*⁵⁶, países europeus e o Japão já lideram os *rankings* entre os de maior porcentagem de pessoas acima dos 65 anos de idade.

No que toca às questões de gênero, já fora observado por escritoras feministas como Simone de Beauvoir (2018) e antropólogas como Susan Sontag (1972) e Mirian Goldenberg (2008; 2013) que mulheres experimentam o processo de envelhecimento de maneira diferente dos homens. Embora tenha narrado a velhice como uma experiência essencialmente negativada socialmente e marcada por perda de valor, sentimento de inutilidade e isolamento, Beauvoir (2018) criticou esta visão simplista de que a velhice é apenas um declínio e defendeu que é possível construir novos significados e conexões. A partir destas críticas, Goldenberg (2013) pôde se aprofundar na realidade de mulheres no Brasil, e em outros países como na Argentina, Suécia, Espanha e Alemanha. Em seus estudos, também percebeu como mulheres das camadas

⁵⁴ Report of the World Assembly on Ageing. Disponível em: <https://www.un.org/esa/socdev/ageing/documents/Resources/VIPEE-English.pdf>>. Acesso em: 22/11/2024.

⁵⁵ Ageing. Disponível em: < <https://www.un.org/en/global-issues/ageing>>. Acesso em: 22/11/2024.

⁵⁶ Countries with the oldest populations in the world. Disponível em: < <https://www.prb.org/resources/countries-with-the-oldest-populations-in-the-world/>> Acesso em: 22/11/2024.

médias experimentavam a velhice de maneira diferente em contextos diferentes. Isto é, no Brasil, embora as entrevistadas tenham conquistado realização profissional e independência, elas se demonstravam extremamente preocupadas com as mudanças físicas que atravessavam o corpo, o que lhes trazia vergonha e medo da solidão. Já no contexto alemão, as mulheres se revelavam mais seguras e confortáveis com o envelhecimento, sentindo-se no auge de sua vida.

Em se tratando das mulheres do Santo Daime, ao longo das entrevistas realizadas até aqui, foi possível identificar que questões geracionais parecem tangenciar parte significativa de sua experiência com a religião. A começar pela organização dos corpos no espaço – aspecto sobre o qual tratarei nos tópicos a seguir -, é possível identificar que questões geracionais modulam traços da identidade destas mulheres bem como do Santo Daime no horizonte da transnacionalização. Nessa direção, chamou-me a atenção quando Rebeka disse a seguinte frase ao referir-se à igreja Céu de Santa Maria na Holanda: “Somos uma igreja das mulheres velhas” (Entrevista, Rebeka, 2024). Segundo ela, neste contexto específico, a maior parte dos membros fundadores teria se envolvido com a religião quando tinham entre 40-50 anos, possuindo hoje, nas vésperas do trigésimo aniversário da igreja, entre 60-80 anos. Aparentemente, pelo que foi dito por ela em conformidade com Liesbeth, ainda que o grupo tenha crescido desde sua fundação, recebendo por ano centenas de visitantes de todo o mundo, incluindo jovens adultos, o perfil geracional médio de seus membros se manteve.

O Céu de Santa Maria é a maior igreja daimista fora do Brasil, possuindo atualmente aproximadamente 120 membros afiliados. Sua média geracional é afetada diretamente não só pela guerra às drogas que torna ainda mais delicada a participação de filhos e filhas de daimistas bem como de outros jovens de menor idade nas cerimônias, como também pelo fato da socialização destes jovens se dar em outros meios fora da comunidade de fé dos pais. Além disso, a igreja concorre com a emergência de rituais ayahuasqueiros menos ortodoxos ligados a outros grupos *New Age* numa espécie de mercado das religiões e espiritualidades ayahuasqueiras. De todo modo, nesta “igreja das mulheres velhas” o poder se concentra em suas mãos. Além disso, tomando a noção do corpo como um capital de Goldenberg (2015), é através da expressão dessa velhice no corpo, que as mulheres daimistas não só na Holanda, mas na maior parte das igrejas da expansão, constrói parte de seu carisma. Isto é, na maioria das vezes, é por meio da imagem do corpo envelhecido, como por exemplo, seus longos cabelos brancos à mostra, que estas mulheres também expressam traços do seu tempo na religião e, portanto, de um domínio de um capital religioso adquirido ao longo dos anos.

No que toca às dirigentes, diante da visão social idadista que prevalece no ocidente de que mulheres idosas seriam sexualmente neutras, este elemento ainda que se apresente como um estigma social, pareceu favorecê-las, especialmente as dirigentes de igrejas. Isto é, a partir de seu envelhecimento e do lugar da velhice feminina na sociedade ocidental, foi possível que essas mulheres se desviassem de investidas masculinas que poderiam ameaçar a centralidade e legitimidade de seu poder.

Então eu ali naquele comando, menina, o que vinha de carga, de assédio, de sedução, entendeu? E se eu não tivesse certa... Uai, eu, uma mulher, 37 anos, nova, taria, né... E o Padrinho já previa o negócio, já me dando uma força... Não é que ele achava que eu era leviana, ele viu que eu não era, né. Mas que eu ia passar por essas provas e que realmente, assim, é um negócio forte. Não é só a história de ser subjugada porque é mulher, entendeu? (...) No comando, ali já aconteceu de a pessoa jogar beijo pra mim, entendeu? Coisa desse tipo assim. Negocinho sem sentido, sem cabeça. Às vezes queria aproximar de mim porque está querendo poder... Hoje não. Hoje eu já estou bem, graças a Deus. Mas é, quando eu era jovem isso pegava. Aí quando eu vi... Eu trazia a pessoas para cá para tratamento às vezes..., mas quando eu me dava conta, ele estava querendo me paquerar. Então tinha muito. Hoje não tem muito. Mas é sempre assim, é, depois de uma certa idade eu acho que diminui essa doença. A gente não fica muito sendo mais um objeto encantador, né? Mas quando você está no comando, é muito perigoso. (Entrevista, Noêmia, 2022).

O afastamento das investidas masculinas proporcionado pela velhice feminina, conforme narrado por Noêmia, parece reforçar sua posição de poder e autonomia dentro de uma estrutura tradicionalmente patriarcal. Ao mesmo tempo, olhar para a velhice no contexto da transnacionalização do Santo Daime torna possível identificar uma complexa intersecção entre corpo, gênero e religião. Nas igrejas e grupos daimistas fora do Brasil, como exemplificado pelo Céu de Santa Maria na Holanda, a velhice adquire um papel central não apenas como marcador etário, mas como uma expressão simbólica de autoridade, experiência e legitimidade espiritual. A escolha de exibir marcas da idade, como cabelos brancos, e a centralidade das mulheres idosas na gestão das igrejas evidenciam um desvio significativo das dinâmicas idadistas predominantes na sociedade ocidental. Nesse sentido, o corpo feminino envelhecido transforma-se em um capital religioso que transcende o estigma social associado à velhice feminina, reafirmando o papel dessas mulheres como protagonistas da expansão do Santo Daime.

Ao mesmo tempo, como uma religião orientada pelo corpo, vale acrescentar que a frequência nas cerimônias e o cumprimento do calendário do Santo Daime podem exigir grande esforço físico por parte dos participantes. Isso ocorre, uma vez que principalmente as cerimônias de hinário podem ultrapassar as 10h de duração em que os adeptos ficam de pé e bailam por horas, contando com apenas um intervalo de aproximadamente 1h que é dado na

metade do hinário. Tratarei com mais profundidade a respeito da performance corporal presente nos rituais daimistas em um dos tópicos a seguir, entretanto, até aqui, é importante acrescentar que é possível que em função das transformações sofridas pelo corpo durante o envelhecimento, a atividade do canto e do bailado fiquem comprometidas.

Como uma alternativa à acessibilidade destes e outros corpos com comorbidades e necessidades especiais, algumas igrejas oferecem que estas pessoas se assentem à mesa durante o hinário ou em cadeiras colocadas nas laterais do salão. Independentemente disso, é comum ver mulheres idosas bailando os hinários completos nas igrejas. Dentre elas, ganha destaque internacional a figura de Madrinha Julia. Atualmente, ela tem 91 anos e vem passando por complicações na saúde. Mesmo assim, até os 90 anos, Madrinha Julia era tida como figura exemplar por bailar todos os hinos dos hinários realizados no Mapiá e em diversas outras igrejas do Brasil e do mundo sem sequer se sentar ou para descansar ou mesmo sair para ir ao banheiro, sendo exemplo de firmeza para muitas mulheres e homens.

De maneira interessante, assim como no restante do mundo, a Vila Céu do Mapiá também vem sendo impelida a lidar com as implicações sociais do envelhecimento de seus membros fundadores e de maior carisma. Isso ocorre em um contexto no interior da Amazônia, onde há grandes dificuldades de acesso à saúde pública especializada e o transporte de pessoas, principalmente idosos e com comorbidade, pode ser muito oneroso. Isso gera, especialmente no caso das pessoas de maior prestígio na comunidade, mobilizações de daimistas do mundo todo para requerimento de helicópteros para transporte para hospitais das capitais do Amazonas, do Acre ou do sudeste brasileiro. No que toca os idosos e idosas que são membros de prestígio do Céu do Mapiá, especialmente àqueles ligados às famílias de Padrinho Sebastião e Madrinha Rita, seu cuidado também mobiliza uma série de mulheres da Vila.

No caso de Madrinha Rita, sua rede de cuidadoras além de garantir um meio de subsistência para as algumas delas que são pagas para exercer este trabalho, também atribui prestígio a elas. Socialmente, essas mulheres passam a ocupar um lugar de legitimidade por serem confiadas a exercer um ofício sagrado. Isto é, o cuidado da matriarca do Santo Daime sugere além de grande aproximação física com Madrinha Rita, uma frequência e circulação regulares dentro de sua casa. Dentre as principais cuidadoras desta rede, destaca-se como voluntária, a ex deputada estadual pelo Partido dos Trabalhadores do Rio de Janeiro (PT-RJ), Lúcia Arruda.

O mesmo não ocorre para demais moradores da Vila, que são despidos de tamanho prestígio e de pertencimento às famílias daimistas das classes médias do Sul e Sudeste brasileiros bem como de outros países. Diante destas contradições, foi desenvolvido o programa “Papai Velho e Mamãe Velha”, que teve seu início no ano de 2018. Em sua construção anos antes, o programa contou com o apoio e idealização de Madrinha Geraldine. Além disso, houve entrada de recursos financeiros enviados por demais holandeses membros do Céu de Santa Maria e não brasileiros de outras igrejas da Europa e dos Estado Unidos. Atualmente, segundo as informações disponíveis no site da Santa Casa de Cura⁵⁷ o programa funciona sob a tutela da associação Amigos da Santa Casa de Cura – Céu do Mapiá e é apoiado pelo setor de Promoção Social da ICEFLU. Sua gestão é 100% feminina, sendo realizada por mulheres brasileiras sudestinas de meia idade. São elas: Sonia Palhares, Isabel Barsé e Cara Iura. Até o momento, são 25 idosos cadastrados no programa e que vem sendo atendidos por meio de auxílios com a saúde e com reformas e adaptações em suas casas com vistas a sua segurança e acessibilidade.

Já no ambiente internacional, mesmo diante da tensão moderna entre comunidade e individualismo, no caso de algumas mulheres entrevistadas, principalmente aquelas que estão no centro de seus grupos e igrejas como Tiziana, Sakura, Liesbeth, Itaestella, o Santo Daime acaba se tornando uma alternativa à solidão que acompanha velhice, especialmente nestes países. Do ponto de vista físico, na visão de algumas mulheres, como Rebeka, o próprio esforço de cumprir o calendário das cerimônias e bailar os hinários poderia trazer benefícios como uma velhice mais saudável e longeva para os adeptos.

Diante da situação destas mulheres idosas que integram as igrejas daimistas, especialmente fora do Brasil, percebe-se como o Santo Daime opera simultaneamente como uma experiência coletiva que reforça laços de pertencimento comunitário e de poder, e, como um recurso individual que dá sentido às transformações do corpo e da vida na velhice. A pertença à religião daimista por parte dessas mulheres parece oferecer um antídoto contra o isolamento social frequentemente associado ao envelhecimento, ao mesmo tempo que fortalece uma identidade espiritual capaz de resistir às pressões culturais idadistas do Ocidente. Em outras palavras, para algumas entrevistadas, a participação no Santo Daime também representa uma forma de transcender as limitações impostas pela idade e de reposicionar-se socialmente

⁵⁷ Papai Velho e Mamãe Velha. Disponível em: < <https://www.santacasadecura.org.br/papai-velho-mamae-velha/>> . Acesso em: 22/11/2024.

como protagonistas da religião. Esse movimento desafia a visão tradicional de velhice como um período de declínio, reconfigurando a experiência de envelhecer para estas mulheres.

Um ponto central que marca a finitude dos ciclos biológicos dos seres vivos é a morte. Em diversas culturas e em diferentes tempos históricos, este evento concentra rituais, representações, crenças e significados. No Santo Daime não seria diferente, muito embora, por se tratar de uma religião transnacional, os rituais de morte podem sofrer adaptações, reinterpretações e até mesmo implicar no traslado das cinzas de daimistas do Norte global para as comunidades sede da religião daimista na Amazônia.

Morte

O primeiro ritual de morte com contornos mais marcados de uma liturgia do Santo Daime foi o de Mestre Irineu, que faleceu no dia 6 de julho de 1971. De acordo com Moreira e MacRae (2011):

As pompas do velório de Mestre Irineu se assemelhavam às de sepultamento de oficiais militares ou autoridades políticas. A cerimônia também se diferenciava daqueles de antigos seguidores seus já falecidos, uma vez que estes haviam sido velados sem os presentes estarem fardados (p. 393).

Parte do velório se deu na igreja fundada pelo líder, com a presença de seu corpo e dos membros do grupo que utilizavam as fardas brancas. O caixão foi coberto com uma bandeira do Brasil, trazendo a sensação a todos os presentes, de que estavam velando um grande chefe de estado (MOREIRA, MACRAE, 2011). Segundo Moreira e Macrae (2011), o rito teve início às 16h da tarde com a Santa Missa, que consiste em um ritual fúnebre consolidado por Mestre Irineu, onde se canta um conjunto específico de hinos intercalados com orações do “Pai Nosso” e “Aves Maria”. Em seguida, houve a execução do hinário “O Cruzeiro” de Mestre Irineu cantado à capela e sem instrumentos musicais de modo que cada um dos hinos também foi intercalado pelas rezas do “Pai Nosso”, “Ave Maria” e “Salve Rainha” (MOREIRA, MACRAE, 2011).

Com exceção das pompas ligadas ao velório do Mestre, que foi sepultado em um jazigo próximo à igreja, este tipo de velório com o corpo presente, que conta com a execução do “Cruzeiro” e da Santa Missa, passou a fazer parte dos rituais de morte presentes nas comunidades sede do Santo Daime, com pequenas diferenças idiossincráticas que variam de instituição para instituição. Além de elementos contextuais ligados à transnacionalização, níveis hierárquicos nestas comunidades e demais grupos e igrejas também delimitam arranjos. A título de exemplo, a morte de Padrinho Sebastião em 1990 que se deu em uma cerimônia na igreja

“Rainha do Mar” no Rio de Janeiro, contou com o transporte do corpo de helicóptero para o Céu do Mapiá, além de ritos funerários que duraram cerca de uma semana. Semelhantemente à Mestre Irineu, o líder foi sepultado em um mausoléu em frente à igreja, que se tornou um local de peregrinação, veneração e culto (santodaime.org).

No que toca às mulheres, grandes figuras ligadas à hierarquia das comunidades sede do Santo Daime na Amazônia como as viúvas de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, isto é, Peregrina Gomes e Madrinha Rita, ainda estão vivas. A despeito disso, os rituais de morte de Madrinha Cristina e Madrinha Geraldine já contaram com contornos que as diferenciam dos demais daimistas falecidos e dizem do lugar destas mulheres na hierarquia da religião e seu carisma. Assim como Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, os rituais de morte de ambas se estenderam por dias a fio. A começar por Madrinha Cristina, que faleceu no dia 26 de janeiro de 2005, segundo descrição oficial presente no site da ICEFLU, seu velório se alongou por 36 horas ininterruptas de cântico de hinos e orações. Além disso, seu corpo foi sepultado no “terreiro de entrada da Igreja Matriz do Céu do Mapiá”⁵⁸. Segundo a descrição oficial, mesmo em seu leito de morte, Madrinha Cristina também recebera pessoas que contaram com suas palavras de consolo e esperança.

Em se tratando de Madrinha Geraldine, os rituais fúnebres que se estenderam desde os últimos dias de sua vida na Holanda até o momento em que suas cinzas foram espalhadas no Céu do Mapiá e no Juruá, também trazem elementos particulares no que toca às várias dimensões da atuação das mulheres na transnacionalização do Santo Daime. A presença de um relato sobre seu velório no site da ICEFLU também reforça o lugar e a importância de sua pessoa para a instituição.

Madrinha Geraldine “fez sua passagem” (como o ato de morrer é referido no Santo Daime) no dia 1º de junho de 2016. Alguns anos antes ela já experienciava o retorno de seu câncer, de modo que, segundo Liesbeth, desde 2015 ela se encontrava com uma parte do corpo paralisada, tendo, mais tarde, que se alimentar por sonda. Durante este processo, passou a se tornar inviável que Madrinha Geraldine comparecesse presencialmente às cerimônias daimistas de sua igreja. Com isso, estes trabalhos passaram a ser transmitidos *online* por meio de um celular e assistidos por ela em sua casa. Mais tarde, os cuidados com a líder foram se tornando mais complexos, o que demandou trabalho especializado. Com isso, semanas antes de sua

⁵⁸ Madrinha Cristina Raulino da Silva. Disponível em: <<https://www.santodaime.org/site/religiao-da-floresta/outras-biografias/cristina-raulino-gregorio>>. Acesso em: 25/11/2024.

passagem, Madrinha Geraldine foi encaminhada para um *Hospice* onde uma fardada do Céu de Santa Maria ocupava o quadro de funcionários. Vale pontuar que tanto a Holanda como a Inglaterra se destacam com modelos de cuidados paliativos através de *Hospices* como estes, onde pessoas em fase terminal recebem atendimento humanizado, controle da dor e de outros sintomas, além de conforto 24 horas.

Era um lugar muito, muito aberto e bonito, com um quarto grande e era muito mais fácil de dar banho, por exemplo, porque eles tinham vários equipamentos e instrumentos. Nós estivemos lá quase o tempo todo e era uma casa muito aberta e sossegada, mas de repente... Ela estava lá por apenas duas semanas e aí ela entrou em coma (Entrevista, Liesbeth, 2024 [tradução minha]).

A maior parte das pessoas dedicadas ao cuidado de Madrinha Geraldine eram mulheres da irmandade daimista da Holanda, especialmente Liesbeth, que também se encarregava de noticiar a irmandade e a família da líder sobre seu estado de saúde. Este tipo de cuidado não era, entretanto, incomum a estas mulheres. Em entrevista, Liesbeth também relatou sobre o processo de morte de Prya, uma daimista holandesa que faleceu anos antes de Madrinha Geraldine em decorrência de um câncer. Os últimos dias de Prya foram na casa de Liesbeth, onde foi cuidada por ela e Madrinha Geraldine que estiveram ao seu lado cantando hinos e realizando preces até o momento exato de sua morte (Entrevista, Liesbeth, 2024).

Embora tenha experimentado os últimos dias em um *Hospice*, Madrinha Geraldine esteve cercada de mulheres daimistas realizando ritual semelhante ao de Prya minutos antes de sua “passagem”.

Eu fui com a Cassy, conhece ela? A gente foi junto lá visitar ela, ela já tava lá tipo dormindo, mas tava viva ainda e a filha tava lá e ela falou: "e vocês ficam aqui com ela, eu vou dar uma voltinha, vou passear um pouco" a gente tava lá e a gente tava cantando alguns hinos da Madrinha Tete que ela gostava muito e ficamos, não sei, meia hora, uma hora... Depois a filha voltou, a gente se despediu, entramos no carro, depois de meia hora filha ligou que a Geraldine fez a passagem. Então foi bem no... Na última hora que a gente tava lá e depois a Liesbeth chamou algumas pessoas pra ir lá, fazer a missa lá e depois eles guardaram o corpo numa cama gelada, tipo que pode fazer, acho que foi quase uma semana em casa e sempre alguém ficou lá com ela e pessoas ainda podiam vir pra se despedir e depois na nossa igreja, foi um velório que chegou a família, que ela tinha família grande também, bastante pessoas da igreja também... Depois foi a cremação e depois fizemos ainda outro dia hinário do Mestre sentado com rezas, entre cada hino rezar (...). (Entrevista, Rebeka, 2014).

Minutos depois da morte de Madrinha Geraldine, Alex Polari, que estava no país em visita ao Céu de Santa Maria se encaminhou com Liesbeth para o *Hospice*, realizando ali, o ritual da Santa Missa. Segundo ela, Madrinha Geraldine já havia mencionado sobre querer ser cremada e ter parte de suas cinzas espalhadas no oceano pelos seus filhos e a outra parte, espalhada pela irmandade da Holanda na Amazônia, especialmente no Juruá. Do ponto de vista

cultural, é interessante observar que elementos específicos do contexto holandês também deram os contornos dos rituais fúnebres dedicados a ela.

Segundo Liesbeth, em função da extensão territorial reduzida do país, tem se tornado cada vez mais comum que as pessoas sejam cremadas. Com isso, em função das extensas filas nos crematórios, os corpos ficam armazenados em “camas de gelo” (tradução literal de *ice bed*) por dias. Alguns familiares/responsáveis, no entanto, preferem manter estas camas de gelo com seus entes queridos em espaços especializados como necrotérios até que sejam enfim cremados. No caso de Madrinha Geraldine, seu corpo ficou por aproximadamente uma semana na sala da casa de Liesbeth, recebendo visitas constantes de daimistas de todo o mundo, especialmente da Holanda e demais países da Europa. A cama de gelo também possibilitou que o ritual do velório daimista fosse realizado na igreja com o corpo da líder presente alguns dias antes de sua cremação.

Porque aqui é um pouco diferente, na verdade. No Brasil, a pessoa é enterrada ou cremada logo depois que morre (...) aqui na Holanda, a cama de gelo é muito comum. É como uma cama, mas é gelada embaixo, então o corpo fica bom por um longo período. Eu não sei, porque tanta gente morre aqui e não é sempre que tem um lugar no crematório, então a gente tem que esperar por dias e a maioria dos corpos vão para um... Muitas pessoas não querem ser confrontadas com um corpo morto, então ele vai para um hospital e fica lá por dias em um tipo de geladeira. Mas nós não quisemos fazer assim, para que as pessoas pudessem ir vê-la e poder rezar um pouco junto ao corpo (...). Então a gente a colocou em minha casa, numa cama de gelo por alguns dias e as pessoas vinham para cantar e rezar e foi muito poderoso todo esse processo. Na igreja, fizemos trabalhos com o Alex Polari, o hinário do Mestre, todos sentados e depois de cada hino, fizemos as orações e foi um trabalho incrível. Dois dias depois ela foi cremada e depois de um tempo, depois de um mês eu fui lá pegar as cinzas e eu dei metade para os filhos e a filha dela. O resto eu levei para o Juruá e foi complicado, porque no aeroporto eu tinha que ter um documento porque as cinzas estavam na minha mochila e eles ficaram me perguntando várias coisas, mas no final deu tudo certo (...) [Entrevista, Liesbeth, 2024 [tradução minha].



Figura 8: Velório Madrinha Geraldine no Céu de Santa Maria. Disponível em: <<http://www.santodaime.org/site/en/blog/613-geraldine-um-testemunho>>. Acesso em: 25/11/2024.

Reconhecendo tamanho tabu da morte que, como mencionado por Liesbeth, faz com que pessoas prefiram não ser confrontadas com um corpo morto por dias em suas casas enquanto aguardam pela cremação, perguntei a ela se durante este período havia tido momentos em que ficou sozinha com o corpo de Madrinha Geraldine. Ao dizer que sim, perguntei como havia se sentido. Liesbeth fez uma pausa e através da imagem da câmera do celular, pude ver seus olhos lacrimejarem. Percebi que havia me deparado, neste momento, com o indizível que está presente em algumas experiências. Talvez, para ela, ainda não existam palavras que deem conta das contradições e da dimensão sensível de ser enfim, confrontado com um corpo morto - de uma liderança daimista de expressão internacional e com quem Liesbeth desenvolvera por anos laços de amizade e parceria espiritual -, por dias, na sala de casa. De todo modo, o corpo morto de Madrinha Geraldine tornou-se um símbolo sagrado, carregado de significados não só para ela, mas para todos que a visitavam vislumbrando a chance de mais um momento final em sua presença física.

Dois dias após os rituais na igreja, o corpo de Madrinha Geraldine foi cremado, armazenado em um recipiente e levado por Liesbeth, Rebecka e demais membros do Céu de Santa Maria até a Amazônia no ano de 2017. O sociólogo Glauber Assis esteve presente e

filmou a cerimônia realizada no Céu dos Estorrões no Juruá. No vídeo disponível no *Youtube*⁵⁹ e com 695 visualizações até o momento, após holandeses e daimistas brasileiros do Norte e do Sudeste cantarem o hino derradeiro do “Cruzeiro” de Mestre Irineu, “Pisei na terra Fria”, aos pés do cruzeiro localizado à frente da igreja, Liesbeth pode ser vista despejando as cinzas em um recipiente de madeira segurado por Padrinho Alfredo.

Em seguida, vê-se no vídeo que as cinzas são distribuídas por ela para demais daimistas presentes que ora recebem-na utilizando folhas como recipientes, ora em suas próprias mãos. Ao receberem as cinzas, as pessoas são tomadas por expressões de fé, transmitindo em sua corporeidade, que seguravam algo sagrado. Após a distribuição das cinzas, o vídeo mostra Padrinho Alfredo perguntando algo a Liesbeth que não pude identificar. Nesta filmagem também não foi possível compreender bem o que foi dito por ela. De todo modo, logo em seguida todos começam a cantar o hino “Flor das Águas” de Mestre Irineu enquanto espalham as cinzas de Madrinha Geraldine em torno do cruzeiro e em outros locais nas proximidades.

Perguntei a Liesbeth a respeito deste momento em entrevista. Segundo ela, Padrinho Alfredo lhe havia perguntado sobre como gostaria de realizar o ritual de espalhar as cinzas da líder. Ela teria respondido a ele que não sabia o que fazer, deixando-o a cargo do ritual. Apesar disso, mesmo sem “saber o que fazer”, na prática, foi ela quem distribuiu as cinzas aos presentes, sugerindo que cada um deles as espalhassem nas proximidades da igreja. Parte das cinzas também foram colocadas em uma capela construída em memória de Madrinha Geraldine na comunidade. Liesbeth também manteve uma porção de cinzas consigo para que fossem espalhadas na casa de Madrinha Geraldine no Mapiá, o que foi realizado dias depois.

Semelhantemente a Madrinha Geraldine, Prya também já havia tido suas cinzas despejadas no cemitério do Céu do Mapiá. Apesar disso, como contou Rebeka, não deixou de ser estranho às pessoas daquela comunidade e do Juruá, a possibilidade de haver “uma pessoa que foi transformada em cinzas, dentro de um pote” (Entrevista, Rebeka, 2024). Nestes contextos, ao contrário da Holanda, não é comum a cremação dos corpos. Ademais, existem cemitérios daimistas localizados nestas comunidades onde pessoas nelas residentes costumam ser sepultadas. Neste espaço do cemitério, em todas as primeiras segundas-feiras de cada mês, Madrinha Julia se encarrega de realizar a Santa Missa deixada por Mestre Irineu para as almas.

⁵⁹ Cerimônia da Madrinha Geraldine. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=lfHhxzCjt9I>>. Acesso em: 25/11/2024.

Para daimistas ligados sobretudo a contextos urbanos no Brasil e em outros países, na ausência de uma comunidade territorializada, arranjos ligados aos rituais fúnebres são cada vez mais comuns. Isto é, especialmente no contexto internacional, transportar um cadáver, além de todos os processos burocráticos, é extremamente oneroso do ponto de vista econômico. Além disso, ainda que se consiga o traslado do corpo até Rio Branco (AC), a opção mais viável seria seu transporte de helicóptero desta cidade até comunidades como o Mapiá e/ou o Juruá. Desse modo, para alguns, a cremação passa ser uma possibilidade mais viável. Mas o que ocorre então com os corpos mortos que não chegam aos cemitérios daimistas localizados nas comunidades nem mesmo cremados?

Pelo que pude verificar, nos rituais fúnebres ligados à morte de daimistas das igrejas da expansão, especialmente aqueles localizados em diáspora e que não pertencem à hierarquia do grupo, as negociações são atravessadas pelas mesmas tensões entre comunidade e individualização das práticas religiosas presentes na modernidade. Como muitas vezes não possuem mais familiares daimistas, diferentemente do que ocorre com grandes lideranças como Madrinha Geraldine, a decisão sobre os rituais fúnebres é tomada por pessoas externas aos grupos e igrejas daimistas. Deste modo, membros da irmandade tendem a transportar o ritual da Santa Missa para o velório da pessoa falecida e/ou realizam esta cerimônia dentro da igreja, sem o corpo presente, mas em sua intenção.

Já fora constado que a transnacionalização religiosa gera dinâmicas que afetam a continuidade ritualística e a preservação de práticas religiosas tidas como tradicionais. Essa tensão é evidente nos rituais fúnebres realizados fora das comunidades-sede do Santo Daime, especialmente quando escolhas como a cremação ou a realização de cerimônias sem o corpo presente desafiam o núcleo dos arranjos comunitários típicos. Os rituais de morte mobilizados pelo corpo falecido de Madrinha Geraldine, simboliza também parte dessa transição, ao mesmo tempo que reafirma a presença feminina nos vínculos hierárquicos na religião por meio de práticas como sua veneração ritualística e sacralização pós morte. Com isso, os locais onde estão dispostos o corpo de Madrinha Geraldine, assim como o de Madrinha Cristina, passam a atrair peregrinos de todo o mundo. No entanto, o gênero influencia como essa sacralização ocorre e é percebida.

Enquanto a sacralização dos homens como Mestre Irineu e Padrinho Sebastião pode estar associada à figura do fundador ou ao *status* de chefia máxima — como é o caso de Mestre Irineu, cujo sepultamento remete a um grande chefe de estado —, no caso das mulheres, há uma

valorização de suas funções de cuidado, mediação e desempenho de atividades religiosas, como cura e expansão do Santo Daime. Em entrevistas com diferentes mulheres, não foi incomum escutar que Madrinha Cristina ocupava um lugar de “santa” em seus altares, assim como Madrinha Geraldine para muitos europeus e moradores do Juruá.

Madrinha Cristina, além de ser reconhecida como uma das apóstolas de Padrinho Sebastião, foi celebrada por muitas mulheres daimistas do Brasil e do mundo em sua atuação na preservação e disseminação da fé daimista, bem como em função de seus saberes ligados ao partear. Já Madrinha Geraldine, cuja cremação e distribuição das cinzas atravessaram continentes, muito de seu carisma estava ligado ao seu relato de cura e protagonismo na transnacionalização da religião. Assim, é possível identificar que essas mulheres foram sacralizadas pós-morte de formas que refletem não apenas a hierarquia institucional, mas também os papéis generificados que desempenharam em vida dentro do Santo Daime. Além disso é digno de atenção nos relatos de Liesbeth e de Rebeka, os graus de controle e de autoridade de Liesbeth em torno de todo o processo de morte de Madrinha Geraldine e seus rituais fúnebres. Em muitos momentos, esta autoridade sobressai à da família, tendo sido ela e demais mulheres daimistas a cuidar da líder durante seu adoecimento, últimos dias de vida e de sua morte. Situações como estas podem sugerir também que mesmo diante de algumas adaptações, exista uma tendência de um protagonismo feminino nas práticas relacionadas não só ao início, mas ao encerramento do ciclo vital no Santo Daime.

A compreensão dos aspectos fisiológicos dos corpos femininos em relação ao Santo Daime no contexto da transnacionalização oferece uma base importante para o aprofundamento de seu estudo e sobre o processo de *embodiment* da religião no horizonte da globalização. Ele também evidencia tensões vividas por essas mulheres entre seu desejo de prática de uma religiosidade comunitária e o individualismo moderno que estrutura não só parte de suas subjetividades, mas toda organização social das sociedades as quais elas pertencem.

Como pôde ser verificado a partir dos ciclos de vida das mulheres daimistas, questões legais e o mercado religioso ligado a *ayahuasca* impactam na baixa aderência de jovens adeptos à religião, mesmo aqueles que são filhos de mães e pais daimistas. O número pequeno de adeptos da religião em outros países de forma geral, bem como a organização da vida nestes contextos, implica em horários de trabalho dos adultos e da escola das crianças e jovens que muitas vezes se chocam com o calendário oficial de cerimônias daimistas. Diante disso, como

já fora observado por Assis (2017) o Santo Daime enfrenta um problema geracional, de modo que, com o envelhecimento e a morte de seu quadro de adeptos e de lideranças, estas barreiras impõem uma possibilidade de quebra na corrente de transmissão (HERVIEU-LÉGER, 2015) dessa religião nos fluxos globais.

Em contraste à identidade moderna individualista que atribuí às mulheres modernas ocidentais um ideal de autonomia e liberdade ligadas sobretudo à construção de uma carreira profissional, a religião daimista propõe a elas uma subjetividade comunitária. Isso ocorre, uma vez que papéis atribuídos historicamente às mulheres no Santo Daime, na maioria das vezes, refletem o exercício do cuidado por meio da educação e evangelização de crianças. No horizonte da transnacionalização da religião, é possível identificar alguns arranjos. Isto é, mulheres pertencentes às classes médias do Brasil e altamente escolarizadas, foram incorporadas às comunidades como o Céu do Mapiá contribuindo efetivamente para a sua consolidação. Ao mesmo tempo, com todas as barreiras ligadas à transnacionalização do Santo Daime, este tipo de organização do grupo fica comprometida. Isso não quer dizer que estas pessoas, sobretudo as mulheres, não encontrem formas alternativas de experiência religiosa comunitária. Muitas vezes isso acontece por meio do financiamento e apoio de projetos realizados nas comunidades sede do Santo Daime na Amazônia ou da existência de dias do ano nos calendários dos seus grupos/igrejas em que são realizados encontros de fardados em horários possíveis que possam ser conciliados com a vida familiar e profissional dos adeptos, entre outros.

3. Educação das crianças e a questão da infância e adolescência nos deslocamentos internos e externos do Santo Daime

De maneira interessante, todas as entrevistadas para esta pesquisa demonstraram associar a religião daimista a pertencer a uma comunidade cuja sede se encontra na Amazônia e inspira fluxos migratórios para a região e para outras regiões do Brasil onde estão localizadas igrejas daimistas com grande influência nos deslocamentos do Santo Daime para o resto do mundo, como é o caso do “Céu da Montanha” em Mauá. Para comportar novos moradores, bem como visitantes temporários, todas estas comunidades contaram e contam até os dias de hoje com mulheres a frente de projetos como escolas, creches, cozinhas gerais, roçado, entre outros. Estes aspectos, embora possuam caráter doméstico, não se restringem à vida privada destas mulheres, mas se configuram como mais uma camada de sua atuação na manutenção do Santo Daime nos fluxos globais. Ao mesmo tempo, questões como a educação e o cuidado das

crianças refletem também outros desafios vivenciados por mulheres pertencentes a grupos e igrejas em diáspora.

Ainda que a modernidade tenha como uma de suas características centrais o individualismo, vem sendo possível observar o investimento de pessoas e grupos em formas comunitárias de espiritualidade (DZIUBAN, 2007). Nestes contextos, a efervescência e a experiência sensorial compartilhada têm importante papel na criação do que Mellor e Schilling (1997) classificaram como “solidariedades sensoriais”. Isto é, este tipo de relação se basearia em afinidades de grupo entrelaçadas a sensações corporais compartilhadas em resposta ao sagrado (DZIUBAN, 2007). Desse modo, a afirmação comunitária da existência de alguém ajudaria a lidar com a angústia e a ansiedade moderna causada pela busca pela identidade. Outra observação interessante é a de Vasquéz (2017) que compreende que a experiência religiosa extrapola o corpo. Nesse sentido reconhece-se tanto os corpos quanto as demais materialidades envolvidas neste processo como parte de uma teia maior de vida (VÁSQUEZ, 2017).

Com a chegada de um novo público às comunidades daimistas fundadas por Padrinho Sebastião e com a criação de novas igrejas e grupos daimistas no Sudeste que pretendiam transportar para estas regiões não só o Santo Daime, mas seu modelo comunitário de religiosidade como ocorreu com o “Céu da Montanha” em Mauá, novos arranjos também passaram a ser feitos. Com isso, o papel das mulheres na criação e sustentação de espaços educativos dentro das comunidades daimistas se manifestaram não apenas como uma necessidade prática, mas como um reflexo direto da espiritualidade vivida em coletividade. A educação infantil e o cuidado com a infância tornaram-se centrais em muitos desses arranjos comunitários, especialmente nos contextos de deslocamentos do Santo Daime. No Céu da Montanha, a criação de escolas e cozinhas comunitárias assumiu uma dimensão espiritual, onde ensinar, cozinhar e cuidar tornaram-se formas concretas de vivenciar a doutrina. Vê-se, portanto, que esses projetos foram e ainda são, em grande medida, sustentados por mulheres que, para além do trabalho doméstico tradicionalmente atribuído a elas, assumem funções pedagógicas, organizacionais e espirituais.

É nesse contexto que a experiência de Sonia Palhares também ganha destaque. Com longa trajetória de atuação no Céu da Montanha e no Céu do Mapiá, ela participou ativamente da fundação e do funcionamento de estruturas comunitárias voltadas à infância e à formação educacional. Como ela relata, sua atuação incluiu desde a elaboração de materiais didáticos para alfabetização até o trabalho manual na Casa de Ofícios, espaço coletivo de aprendizado e

geração de renda que reuniu mulheres e meninas em torno do ensino de técnicas como tricô, crochê e tecelagem. Sua narrativa revela como a educação e o cuidado se entrelaçam com a espiritualidade e com os desafios práticos de viver e manter uma comunidade daimista ativa.

Nesse período, no Céu da Montanha, eu trabalhei com as mulheres na Cozinha Comunitária, eram duas mulheres por dia cozinhando para umas 70 pessoas. Também trabalhei na Escola que nós criamos para atender crianças em idade de pré escolar e depois fizemos uma classe de alfabetização e uma turma multisseriada. Eu preparava material didático para alfabetização e ensino de língua portuguesa. (...) No Céu do Mapiá, (morei lá de 1993 a 2020) eu participei da escola de trabalhos manuais da Casa de Ofícios, coordenada pela Maria Teresa Fernandes, professora de tricô a máquina, bordado, crochê e tecelagem. Fui aprendiz de tecelagem, ofício que pratico até hoje. Foi um movimento muito importante que uniu mulheres, jovens até meninas que tinham aulas na Casa de Ofício, na vila e no ateliê na casa da Teresa.. Os produtos eram vendidos para os visitantes (Entrevista, Sonia Palhares, 2025).

É interessante perceber como o cuidado com as crianças exercido pelas mulheres durante as cerimônias foi inspiração para a criação de escolas alternativas nestas comunidades que, mais tarde, se tornaram modelos a serem implementados sobretudo por mulheres no Mapiá. O relato de Maria Cristina retrata parte deste processo que teve seu início no Céu da Montanha.

Eu cuidava de todas as crianças, não ia para o hinário, cuidava de todas e tomava Daime com as crianças [risos] Aí foi todo um aprendizado com as crianças e o Daime. Todo mundo ficava super feliz, porque eu ficava com a minha filha de colo e eu juntava aquele monte de criança e ficava... Aí sempre vinha alguém rezando, eu não ficava sozinha, mas depois que eles dormiam, eu ficava ali e com isso eu tive a minha primeira grande revelação, que foi na noite de Natal e aí foi tudo ligado a questão cultural que a Gilda, não sei se você conhece, ela é atriz, né (...). Foi ela que foi na minha casa pra me convidar pra ir ajudar na escolinha da comunidade que estava se formando, porque ela soube que eu tinha feito um trabalho na favela com a Maria Alice e tal, então se eu não podia ajudar na escolinha. Então acabou que foi por causa da escola que eu acabei me aproximando, aí eu firmei a coisa com as crianças, de ficar cuidando durante o hinário e aí nesse Natal, a gente começou a fazer uns trabalhos culturais usando a força também, o daime, juntando a meditação ao teatro.. um teatro, assim, vamos dizer mais antigo, né, que é a coisa da meditação viva. Aí ela me convidou pra fazer. A gente começou a trabalhar junto com a educação e cultura (Entrevista, Maria Cristina, 2022).

No Mapiá, muito de da incorporação das mulheres sudestinas na comunidade se deu por meio da atuação na escola. Ao mesmo tempo, foi por meio da escola que muitos mapienses tiveram acesso não somente à educação formal, mas a oportunidades de profissionalização e acesso à arte e a cultura. Neste cenário, vale destacar o papel da atriz Gilda Guilhon, citada por Maria Cristina no extrato acima. Nascida nas altas classes sociais do Rio de Janeiro em 1953, Gilda foi atriz e militante contra ditadura militar. Também trabalhou na Rede Globo de Televisão em novelas como Amor é Nosso (1981) e séries como o Sítio do Picapau Amarelo (1983). Além disso, esteve em diversas peças de teatro e filmes nacionais. Alguns anos após

conhecer o Santo Daime, se mudou para a comunidade daimista do Céu da Montanha em Mauá, tendo ajudado na construção da escola local e incluindo o teatro nos intervalos das cerimônias. Mais tarde, ela se mudou para o Mapiá também participando da estruturação da escola local.

Porque pra mim também quando eu entrei na história, eu levei muito essa parte do teatro é... Tanto como evangelização como cultura. Isso que comecei a falar pra você, que a gente faz a “nossa cultura” no dia fora do tempo né, com a Cristina. Eu tenho essa ligação com a Cristina até hoje. Que é a parte da cultura, que faz parte da educação... É isso que cê tá me perguntando, né. É isso que a gente puxou, né, tanto da escola como da doutrina, uma coisa cultural, a arte, a... Essa coisa das expertises, da formação das crianças também pra serem úteis e ter um ganho tanto na coisa do artesanato, na coisa da arte, da... E aí a escola desde o começo nós fizemos isso. Botamos ali a agricultura, botamos ali marcenaria, botamos ali teatro mesmo, é... **Então eles têm uma coisa cosmopolita assim que veio conosco, né, de fora, que levamos essa parte pra lá...** A gente aprendeu muita coisa na base do pau! [risos] mas também na base do pau, ensinamos algumas coisas com muita luta também... Uma troca bem intensa assim de culturas muito fortes. E a escola a gente, eu também fui a primeira diretora da escola lá com o oficial, embora que o Marquinho foi o nosso grande diretor até chegar a escola oficial em 1999, por aí (...) Muitas vezes fui a Pauini, pegava muito livro. Aí era quando já tinha o segundo grau. Aí peguei... A gente ia pelo barco da escola "ah, vamos com o barco da escola!" nossa.. No final tava... "Barco da escola" é porque tinham umas pessoas ribeirinhas que iam saltando. E aí saltava elas... Eu sei que no final eu tava fazendo um arroz marrom por causa da água do Purus... E esse que era o barco da escola... E eu ia num calor lá no Pauini pegar, catar livro nas escolas e tudo mais. Mas a gente fez bastante material. A Sonia do Alex fez algumas coisas, porque ela é professora, né... Criava material nosso mesmo, que a gente se virava! Pegava os livros velhos, juntava coisa, fazia colagem (Entrevista, Gilda, 2024).

Em função de suas origens, Gilda contou sobre sua dificuldade em adaptar ao modelo de vida no Mapiá, em que ela precisou aprender habilidades como cozinhar, plantar, lavar a própria roupa no igarapé, entre outras coisas nas quais ela não se destacava. Segundo ela, ter auxiliado na educação e na presença do teatro da comunidade, foi a forma como ela pôde ser “útil” naquele contexto (Entrevista, Gilda, 2024). Em se tratando do teatro, foi por meio da escola que Gilda criou junto à comunidade peças e autos de Natal a serem apresentados e encenados por essas pessoas durante os intervalos das cerimônias. Também a partir de sua agência e de mais pessoas, principalmente mulheres na escola, que, segundo ela, festas típicas brasileiras como a quadrilha foram incorporadas às festividades juninas da comunidade. A partir destes elementos, mulheres como Gilda levaram para o Mapiá outras formas de socialização para além do Santo Daime, mas que se desdobravam do encontro da religião com o mundo por meio destes corpos femininos.

Nunca tinham visto apresentação de teatro, né... A primeira apresentação do Auto de Natal, a Cristina gosta de... A Cristina de lá... Que gosta de falar que o Padrinho gostava de falar "nossa, minha filha, o tempo tá tão forte que tudo que a gente faz vira verdade, né?" quando ele viu o Auto de Natal! Quando eu apresentei a história de São João Batista também... São João era Menino... Ele ficava muito envolvido, assim, quando a gente fazia uma coisa. Porque era bem feito, né. O auto de Natal era bonito e era só com os hinos e com as palavras da bíblia. Não tem nada inventado... Então é

forte, assim e é com as pessoas dali! (...) Virou tradição! (...) Aí vira um programa de dia de Natal lá! Aí quando eu tô, é sempre assim... Agora, esse ano eu não tô, então eu acho que não vai ter. Aí começava a chegar umas pessoas artistas pra fazer, mas eles "ah, não é assim não... A Gilda faz diferente" [risos] coitados, não podiam mudar (Entrevista, Gilda, 2024).

As narrativas de Gilda e de Maria Cristina ilustram como, estas mulheres se tornaram dispositivos alternativos de agregar daimistas à vida comunitária, a organização da escola e de eventos culturais fomentaram a integração dos saberes populares e da religião daimista aos saberes escolarizados. Além disso, por terem sido fundamentais na implementação de projetos educativos na Vila Céu do Mapiá, contribuindo para a formação da escola local e para a valorização de práticas educativas alinhadas à doutrina daimista, estando também abertas a conhecimentos pedagógicos seculares, essas mulheres não apenas promoveram espaços de ensino e acolhimento infantil, mas também fortaleceram o senso de coletividade em torno da educação como prática espiritual e comunitária. Como efeito, tal atuação educativa se transformou em importante fonte de carisma e reconhecimento social dentro da comunidade para estas mulheres, especialmente por aliar competências “do mundo” (como formação pedagógica, conhecimento de políticas públicas, saberes urbanos) aos valores “da floresta” (como espiritualidade, simplicidade e vida comunitária).

Um ponto importante é que no contexto mapiense, é possível afirmar que além de questões locais e do projeto utópico de Padrinho Sebastião de construção de uma comunidade daimista na floresta, as mulheres e a normativa 001/2010 que autoriza o uso religioso de *ayahuasca* para menores de 18 anos apenas com o consentimento dos pais ou responsáveis, continuam viabilizando e dando respaldo ao surgimento de uma escola comunitária no Mapiá integrada à religião. Desse modo, ganha tom de naturalidade nestas comunidades que crianças participem de cerimônias daimistas, que tomem daime desde bebês e que compartilhem suas experiências entre si na escola sem que os pais tenham medo de sofrer represálias. Por outro lado, em outros países, assim como em demais contextos urbanos no Brasil, a questão é bastante sensível. Para além da guerra às drogas, fora das comunidades-sede do Santo Daime onde as rotinas familiares e das crianças não se organizam em torno da religião, questões como horários escolares e de trabalho também se apresentam como possíveis interdições para participação de crianças e jovens nas cerimônias. O relato da situação no Japão parece refletir um pouco disso não somente nesta localidade, mas também em outros contextos:

Algumas pessoas muito jovens vêm às vezes, mas eles começam mesmo a vir depois dos 20 anos de idade. Mesmo as nossas crianças, muitas delas vem com as mães e participam, mas por causa da escola e tudo mais fica difícil para eles manterem a frequência (...). Então, com relação às crianças a gente tem uma história longa de

dificuldades... Muitas crianças não podem vir e crianças daimistas são tão especiais, não são? Alguns só vem depois dos 20 anos é que eles voltam a frequentar. Eles retornam, não todos, mas alguns voltam e começam a aprender o hinário e isso me deixa muito feliz, porque a gente faz tudo de forma secreta por causa da situação aqui (Entrevista, Sakura, 2022 [tradução minha]).

Em direção semelhante, Rebeka também pôde compartilhar sobre as dificuldades em levar seus filhos para as cerimônias e, portanto, as suas próprias dificuldades em se manter frequente na igreja em função da maternidade.

A escola básica já passou, eles estão agora em uma escola mais séria, né? Quando eles eram pequenos, a gente levou eles mais pra igreja, porque era mais fácil ficar livre da escola, mas agora eles tem que trabalhar mais, né, fazem coisas pra escola e também não posso deixar eles depois do hinário em casa e eles tem mais amigos deles né, como na Holanda não é tão... A minoridade não toma Daime, não é tão... Então eles têm amigos que nem sabem sobre isso, sabe? (...) A minha filha, ela se fardou, só que a lei mudou aqui em 2019, então ela nasceu em 2011 e meu filho em 2012 e 2019 mudou a lei e não é legalizado aqui mais, né, na Holanda. Então isso mudou um pouco as coisas porque depois a gente não sabia... Depois dessa mudança da lei, nunca se sabe se vai chegar polícia e também, na verdade, mesmo quando era legalizado, foi legalizado só pra pessoas adultas, né. Nunca era oficial que criança pode tomar daime, mesmo quando tava legalizado aqui, então isso mudou um pouco porque a criança não podia ir pra mesa pra tomar, tinha que fazer no quarto de crianças pra pessoas novas não ver, sabe? Como a gente faz... E depois chegou a covid, né, então não tinha trabalho, só trabalho em casa ou no zoom, trabalhos online e agora eles chegaram na idade da adolescência com a outra escola, então agora eles vão menos (Entrevista, Rebeka, 2024)

Outro empecilho comum vivenciado pelas mulheres daimistas que têm filhos e vivem sua religião em contextos urbanos e diaspóricos é a falta de estrutura no espaço das igrejas e grupos para acomodar crianças. Algumas igrejas sequer possuem um quarto para crianças ou, em outros casos, este espaço costuma ser pequeno para acomodar com conforto todos os filhos e filhas de daimistas, especialmente aqueles que são recém nascidos. Em alguns casos, a divisão e organização deste espaço pode resultar em desconfortos e conflitos vivenciados entre os pais. Além disso, havendo mais crianças presentes, é possível que isso demande uma pessoa responsável a dedicar-se a este cuidado, o que pode ser organizado entre os pais por meio de escalas e/ou pode contar com apoio de voluntários, que na maioria das vezes, são as mulheres. Muitas vezes, em função de tantos arranjos necessários, algumas mulheres entrevistadas narraram que torna-se mais prático, especialmente para as mães - sobre as quais a responsabilidade do cuidado recai socialmente e dentro da religião – não levar seus filhos para as cerimônias de modo que elas mesmas também deixam de ir à igreja para exercer este cuidado em casa.

Os trabalhos da igreja que a gente faz, tem só um quartinho bem pequeno para criança, não é assim, que todo mundo chega com as crianças e as crianças brincam juntas e se entendem bem, porque sempre tem algumas mães que moram aqui e que frequentam mais ou menos mas também tem várias pessoas que chegam e fazem um trabalho e já vão, então nunca sabem quem vai vir com as crianças. Não é sempre tão fácil achar

um jeito com o ficar junto lá... Neste quartinho. E principalmente nos últimos anos as crianças querem ficar no celular e eu tô muito contra isso, mas acho que sou uma única que tô assim e a maioria já deixa eles, pra poderem bailar também, né, então isso pra mim é muito... Eu não quero levar os meus filhos pra igreja pra deixar eles lá sentados no celular. Sabe? Eu acho muito ruim eles tomarem daime e ficar olhando o celular. Eu quero levar eles pra participar, né. Eu sei que não precisa bailar o hinário inteiro, mas tomar daime, bailar um pouco, pra poder ir pra casa no intervalo, pra poder ir pra casa... Tudo bem, não precisa ficar até as 4h da manhã se eles ainda têm escola. Nem é possível, né, então acho que isso no Brasil também é mais fácil, se tem uma comunidade fora da cidade, né, que tem mais natureza, tem mais mulheres, mais pessoas mais jovens... Porque aqui mulheres tem filhos com 40 também. Fácil, sabe... Então já não é muito jovem né. Então isso é uma coisa muito... É uma igreja de adultos, aqui, eu acho (Entrevista, Rebeka, 2024).

Como resultado das famílias, especialmente as mães, terem tantas dificuldades de levarem seus filhos para a igreja, recai sobre o grupo uma diminuição da presença de crianças em seus espaços. Com isso, outras crianças e adolescentes passam, com o tempo, a se sentirem desmotivadas a irem às cerimônias, percebendo na igreja, um espaço de apatia, tédio, seriedade e rigidez. O relato de Itaestella reflete parte deste efeito:

Eu fui no Mapiá com as filhas que imediatamente ficaram com as meninas cantando, cantando então foi muito fácil. Agora, com o filho... Ele gosta e não gosta. Por que? Porque não tem meninos da mesma idade. São todos maior, então ele se sente, assim... Pras filhas mulher foi muito fácil, pra este menino aqui, para o Benjamim, ele fica ali, depois vai na cama... Não é com esta "centratura", né. Eu deixo, né. Eu deixo porque assim, não quero forçar (Entrevista, Itaestella, 2024).

Os relatos trazidos pelas mães daimistas em diáspora tornam a refletir a tensão entre individualismo moderno e comunidade. Desdobra desta tensão, um gargalo no que toca o acolhimento de crianças e de mulheres daimistas que são mães, explicitando uma contradição existente no Santo Daime. Isto é, se de um lado a religião reforça que as mães são, antes de tudo, responsáveis pelo cuidado dos filhos - o que está até mesmo no “Decreto de Serviço” do Mestre Irineu -, pelo outro, as igrejas e grupos da expansão têm encontrado empecilhos no que toca o cuidado e acolhimento das mães com suas crianças. Em outras palavras, no Santo Daime, a ideia de comunidade apresenta um duplo desafio: por um lado, reforça-se o papel das mães como principais cuidadoras dos filhos; por outro, é questionável em que medida a comunidade se responsabiliza pelo acolhimento e apoio a essas mulheres.

Embora já tenha sido identificado que a maternidade é valorizada como realização do feminino para muitos daimistas (BENEDITO, 2018), a estruturação dos espaços e dinâmicas comunitárias nem sempre correspondem às necessidades das mães daimistas de crianças. Isso é evidente em contextos urbanos ou transnacionais, onde as restrições de espaço, tempo e legislações locais frequentemente resultam na ausência de condições adequadas para que mães de crianças e crianças participem plenamente das cerimônias. O resultado é que muitas destas

mulheres, especialmente em contextos diaspóricos, acabam priorizando as demandas familiares em detrimento de sua própria presença nos trabalhos religiosos.

Percebe-se, portanto, que a despeito do protagonismo das mulheres na organização e no cuidado das crianças nas comunidades daimistas, diante dos deslocamentos internos e externos do Santo Daime, estes papéis não estão isentos de desafios e contradições. Nos contextos urbanos e diaspóricos, especialmente fora do Brasil, questões como a falta de infraestrutura para acomodar crianças, restrições legais e culturais, e as demandas das rotinas escolares frequentemente dificultam a participação destes indivíduos. Diante destes contingentes, algumas igrejas têm buscado realizar cerimônias específicas em seu calendário em datas como finais de semana durante o dia e com menor tempo de duração para acomodar mães, crianças e famílias daimistas. Isso ocorre no Céu de Santa Maria, como me contou, Rebeka.

(...) uma vez por ano, a gente faz o "fardado weekend" que se chama "fim de semana com os fardados" no começo de férias... Isso é bem legal. E também se tem, por exemplo, o dia das mães, a gente faz o trabalho mais curto, não tão oficial como no Mapiá, por exemplo, e sempre cai num domingo, né... Um domingo à tarde, se começa às 14h e até 18h, depois todo mundo leva o bolo, algo pra comer.... Isso são os trabalhos que é mais fácil de chegar com as crianças. Porque tem mais crianças, acaba cedo, então eles podem ir pra escola, tem uma comida boa, sabe? Não demora horas pra acabar o hinário e tudo isso... Então tem oportunidades de levar eles pra igreja (...). (Entrevista, Rebeka, 2024).

A partir da fala de Rebeka, é possível verificar que a criação de cerimônias adaptadas ao cotidiano das famílias, como os chamados *fardado weekends* e os trabalhos mais curtos realizados em datas comemorativas, representa uma resposta localizada e criativa às dificuldades enfrentadas por mães e crianças em contextos urbanos e diaspóricos. Tais arranjos, como o que ocorre no Céu de Santa Maria, mostram uma tentativa de manter o vínculo comunitário e religioso, ainda que em formatos mais flexíveis e menos rígidos do que os modelos tradicionais estabelecidos em contextos como o Mapiá. Nessas ocasiões, observa-se um esforço para encurtar a duração dos trabalhos, realizar cerimônias diurnas e promover momentos de convivência coletiva com alimentação compartilhada — práticas que tornam o ambiente mais acolhedor e acessível para famílias com crianças pequenas. Compreendo que essas iniciativas revelam, por um lado, a capacidade de reinvenção das comunidades daimistas diante das condições e demandas do mundo moderno. Por outro, evidenciam a ausência de diretrizes institucionais amplas e consolidadas para o acolhimento de mães e crianças no contexto da expansão do Santo Daime. Com isso, a permanência de mães e crianças nos espaços cerimoniais ainda depende de arranjos locais, o que pode refletir (e tem refletido) em desigualdades significativas no acesso e na participação religiosa.

Nesse sentido, os arranjos descritos por mães como Rebeka apontam para possibilidades como a presença de cerimônias no calendário daimista que sejam mais inclusivas para estes indivíduos que experimentam a religião em diáspora e em centros urbanos. Isto é, modelos encurtados, realizados durante o dia e acompanhadas de práticas de convivência alimentar e social. Tal movimento, no entanto, exige uma abertura institucional mais ampla para reconhecer a necessidade de rever não apenas a forma, mas também o conteúdo das práticas comunitárias no Santo Daime, especialmente no que diz respeito ao acolhimento de mulheres e crianças no contexto da transnacionalização da religião.

Contudo, é nas cerimônias daimistas que se manifestam, de forma mais emblemática, as dinâmicas corporais que estruturam as relações de pertencimento ao grupo. Essa organização do espaço cerimonial é pautada primordialmente pelo gênero: homens de um lado, mulheres do outro. Além disso, existem normas, simbolismos e práticas corporais específicas, que são incorporadas, interpretadas, ressignificadas e, em alguns momentos, negociadas pelas mulheres.

4. Organização dos corpos femininos no espaço das cerimônias daimistas

Do ponto de vista da organização espacial do ritual, é possível identificar como a divisão entre corpos femininos e masculinos funciona como a espinha dorsal da organização do “salão” e de todo espaço da igreja. Durante as cerimônias, homens permanecem à direita da porta de entrada e mulheres, à esquerda. Por essa razão, no “salão” e em seu entorno, há um “lado feminino” (esquerda) e um “lado masculino” (direita). Durante as cerimônias, esta divisão do espaço deve ser respeitada por todas as pessoas do grupo, de modo que cruzar para o lado oposto sem autorização do (a) dirigente, constitui falta gravíssima.

Segundo Chaves (2003) e Benedito (2018), esta organização refletiria o binarismo presente no Santo Daime e traduziria seu caráter conservador, tornando essa religião despreparada para novas identidades e expressões de gênero e sexualidade existentes na modernidade. Independentemente dessa interpretação, dentre as entrevistadas para esta pesquisa, identifiquei que elas estariam em conformidade com esta organização. Todas disseram se sentir à vontade com esta divisão e que nunca tiveram nenhum estranhamento relativo a ela.

Para a mineira Noêmia, por exemplo, em suas palavras: “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, Noêmia, 2023). De forma semelhante, para Liesbeth, Eni e Rosa:

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 recebido 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 eu não sinto que deveria ser diferente. É do jeito que é (Entrevista Liesbeth, 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, Eni, 2023, [tradução minha]).

Pra mim a questão da igualdade de sexo ela é muito confusa, porque eu acredito na polaridade energética, né? Na complementação dessas polaridades que é onde a gente se encontra e pra isso a gente tem que realmente ter humildade pra se encontrar nesse caminho do meio (Entrevista, Rosa, 2023).

Chama a atenção na fala de Eni em que ela menciona sobre a importância de que estes corpos tenham uma “boa aparência”. Sobre isso, vale adiantar que no contexto de transnacionalização do Santo Daime, embora as prescrições sobre aparência assim como seu valor ganhem contornos idiossincráticos (sobre os quais discutirei com profundidade em um dos tópicos a seguir), a “boa aparência” parece dizer, de forma geral, de um corpo limpo, em que a identidade da farda se sobressaia a adereços e outros artigos de caráter individual. A farda deve estar completa, limpa, possivelmente passada, sem manchas e rasgos. Também, é curioso que para Eni, esta “boa aparência” deva ser apreciada pelo sexo oposto. Isso contrasta significativamente com religiões como o Islã, por exemplo, em que a beleza da mulher deve ser guardada para o marido e ninguém deve ir à mesquita para admirar o outro em termos de “aparência” (CASTRO, 2007).

Outro ponto relevante trazido por Rosa seria “encontrar um caminho do meio” mesmo que a divisão do salão se justifique, para ela, em função de uma “polaridade energética”. Isso indica que mesmo estando confortáveis com a divisão, estas mulheres, bem como o Santo Daime de maneira geral, têm sido confrontadas com a entrada de corpos trans e não binários na religião bem como com as críticas feitas por movimentos *queer* ao binarismo daimista. De todo modo, respeitar a divisão entre corpos masculinos e femininos dentro do espaço cerimonial, para estas mulheres, seria também uma das formas de aproximá-las da tradição e do que acreditam ser a natureza divina da criação.

Em todo caso, tomando o espaço ritual do Santo Daime como referência, a maior parte das igrejas que seguem o modelo da ICEFLU possuem uma mesa de centro em formato

hexagonal localizada no “salão”. Em correspondência a este formato, os corpos são divididos de ambos os lados em seis fileiras ou “batalhões”. Cada um deles (três masculinos e três femininos) pode vir a ser organizado, na maioria das igrejas, a partir de marcadores geracionais e/ou conjugais e/ou de aparência. Explicarei melhor o que isso significa adiante. Por ora, vale ponderar também que cada “batalhão” pode possuir mais de uma fileira, de modo que à frente, na maioria das vezes, ficam os membros de maior proeminência no grupo (CHAVES 2003; DAWSON 2013). A figura a seguir, extraída do site oficial da ICEFLU ilustra bem a descrição feita até aqui:

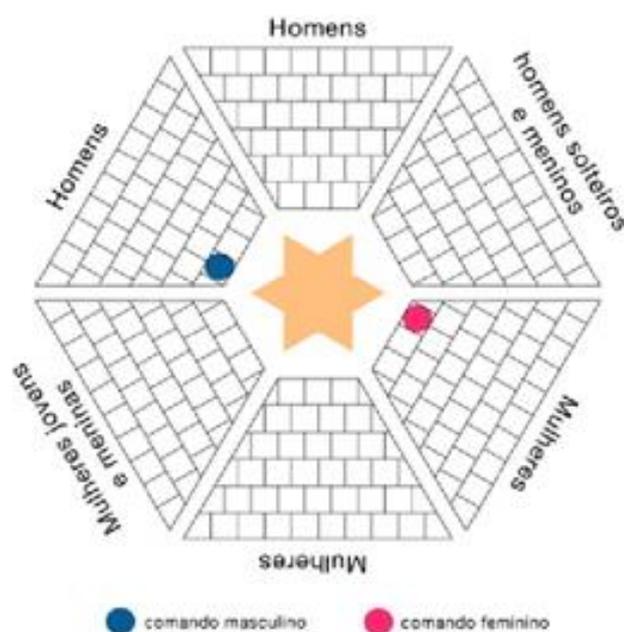


Figura 9: Organização do salão. Disponível em: <
<https://www.santodaime.org/site/images/stories/ritual/salao1.jpg>>. Acesso em:
 01/02/2025.

A atual referência ao “batalhão das jovens” já ilustra uma das negociações feitas pela religião desde sua entrada nos fluxos globais frente às novas condições encontradas em diáspora. Anteriormente, este “batalhão” era referido como “batalhão das virgens” (ASSIS, 2017).

Quando eu cheguei, naturalmente... Lá no Mestre Irineu também tinha o batalhão, as "casadas", né, e as virgens, as moças! Que naquele tempo tudo era virgem, não é como é hoje, né. Hoje lá no Mapiá até isso tá difícil... Tem o batalhão das moças, mas você não sabe se ela é virgem. Quanto a virgindade já não interessa saber, né. Só sabe quem é as moças, né... As jovens (...) (Entrevista, Dona Regina, 2024)

Atualmente no Brasil, os jovens iniciam a sua vida sexual cada vez mais cedo. Em se tratando destes dados por região, é sabido que o Norte do país apresenta menor idade média de iniciação sexual em relação às outras regiões. Em se tratando de abuso sexual infantil, de acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2022, a região Norte também concentra os maiores índices⁶⁰. No estado de origem do Santo Daime, o Acre, a média de idade na primeira relação sexual tem caído⁶¹ e é de 15,5 anos entre os homens e 16,8 anos entre as mulheres (IBGE, 2019). No que toca o Amazonas, onde está localizada a Vila Céu do Mapiá, segundo o Boletim Epidemiológico divulgado pela Fundação de Vigilância em Saúde do Estado do Amazonas (FVS-AM) no ano de 2024⁶², de 2019 a 2023 foram registrados mais de nove mil casos de abuso sexual infantil. Segundo o relatório, há uma predominância significativa de vítimas do sexo feminino que representam 92,6% dos casos notificados.

A partir destes dados, é possível vislumbrar que entre outros elementos, realidades como esta podem participar dos novos arranjos com relação à mudança do “batalhão das virgens” para “batalhão das moças/jovens” no Céu do Mapiá, mas não somente. A mudança também acompanha as negociações feitas pelo Santo Daime com as discussões feministas presentes nos fluxos globais, como a luta e o respeito pela liberdade e autonomia das mulheres.

Neilly Cristina viveu, durante sua juventude, o modelo de organização pelo critério da virgindade na igreja do Mapiá e de Boca do Acre. Ela, assim como muitas mulheres, compreende que esta divisão se justifica por questões “energéticas” e/ou “vibracionais”. Isso quer dizer que a divisão dos corpos de homens e mulheres no salão, assim como de virgens e pessoas sexualmente ativas, implicaria na organização de outras materialidades presentes no espaço, como as “energias”/“vibrações”. Ao serem agrupados de acordo com essas energias, isso refletiria também na ordenação energética do espaço. Apesar disso, Neilly Cristina trouxe relatos sobre desconfortos experimentados ao longo de sua vida frequentando as cerimônias na comunidade e pareceu ver de maneira positiva as mudanças.

A questão das virgens né... Eu lembro, na minha juventude, né, que o batalhão das virgens, batalhão das mulheres, né... tem toda essa questão, né. Os jovens, os

⁶⁰ Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022. 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.

⁶¹ Jovens começam vida sexual em média quase dois anos antes que geração dos avós no AC, aponta IBGE. 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.

⁶² Boletim Epidemiológico da Violência Sexual contra crianças e adolescentes no estado do Amazonas, 2019 a 2023. Disponível em: <https://www.fvs.am.gov.br/media/publicacao/Boletim_n.05_Boletim_Epidemiol%C3%B3gico_da_Viol%C3%Aancia_Sexual_contra_Crian%C3%A7as_e_Ado_PuQgi0Y.pdf>. Acesso em: 24/10/2024.

homens... Isso hoje já está se perdendo um pouco mais, né, mas, é, isso aí era bem sério, assim... Foi bem complicada essa questão de ter que casar virgem. Sabe, assim? Você ter que casar virgem... Eu cresci com isso, assim. "Se você não casar virgem, você vai perder seu brilho, você não vai ter força pra cantar nos trabalhos" né, de ter essa ditadura mesmo, essa pressão psicológica em cima das jovens, das meninas... Eu sofri demais com isso aí e muitas mulheres sofreram porque hoje, pra mim, eu acho um absurdo você ter que por uma farda ou qualquer outra coisa que diga assim, "eu sou virgem" "eu não sou virgem", sabe, assim? Então isso foi uma coisa que me incomodou muito, assim. Principalmente quando eu comecei a ter o entendimento, sabe? Do que era ser virgem, do que não era, de poder escolher, sabe, assim? Mas por um outro lado, tem toda a questão do respeito, das energias, que são energias diferentes, né (...) [Entrevista, Neilly Cristina, 2024]

Dentre as entrevistadas, a mineira Noêmia foi a única a fazer críticas às novas mudanças e não à regra. Segundo ela, que lamenta a ocorrência de novos arranjos referentes ao “batalhão das virgens” e os considera uma interferência humana em uma ordem divina, haveria uma explicação semelhante à de Neilly Cristina para este fundamento. Em suas palavras:

(...) O povo não respeita mais essa questão das moças, das mulheres e das senhoras. Dos rapazes, dos homens e dos senhores... isso é com relação à sexualidade. Então é... As moças e os rapazes não tem a vibração da sexualidade, então a vibração deles é diferente da vibração de quem já conhece o sexo, né. A vibração, por exemplo, das senhoras que são mulheres casadas, que tem sexualidade constante é uma... A das mulheres que são mulheres, mas que não são casadas, a vibração é outra. Então o salão foi dividido por vibração, não é por preconceito ou condicionamento, sobre ter que ser virgem ou deixar de ser virgem... Ou só deixar de ser virgem quando casa... Isso é coisa do homem. isso não é coisa da doutrina, a doutrina é: ali, naquele lugar, baila as virgens... Quem não é virgem vai bailar noutro lugar, agora não é que cê só pode sair dali quando cê casar... Não! Isso já é o homem! (...) É diferente a vibração de quem transa e de quem não transa (...) [Entrevista, Noêmia, 2022].

Curiosamente, ainda que pareça rejeitar as novas mudanças, pude estar presente em uma cerimônia realizada por Noêmia em sua igreja em que, em função do baixo quantitativo de pessoas, especialmente de “virgens”, as fileiras dos batalhões precisaram ser rearranjadas de outra maneira. Nesta cerimônia de passagem de ano de 2023 para 2024, por exemplo, o “batalhão das virgens” contou com a presença das filhas de Noêmia, ambas casadas e com filhos, bem como a minha e de minha esposa. Este tipo de arranjo também ilustra a situação de grande parte das igrejas da expansão do Santo Daime localizadas em outras regiões do Brasil e do mundo, que na maioria dos casos, por motivos já mencionados aqui, contam com um baixo quantitativo de jovens, que supostamente comporiam as fileiras das e das virgens.

Para além destes elementos que podem intervir na participação de jovens e crianças em cerimônias daimistas no contexto da transnacionalização e que afetam a forma como os “batalhões” são organizados, pude mapear algumas críticas feitas por algumas mulheres acerca do critério da virgindade. Para algumas de minhas entrevistadas, a divisão dos “batalhões” por virgens e não virgens pode resultar em exposições desnecessárias da vida das mulheres,

intervindo em sua liberdade e autonomia. Além disso, esta exposição poderia coloca-las em risco diante de possíveis fetiches masculinos em torno da virgindade.

Na Europa, eu não acho que isso é sábio... Isso de rotular virgens, porque os homens famintos para ter uma virgem podem ver isso como um sinal de boas-vindas. Pra mim, é um hábito bobo. Se você me perguntar, com certeza as melhores puxadoras são mulheres jovens que nunca pariram, porque elas têm uma voz alta e brilhante, então nós colocamos as jovens em um batalhão, mas não rotulamos como “virgens”. Eu não gosto disso. Se você me perguntar, acho que isso deveria ser proibido! (Entrevista, Eni, 2024 [tradução minha]).

Diante deste cenário, flexibilizações como a identificação do antigo “batalhão das virgens” como “batalhão das jovens” - ainda que nem todas as componentes sejam jovens - ilustra que na maioria das igrejas da expansão, a organização deste “batalhão” se apoia sobretudo em um marcador ligado a *aparência* jovem. A título de exemplo, mesmo havendo em Assis 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 se destoa do esperado para este “batalhão” (Entrevista, Tiziana, 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, Liesbeth, 2024). Nesse sentido, a fala de Luzia reflete bem como as igrejas e grupos daimistas têm lidado com estas questões.

Eu acho que não é só sobre o contexto, eu acho que é sobre as pessoas que vem. Então a gente organiza os batalhões baseado nas pessoas que vem 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 bailar o tempo todo, eu as coloco em um mesmo batalhão juntos 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, Luzia Krull, 2024 [tradução minha]).

Diante destes 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. Além disso, com o baixo quantitativo de um público de crianças, adolescentes e jovens nestas igrejas, características associadas à juventude como aparência juvenil, vigor e energia foram extraídas da categoria “jovem” para compor a identidade deste “batalhão”. Com isso, ele passou a abrigar virgens, não virgens, jovens e adultos desde que estejam em conformidade com estas 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 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, estas regras também vêm sofrendo flexibilizações.

5. 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 de dietas e jejuns. No Santo Daime, esta recomendação está presente em um dos hinos de Mestre Irineu, que faz referência a um jejum de três dias antes e três dias depois da sexta-feira santa.

“A Sexta-feira Santa
Guardemos com obediência
Três antes e três depois
Para afastar toda doença” (Hino #104 – Mestre Irineu)

Embora o hino não especifique como guardar estes três dias antes e três dias depois da sexta-feira santa, é comum que se entenda como regra geral da “tradição” o resguardo de álcool e sexo, bem como sua validade para todas as cerimônias. Acontece que, com a expansão da religião e o aumento de cerimônias no calendário, novos arranjos, flexibilizações e reinterpretações sobre esta prática podem ser verificados. Além disso, o cumprimento ou não do jejum foi assumindo, em consonância com as tendências modernas, caráter cada vez mais individual e menos comunitário, como explica D. Regina.

Então, quando eu cheguei, então era assim... Não tem aquele hino que fala assim "três antes e três depois para afastar todas doenças"? Isso aí era... Advertência sexual, de que você só podia tomar daime se você ficasse com abstinência sexual 3 dias antes e 3 depois, então era uma semana, né? Então ele colocou a história do... Teve muitos trabalhos, muitos trabalhos e acho que isso aí foi caindo. Acho que não acontece mais, né... Cada um cuida de si nesse sentido, né? Eu não tô bisbilhotando a vida de ninguém, né, então eu aí eu não sei como que acontece mas é difícil... Eu quando tinha a vida assim, eu morava em Rio Branco nessa época, pra chegar e tomar o daime... Pra chegar lá sem esse problema era difícil. Né, que no começo a gente não tinha relação sexual pra poder tomar daime, né... Então eu como depois fiquei sem marido, né... E desde 1976 eu fiz meu voto de castidade, então me desliguei disso aí que só assim... Converso com as mulheres que tem problema em casa assim... Essas coisas assim com marido (...). Isso agora fica como segredo de casa um, de cada casal, a experiência dele que ele teve, né. Quando vai tomar o daime e ele não tá nisso aí acontecem as experiências, né, então aí, tá nele ali... A dieta dele. "hoje eu vou tomar daime, amanhã eu vou tomar daime... Hoje eu não quero nada com isso", né. Aí ele pode chegar lá bem tranquilo. Ou também não acontece nada, porque é a mente é que acusa... Né? A mente é a maior acusadora da gente, a mente é que acusa, né? (Entrevista, Dona Regina, 2024).

A partir da fala de D. Regina, também se torna possível identificar que mesmo no Mapiá, a questão do jejum sexual parecia impor dificuldades aos casais. Na experiência dela, após o voto de castidade e a morte do marido, cumprir este jejum deixou de ser um problema. Mesmo assim ela entende que o descumprimento da regra assim como suas consequências teriam mais a ver com a individualidade do sujeito do que com o próprio sagrado. Já para Neilly Cristina, o efeito de descumprir o jejum residiria em menos clareza e mais interferência nos processos de cura proporcionados pela participação nas cerimônias.

Olha, eu acho que é maravilhoso quando você faz os 3 antes e os 3 depois, porque você está com a sua matéria preparada e limpa pra receber qualquer comunicação, qualquer cura. Uma vez, depois de casada, eu falei assim "pai, é... Complicado essa questão dos 3 antes e 3 depois, pode? Mesmo sendo casada, né, às vezes a gente não segura o depois..." [risos] O antes a gente até segura, mas o depois... E aí ele falou "filha, em relação a isso, eu sempre ouvia o próprio Padrinho ali dizer e às vezes falar sobre isso é que se às vezes você não tá com a sua matéria limpa, não só de sexo, de bebida, da própria limitação da sua própria conscientização, você não consegue se elevar totalmente pro plano espiritual. Você fica mais terreno, entendeu? Então assim, de maneira nenhuma eu vejo isso como pecado. Principalmente, ne, quando, estamos falando de uma família, né... De um marido e de uma mulher, de um pai e de uma mãe. A única coisa que você não vai obter, é o resultado totalmente, o estudo fino, uma boa miração, um bom entendimento, sabe assim? Uma conexão direta, porque você vai estar preso na terra, você vai ficar nesse plano (...). (Entrevista, Neilly Cristina, 2024).

No Japão, Sakura compartilha da mesma construção de significado em torno das dietas, de modo que já “estar limpo” antes das cerimônias, auxiliaria a entrada dos “aparelhos” no universo sagrado do Santo Daime.

Eu tento cumprir o máximo que eu posso, mas às vezes eu como um pouco de carne, mas eu não bebo álcool originalmente, então... Mas isso é muito importante. Essa dieta é muito importante porque se você quiser saber mais, se quiser se concentrar mais... Como dizer em inglês? Em português seria como “fino”. Eu não sei, a gente vive nesse mundo, mas a gente toma Daime e assim a gente abre uma porta pra um outro mundo que é o mundo real de fato. Então é melhor já estar limpo antes (Entrevista, Sakura, 2024 [tradução minha]).

Aparentemente, no relato de Sakura, verifica-se que em outras regiões do Brasil e em demais lugares do mundo, algumas igrejas e grupos inspirados pela “Nova Era” e suas inclinações ecológicas, também recomendam a abstenção do consumo de carnes. No caso da dirigente do grupo daimista do Japão, comer carne durante os 3 dias antes e 3 dias depois de jejum se tornou uma flexibilização de uma regra que já deriva do movimento de expansão do Santo Daime. Além disso, também nestes novos contextos onde o Santo Daime tem se inserido, igrejas, grupos e lideranças daimistas vêm realizando flexibilizações com vistas a acomodação de novos perfis de adeptos e o ajustamento da religião em diáspora. Diante disto, arranjos pessoais passam a ser mais comuns.

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. Em se tratando do jejum sexual, 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 grande perda de adeptos vivenciada pelo catolicismo, teria relação com seu “moralismo”, e, portanto, a requisição de um jejum sexual apresentaria dificuldades e provável perda de adeptos por parte do Santo Daime em Assis.

(...) Sobre a coisa sexual é um pouco difícil. Um pouco difícil falar disso em uma era moderna como a nossa. Porque, sobretudo, na Itália, que tem a igreja católica que inclusive eu frequento muito... Muitas pessoas se afastaram da igreja católica por causa disso na Itália! Porque acharam que a igreja católica era um pouco moralista sobre o sexo e tal. Agora, para nós apresentar novamente isso, tem que achar uma maneira.... Compreende? Que não crie na pessoa.... Mas estava já falando com minha amiga disso. porque deve ter uma ética que não é um moralismo (Entrevista, Tiziana, 2024).

Em direção semelhante, Luzia mencionou não impor muitas regras para não “complexificar” a experiência das pessoas.

Nós recomendamos às pessoas apenas para não comerem 3 ou 4 horas antes da cerimônia, para que então seus sistemas estejam mais limpos. Mas, fora isso, em termos de dieta, eu deixo as pessoas encontrarem o melhor caminho para elas. Em se tratando dos três dias antes e três dias depois, nós sempre recomendamos que as pessoas não bebam antes, para estarem conscientes disso. Mas a maioria das pessoas já está, a maioria das pessoas já leram tudo que puderam ler na internet e conversaram com umas cem pessoas... Eles já chegam com várias concepções. Eu tento simplificar as coisas, eu não... Eu não sei, eu deixo as pessoas encontrarem o que funciona melhor pra elas nesse aspecto (Entrevista, Luzia, 2024 [tradução minha]).

Semelhantemente à Luzia, Liesbeth contou sobre não recomendar nenhum tipo de jejum, deixando a cargo da responsabilidade de cada um. Já na Finlândia, como parte do cuidado para não soar como uma “mulher velha chata” (Entrevista, Eni, 2024 [tradução minha]), 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 ocasionar perda de energia do participante que estaria mais frágil e cansado durante as cerimônias. Apesar disso, para ela, não haveria problemas caso o álcool fosse consumido em pequenas quantidades (Entrevista, Eni, 2024). A dirigente compreende também que essa dieta pode ser flexibilizada a

depender de alguns fatores como grau de experiência com daime e envolvimento com a comunidade bem como, no caso do sexo, a existência de um relacionamento estável e sadio. Sobre isso, Rosa vivencia na carne estas flexibilizações no contexto australiano. Por ser casada com um homem não daimista, disse ter dificuldades em cumprir o jejum sexual e que por possuírem um calendário com muitas cerimônias, sua dedicação e jejum sexual estava contribuindo para a desarmonia em seu lar (Entrevista, Rosa, 2014).

Diante destes arranjos, é possível observar alguns elementos ligados a postura adotada pelas mulheres entrevistadas, especialmente 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. Estas flexibilizações e 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 esquivar-se de uma postura autoritária, o que reflete parte de suas negociações com a ascensão do individualismo moderno; 2) as flexibilizações podem envolver fatores como negociações com o campo religioso local e disputa por adeptos; 3) no que toca a vida privada, em se tratando de mulheres que não possuem família daimista, tais flexibilizações podem ser feitas como possibilidade de acomodação da religião e relações extra religiosas.

Danièle Hervieu-Léger (2015), ao analisar a relação entre modernidade e religião, argumenta que o "crer sem pertencer" se associa a práticas religiosas onde o indivíduo escolhe quais preceitos seguir e como adaptá-los às suas realidades cotidianas. No caso do Santo Daime, essa lógica se manifesta, entre tantas coisas, na forma como as regras tradicionais de jejum e abstenção sexual, outrora vistas como normativas e coletivas, são reinterpretadas e negociadas pelos participantes de acordo com seus contextos culturais e pessoais. Os relatos das dirigentes entrevistadas ilustram essa tensão entre a preservação de uma identidade comunitária e a acomodação das exigências do indivíduo moderno. Além disso, enquanto no Mapiá algumas mulheres adotam posturas que buscam equilibrar tradição e flexibilidade, nos contextos transnacionais, como na Europa e na Austrália, as adaptações são marcadas pela necessidade de acolher práticas locais e evitar a percepção de autoritarismo. Essa postura é particularmente evidente na fala de Tiziana e Eni que mencionam o receio de soarem moralistas e afastarem potenciais adeptos.

Esses arranjos não apenas revelam a capacidade do Santo Daime de dialogar com diferentes culturas e tempos, mas também evidenciam o impacto das demandas da vida moderna sobre a prática religiosa. A recusa ou a dificuldade de cumprir o jejum sexual, por exemplo, muitas vezes está atrelada às pressões externas de cônjuges, como nos casos de Rosa e D. Regina. Enquanto para algumas mulheres, como D. Regina, a castidade surge como uma forma de preservar sua autonomia e prática espiritual, para outras, a negociação dessas normas é uma maneira de manter a harmonia em suas vidas pessoais e familiares. Como apontam as dirigentes, essas flexibilizações não são isentas de desafios, especialmente porque lidam com temas sensíveis como a liberdade individual dos adeptos e a autoridade moral da religião. Nesse sentido, as negociações em torno das dietas no Santo Daime tornam-se não apenas um espaço de adaptação cultural, mas também um reflexo das tensões entre o individualismo moderno e os esforços para preservar a coesão comunitária e a espiritualidade compartilhada.

A existência destas dietas no Santo Daime, sobretudo o jejum sexual, também ilustram como a sexualidade ocupa papel de destaque não só na experiência religiosa das adeptas e adeptos da religião, como têm participado efetivamente das negociações realizadas por ela para sua permanência nos fluxos globais. Adiante, discutirei alguns destes pontos.

6. A sexualidade e as mulheres daimistas

Novas elaborações em torno da castidade feminina no Santo Daime

Uma figura muito proeminente na trajetória de minhas entrevistadas como grande inspiração feminina foi a Madrinha Cristina, já citada nesta tese diversas vezes. Ela foi esposa de Manuel Gregório, irmão de Madrinha Rita Gregório, o que acabou inserindo-a nas relações familiares de Padrinho Sebastião. Como já fora mencionado neste capítulo, Madrinha Cristina teve destaque na história das mulheres na religião como parteira. Por ser uma das poucas que sabiam ler e escrever na comunidade, nas palavras do site oficial da ICEFLU, ela “seguramente entre as demais Madrinhas ocupava o lugar da mais preparada intelectual e doutrinariamente falando”⁶³. Por essa razão, por muitos anos, foi ela a responsável por escrever os hinos recebidos por Padrinho Sebastião. Além disso, foi a primeira mulher daimista a sair do Mapiá em direção ao Sudeste. Isso que ocorreu no ano de 1985 em uma viagem ao em que esteve acompanhada das novas daimistas vindas desta localidade. Pouco tempo depois, Madrinha Cristina também integrou comitivas em diversas viagens para o exterior. Segundo Susana Cabral em entrevista,

⁶³ Madrinha Cristina Raulino da Silva. Disponível em: <<https://www.santodaime.org/site/religiao-da-floresta/outras-biografias/cristina-raulino-gregorio>>. Acesso em: 28/10/2024.

Madrinha Cristina era uma “mulher feminista” por seu cuidado com as mulheres, sua “mente aberta” e pensamento progressista.

Chamou-me atenção quando em entrevista, Susana contou-me também sobre o interesse desta liderança em levar para as mulheres do Mapiá, recursos e informações sobre métodos contraceptivos que eram de acesso das novas adeptas da religião. O evento teria ocorrido nesta primeira viagem de Madrinha Cristina em 1985.

Bom, a Madrinha Cristina conheceu a vida da gente aqui... Ela chega e aí ela conheceu uma amiga minha que trabalhava... Ainda não se chamava doula, ela trabalhava com mulheres. Tinha grupos de mulheres que iam ter filhos... A Madrinha Cristina gostou muito dela e aí queria... E a Madrinha Cristina chegou pra gente e falou "olha, tenho esse monte de filhas, todas tendo filhos... Eu quero que você me ajude a ajudar minhas filhas a não terem tantos filhos" (Entrevista, Susana, 2022).

Vale pontuar que embora tenha chegado no Brasil desde a década de 1960, foi somente com a lei nº 9.263, de 12 de janeiro de 1996⁶⁴ que compreende o planejamento familiar como direito de todo cidadão brasileiro, que o Sistema Único de Saúde (SUS) passou a disponibilizar alguns contraceptivos para a população. Atualmente, estão entre eles, anticoncepcional oral combinado, minipílula, pílula de emergência, injetável mensal, injetável trimestral, entre outros dispositivos intrauterinos e métodos de barreira. Nesse sentido, ainda na década de 1980, sobretudo em uma comunidade no interior da floresta amazônica, o acesso a estes métodos era escasso. Por meio do contato com as mulheres escolarizadas das classes médias do Sul e do Sudeste do Brasil, Madrinha Cristina tentou acessar e democratizar este acesso para aquele contexto. Segundo Susana Cabral, a princípio, em função da precarização da saúde pública no Mapiá, a alternativa mais viável foi o estudo e a educação das mulheres sobre os ciclos menstruais e construção de tabelas para mapearem seus dias férteis. Apesar disso, elas teriam se deparado com um obstáculo estrutural que se apresentava com muita força na comunidade: a dificuldade ou impossibilidade de dizerem “não” aos maridos. Diante deste cenário, na visão de minha entrevistada, a prática da castidade feminina apareceu como maneira mais eficaz das mulheres terem seu “não” respeitado.

Sobre este tema da castidade, foi possível aprofundar com maior intensidade a partir dos relatos de D. Regina. Isso porque, junto a Madrinha Cristina, ela compôs o grupo de 10 mulheres e 6 homens (que eram companheiros das mulheres que eram casadas) que fizeram voto de castidade oficializado por Padrinho Sebastião. Elas se tornaram “apóstolas” do

⁶⁴ LEI Nº 9.263, DE 12 DE JANEIRO DE 1996. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19263.htm>. Acesso em 28/10/2024.

Padrinho e eram classificadas como “as prudentes” (Entrevista, D. Regina, 2024). Além dela e de Madrinha Cristina, estavam entre elas, Madrinha Rita, Madrinha Tetê, Madrinha Julia, Francisca Olga, Tôca, Gecila, Raimunda e Jaci. Segundo D. Regina, o dia da oficialização deste voto de castidade ficou conhecido como o “dia do sim”, tendo ocorrido em uma sexta feira, dia 27 de dezembro de 1977, o que também teria marcado a gênese do “trabalho de mulheres” oficial do Santo Daime. Dias depois, foi a vez dos homens fazerem seu voto, entre eles, Padrinho Sebastião.

A origem de todo este movimento teria sido D. Regina, que durante a gravidez de seu último filho, teria sonhado que morreria de parto. Após levar o sonho até o conhecimento do Padrinho, D. Regina teve outro sonho, nele, ela era guiada por Madrinha Cristina até um homem que lhe disse que desta vez ela não morreria, mas que não poderia garantir a manutenção de sua vida em uma próxima gestação.

Aí eu pensei comigo "olha, eu sei que eu vou morrer, mas nessa vida, de parto, eu tenho certeza que eu não vou morrer!" aí eu fiz um juramento comigo mesma que eu não ia morrer de parto, que eu falei... Eu conversei com o marido e eu deixei de ter relação sexual. Deixei. Por conta minha mesmo! E foi difícil o casamento aceitar, né... Mas aí eu mesmo... Aí o Padrinho ficou sabendo, ele sabia desse meu trabalho. Aí quando eu mudei lá pra... Eu ainda morava na cidade quando eu fui lá pra ajudar a formar a comunidade, aí ele começou a falar muito sobre isso, né. Então até que ele ficou observando umas mulheres, aí ele escolheu 10 mulheres pra serem as apóstolas dele. 10 mulheres, né. Então eu fui a inspiração porque eu já estava num estado de castidade desde agosto de 1976. Eu entrei no estado de castidade em agosto de 1976, aí ele convocou... aí ele passou o ano, né, de 1977 vendo isso, então aí ele pregava muito, falava muito sobre as 10 virgens, né, as prudentes e as imprudentes, então ele falava muito sobre as virgens, né. Então ele nos escolheu e explicou que isso poderia acontecer com a gente, que havia as "prudentes" e as "imprudentes", então aconteceu. Eu sou uma das "prudentes" até hoje, né. Então, quando foi em dezembro de 1977, no dia 27 de dezembro de 1977, ele reuniu todas as mulheres, que ele chamou todas as mulheres pra gente conversar com ele, ele conversar com a gente... Ele fez tipo um trabalho. Ele deu Daime pra nós, nós usamos Santa Maria e aí depois, publicamente era só ele e nós e o Lúcio que era o nosso padre! O Lúcio Mortmer... Ele era como... Que era como padre... Aí cada uma... Eles falavam o nome de cada uma e cada uma falava, dava o seu "sim". Então eu botei o nome desse dia de "dia do sim das 10 mulheres" do "dia do sim". Então todas aceitaram, né, essas mulheres. Então o objetivo dessas mulheres, era pra ser o exemplo, ele ter essas mulheres como o exemplo para as outras que vinham chegando e pra tarem pronta pra ele toda vez que ele precisasse de trabalhar, fazer o trabalho dele espiritual e a gente seria a companheira dele, então, por isso que eles chamavam, a turma chamava "as 10 mulheres do Padrinho" ou "as apóstolas do Padrinho" então temos esse nome "as 10 mulheres do Padrinho" ou "as apóstolas" (Entrevista, D. Regina, 2024).

Embora anteceda a viagem de Madrinha Cristina ao Sudeste, a observação de Susana Cabral parece ir ao encontro do relato de D. Regina sobre sua experiência. Diante de seu medo da morte durante o parto, sem acesso a anticoncepcionais e na possível dificuldade de aceitação do marido diante da recusa de ter relações sexuais, ela teve no “dia do sim”, a oficialização de seu “não”.

É curioso como em pesquisas como a de Chaves (2003) e Benedito (2018) a castidade apareceu como elemento arcaico, que entre tantos outros, revela a influência da figura da Virgem Maria na submissão destas mulheres e os graus de controle masculino sobre seus corpos. Curiosamente, na narrativa das mulheres entrevistadas por mim, a castidade não apareceu com um elemento arcaico nem no contexto brasileiro, nem no contexto internacional. Isto é, além de uma das possibilidades de respeito de sua recusa em ter relações sexuais, no contexto da transnacionalização, esta prática foi assumindo outras camadas e interpretações.

Dentre as mulheres que constituem a amostra desta pesquisa, mesmo na ausência de um “batalhão das virgens” e de um novo incentivo direto à prática da castidade, entre as dirigentes de igrejas entrevistadas, apenas uma possui cônjuge masculino. Sobre o tema de relacionamentos românticos tanto Noêmia quanto Tiziana mencionaram não terem cedido às aproximações masculinas – 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 destas 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 este cargo seja compartilhado com os homens. Em contrapartida, das entrevistadas que praticam castidade, a maior parte delas disse ter adotado esta prática de forma “natural” após o fim de seus últimos relacionamentos amorosos que ocorreram em torno dos 30 – 40 anos. Ao contrário deles, seus ex cônjuges tiveram outras relações amorosas posteriormente.

É claro que ainda que a castidade se apresente como movimento empoderador na experiência das mulheres entrevistadas, isso não quer dizer que este elemento está isento de contradições. Isto é, compreendendo a sexualidade para além de uma das expressões do corpo, mas também como um dispositivo de poder, vale pontuar que assim como a castidade é praticada por algumas pessoas daimistas (a maioria de mulheres), a possibilidade de poligamia existe, exclusivamente para alguns homens, no contexto da religião. É possível mapear a existência da prática sobretudo por homens poderosos dentro do Santo Daime no contexto das comunidades-sede, como o Mapiá.

Um exemplo disso é que no mesmo período em que fora oficializado o voto de castidade, o próprio Padrinho Sebastião teria tido um relacionamento extraconjugal com uma das mulheres que integravam o grupo, o que resultou no nascimento de uma criança. O relato está presente na primeira edição do livro de Mórtmer (2000), tendo sido retirado das novas edições a pedido

da família Gregório de Melo. Mesmo no livro em que a situação é mencionada, a mulher em questão é descrita como louca de modo que sua relação com o Padrinho e o nascimento da criança teriam sido parte de um conjunto de técnicas utilizadas pelo líder para curá-la (MORTMER, 2000). Dentre as entrevistadas, este episódio só foi mencionado por Luzia, muito embora outras mulheres tenham feito apontamentos e críticas acerca da prática da poligamia por parte de alguns destes homens pertencentes à hierarquia espiritual da religião.

Poligamia masculina e as mulheres

Diversas religiões e culturas ao redor do mundo têm a poligamia como parte de sua construção histórica e de seu conjunto de práticas autorizadas, como é o caso dos mórmons nos Estados Unidos, de alguns grupos islâmicos e de diversos povos originários ao redor do globo. De acordo com Gokarna P. Gyanwali e Ram H. Dhakal (2024), 83,39% do que chamaram de “comunidades tribais” no mundo praticam poliginia, sendo que 16,14% praticam monogamia e 0,47% praticam poliandria. Na maioria dos casos de poliandria, no entanto, sua prática é fraternal, isto é, onde um número de irmãos compartilha uma esposa (GYANWALI, DHAKAL, 2024).

De maneira geral, ao redor do globo, a prática de relacionamento conjugal com mais de uma ou um cônjuge varia bastante entre grupos e culturas, especialmente quando se trata de contextos de transnacionalização, em que estes agentes passam a se inserirem em territórios onde a prática poligâmica não é permitida pelos códigos civís. No caso do islamismo, por exemplo, a poligamia passou a ser narrada pelo ocidente como parte da propaganda orientalista acerca do “machismo islâmico”. No Brasil, onde, assim como na maioria dos países, esta prática é proibida por lei, muçulmanos construíram suas elaborações e respostas em torno desta imagem difundida pela mídia. Segundo Cristina Castro (2007), na narrativa de alguns muçulmanos de São Paulo que por ela foram entrevistados, esta prática não é tida como uma regra, mas uma exceção justificada em apenas alguns casos como:

esterilidade da esposa ou “situações em que mulheres precisem de amparo”, como a viuvez, por exemplo. “Quase todas as esposas do Profeta eram velhas e viúvas”, afirmou uma jovem universitária de Campinas. “Várias mulheres do Profeta eram viúvas, velhas e desamparadas, o profeta casou-se com elas para ajudá-las e incentivava os outros a casarem com viúvas também”, ouvi de outro informante. Alguns mostram-se orgulhosos por esta flexibilidade da religião islâmica, e a comparam com a imposta monogamia ocidental. A última, segundo eles, apenas acoberta traições e falta de responsabilidade dos homens com relação aos possíveis frutos de relacionamentos extra conjugais. O Islã, em contraste, garantiria a provisão de apoio emocional e financeiro às demais esposas e filhos (CASTRO, 2007, p. 109).

Além destes arranjos, vale pontuar que a prática de múltiplos casamentos e relações conjugais varia também em seus arranjos, terminologia e definições a depender de cada tradição e contexto. Por essa razão, faz-se necessário indicar o que entendo nesta tese por poligamia. Isto é, embora alguns pesquisadores também especifiquem poligamia masculina com termos como (poliginia) e poligamia feminina como (poliandria), semelhantemente a Katharine Charsley e Anika Liversage (2012), que se debruçaram sobre a prática entre muçulmanos a nível transnacional, aqui, me refiro a poligamia de maneira genérica, como prática de relação conjugal simultânea com mais de uma ou um cônjuge. Com esta lente portanto, faz-se possível uma ligeira aproximação de uma prática existente entre alguns homens específicos da alta hierarquia religiosa do Santo Daime, o que tem grande repercussão - ainda que velada - nos fluxos transnacionais da religião.

A situação se encontra registrada na pesquisa de Assis (2017) e inaugura sua discussão sobre gênero no Santo Daime. Dentre os dados etnográficos relativos ao Céu do Mapiá levantados na pesquisa do autor, segundo ele, alguns homens de grande prestígio da comunidade viviam e vivem até os dias de hoje com mais de uma mulher. A mesma possibilidade não se estenderia, entretanto, para as mulheres. Ademais, embora alguns homens daimistas tendam a justificar suas relações extraconjugais a partir destes modelos, a poligamia, na religião, não é oficializada como possibilidade.

Ao mesmo tempo, segundo Assis (2017), a prática da poligamia masculina no contexto do Céu do Mapiá seria cercada por controvérsias e muito sofrimento para algumas das envolvidas. Além disso, foi identificado que a despeito disso, o assunto é relativamente aceito pela irmandade daimista internacional de modo que a prática da poligamia entre os Padrinhos da alta hierarquia espiritual da religião, na interpretação do autor, também conta com poucos questionamentos públicos, mesmo entre as camadas mais progressistas de adeptos da religião. De acordo com Assis (2017) “quando indagados a esse respeito, a maioria dos daimistas prefere não comentar o assunto, ou acha uma saída dizendo que é algo “regionalista” e “típico” das culturas da floresta, que obedeceriam a uma lógica própria, diferente da ocidental.” (p. 300). A despeito disso, verifiquei que o assunto circula entre daimistas informalmente, de modo que grande parte dos adeptos da religião tem ciência e conversa entre si sobre o fato.

Durante as entrevistas para esta pesquisa, o tema surgiu entre algumas mulheres quando indagadas sobre o tema da sexualidade, sem que elas fossem interrogadas diretamente a respeito da poligamia propriamente dita. Ao falarem sobre o tema, estas mulheres trouxeram

importantes elementos para melhor compreensão das dinâmicas de gênero presentes no Santo Daime e os diferentes arranjos realizados por elas para acomodar a religião em sua vivência e identidade. Por essa razão, resolvi, mais tarde, adentrar na questão com um pouco mais de profundidade, fazendo mais perguntas sobre o que elas pensavam e de como se sentiam acerca do assunto. Com isso foi possível mapear diferentes elaborações a respeito.

Muito embora prevaleça, dentre elas, uma tentativa de acomodação do estranhamento inicial acerca da prática da poligamia por parte destes homens através de um esforço de relativização cultural, algumas mulheres foram bastante críticas da não existência da poligamia feminina. Já outras, viam com alguma naturalidade desde que as mulheres envolvidas estivessem em conformidade. Os relatos a seguir explicitam estes três tipos de elaboração mais recorrentes por parte das entrevistadas:

Eu ouvi sobre isso quando eu comecei a ir ao Santo Daime e na verdade, eu não gostei. Era algo como “uau”, no meu país, nós devemos ter uma esposa e um marido... Isso é o normal, algo diferente disso, não é. Minha mente ficou um pouco confusa, mas depois eu entendi que tem a ver com as pessoas da Amazônia, as culturas indígenas... Então tudo bem, isso é a Amazônia, então isso não me soa tão mal como quando eu ouvi no início. Eu conheci essas pessoas assim como o Padrinho e ainda foi maravilhoso. Uma vez eu falei sobre isso com a Clara Iura e ela me falou “bom, mas ele é legal. Todo mundo ama o Padrinho!” [risos] então é isso, nós não podemos dizer se isso é ruim ou bom, mas sim, antes eu não gostava disso (Entrevista, Sakura, 2024 [tradução minha]).

Ah, eu questiono. Eu já fiz essa pergunta mil vezes. Eu falo "mas e se a cabocla quiser ter 2 caboclo, pode?" [risos] Porque aí, entendeu, é... Eu não gosto muito não. Se a cabocla puder ter 2 caboclo ou 3, aí eu vou ficar de boa, entendeu? (Entrevista, Rosa, 2024)

Se eles conseguem manter as mulheres deles felizes, dando sexo suficiente pra elas, se ele consegue manter a casa, por que não? Mas eu nunca conheci um homem que tem 2 ou mais esposas e consegue de fato saciar suas necessidades. Porque nós mulheres gostamos de ter a maior atenção e nós queremos ter todo o sêmen... Então eu gostaria de ver um homem que conseguisse manter a paz em casa e dar sexo suficiente para todas as mulheres dele e também algum tipo de padrão de vida e esperança para elas e para os filhos. [risos] Eu não me importo, não tenho esse tipo de moralidade. Então, se é possível, por que não? E eu sei que no Mapiá, por exemplo, Padrinho Alfredo tem algumas esposas mas se elas estão felizes e as crianças estão felizes e em equilíbrio mesmo com mães diferentes em casa, ótimo. Mas se não... *Go get him!* (Entrevista, Eni, 2024 [tradução minha]).

Dentre estas narrativas, também chamou atenção o relato de Luzia, que disse ter conversado diretamente com um dos Padrinhos que possuem arranjos familiares ancorados neste tipo de poligamia. Segundo ela, a situação é diferente, por exemplo, dos arranjos feitos por muçulmanos e pelos mórmons nos Estados Unidos, de modo que existiria uma lógica própria entre os envolvidos. Inclusive, Luzia mencionou sobre os conflitos, negociações e os limites impostos pelas mulheres que participam destes laços. De acordo com a entrevistada, no caso de um dos Padrinhos, foi dito que a mãe das mulheres envolvidas havia lhe prometido as

filhas, pedindo que ele, em sua ausência, pudesse cuidar delas. Além disso, haveria contribuído para seu envolvimento com a irmã da primeira esposa, o fato de que ela teria desenvolvido algum tipo de paixão obsessiva pelo até então cunhado - o que me pareceu se assemelhar um pouco à narrativa de Mórimer (2000) sobre a mulher com quem Padrinho Sebastião tivera um relacionamento extraconjugal -. Desde então, ambas vivem no mesmo lar cuidando dos filhos que têm em comum com este Padrinho.

Outro elemento mencionado pela entrevistada de maneira positiva é de que quando a primeira esposa já não podia mais ter filhos, a segunda, que era alguns anos mais nova, teria dado continuidade a este processo (Entrevista, Luzia, 2024). Apesar disso, o que se percebe é que apenas a primeira esposa é tratada oficialmente como esposa e “Madrinha” na irmandade do Brasil e internacional. Outro ponto relevante para este arranjo é que, estando encarregadas do cuidado com o espaço doméstico, estas mulheres foram ficando impossibilitadas de acompanhar o marido nas viagens de comitivas. Desse modo, uma terceira mulher também pertencente à família e que se destacava em sua firmeza e canto nas cerimônias, passou a ocupar o lugar de acompanhante espiritual do líder nestas viagens. Mesmo assim, segundo Luzia, haveria limites colocados pela primeira esposa que aceitou a situação dentro da condição de que eles jamais tivessem relações sexuais. Por essa razão:

Eu não acho que é um relacionamento poligâmico, sabe? É só como as coisas aconteceram. É o que é! E a gente fica tentando definir, mas não é... Quando a gente fala de gente com destinos grandiosos como esse, as coisas ficam dentro de um guarda-chuva diferente. É um guarda-chuva diferente, inclusive o fato de que eles são todos primos e algumas delas são irmãs [risos] (Entrevista, Luzia, 2024 [tradução minha]).

A entrevistada também ponderou que não se trata de algo propagado e incentivado aos adeptos, muito embora alguns homens do baixo escalão da religião tentem se apoiar neste modelo de estrutura familiar para usufruir de seus privilégios masculinos. Além disso, Luzia enfatizou sobre o “trabalho duro” realizado por este Padrinho para manutenção da harmonia no lar entre as esposas e os filhos. Em contraste, de acordo com ela, seu irmão, ao colocar a segunda esposa dentro do lar teria precisado mediar inúmeros conflitos entre elas. No caso deste Padrinho específico, como a primeira esposa não podia engravidar, sua irmã teria oferecido ao líder a possibilidade de ter filhos biológicos. Nessa direção, após o nascimento da última filha, teria ocorrido um encerramento da relação sexual que havia entre ambos. Semelhantemente aos arranjos feitos pelo primeiro Padrinho mencionado aqui, estas mulheres ficaram encarregadas do cuidado da casa e da família, o que indicou a necessidade de uma terceira mulher para o

posto de sua companheira espiritual para acompanhá-lo em suas viagens, que neste caso, seria a irmã mais nova das duas esposas.

Em outra parte do mundo, as investigações de Gyanwali e Dhakal (2024), sobre a prática da poligamia por parte das mulheres localizadas em diferentes comunidades distribuídas em diferentes regiões do Nepal, auxiliam na análise das dinâmicas sociais próprias do Mapiá. No contexto nepalês, ainda que distante culturalmente e geograficamente da “meca dos daimistas” na Amazônia, a maior parte de suas famílias poligâmicas ocorre entre as classes mais altas da sociedade e pode atribuir algum nível de *status* mais elevados a elas. Além disso, é comum que a esposa seja até duas vezes mais velha que seus maridos. A justificativa social desta prática estaria ancorada em uma visão cultural de que se todos os irmãos vivessem juntos, não haveria necessidade de compartilhar as riquezas da família, a população ficaria controlada e a sobrecarga dos afazeres domésticos seria reduzido (GYANWALI, DHAKAL, 2024). Já no caso das relações entre os Padrinhos do Santo Daime e suas esposas, que são também suas primas (algumas delas, irmãs entre si), identifica-se que essas mulheres são filhas das únicas mulheres presentes no conselho superior doutrinário da religião, ou seja, o mais alto grau da hierarquia espiritual da religião. Tendo isso em vista, um efeito - ainda que não planejado - destes casamentos é a continuidade da concentração do poder religioso espiritual dentro de um núcleo familiar em que este poder é transmitido por laços familiares.

De maneira geral, também é interessante observar que nenhum desses homens optou por casamentos com mulheres de fora da família. Mesmo com a entrada de mulheres de diferentes regiões do Brasil e do mundo no Santo Daime e com a chegada de algumas delas em postos hierárquicos como de dirigentes de igrejas e membros da diretoria executiva não há notícias de relações conjugais e de envolvimento destes Padrinhos com nenhuma delas e nem com outras mulheres. A questão também reforça o argumento de que através da prática da poligamia fraternal, entre outras coisas, ocorre um efeito de encapsulamento dos maiores níveis do poder espiritual não somente dentro da família, mas sobretudo entre seus filhos mais velhos desta família. Nestes arranjos, as mulheres envolvidas também ocupam um lugar de intermediárias para a manutenção do poder simbólico patriarcal na religião.

De volta aos relatos e percepções das mulheres entrevistadas, com naturalidade semelhante à de Luzia, Tiziana contou estar presente na Colônia Cinco Mil na década de 1980, quando o primeiro Padrinho mencionado neste tópico engravidou a irmã da esposa. Segundo ela, tratava-se de uma jovem menor de idade que havia se mudado para a casa do casal, seguindo

um costume da região em que as irmãs mais novas acompanhariam as mais velhas para ajudá-las no novo lar. De todo modo, mesmo após a comunidade tomar conhecimento do fato, na percepção de Tiziana, a questão não se apresentou como um escândalo. Nem mesmo ela teria se espantado, atribuindo sua reação a seu estilo de vida *hippie* na época. Ao mesmo tempo, ela disse achar que as práticas de poligamia por parte destes homens localizados no topo da hierarquia espiritual do Santo Daime “um pouco injustas”, como uma forma de exacerbação de seu poder sobre as mulheres. Apesar disso, a entrevistada também fez relativizações, uma vez que este costume viria da “tribo dos índios” (Entrevista, Tiziana, 2024).

Este relato também revela um aspecto importante no que toca a formação de famílias e as relações sexuais/românticas no contexto da matriz do Santo Daime. Isto é, além da possibilidade de poligamia masculina, apareceu, nas falas de muitas de minhas entrevistadas, sua preocupação com o hábito entre os homens de se relacionarem com mulheres em idade jovem, em alguns casos, em sua menor idade. Acerca disso, Liesbeth contou sobre seu incômodo com a situação.

Eu vi homens bem velhos, de 60 anos com meninas muito jovens, de 14 ou algo assim. Aí eu pensei “é, talvez seja um jeito para a sobrevivência dessas garotas, porque elas são muito pobres, então é um jeito de sobreviver, claro. Eu posso imaginar, mas isso não é... Como eu posso dizer? Não é algo comum pra nós (Entrevista, Liesbeth, 2024 [tradução minha]).

Semelhantemente à Liesbeth, em sua pesquisa de campo, Assis (2017) pôde observar a recorrência não só de poligamia por parte de homens específicos, como também a prática entre eles de abandonar suas esposas, trocando-as por mulheres mais jovens no contexto do Mapiá. Neste contexto, segundo o autor, ao contrário da experiência das mulheres, esta prática não parece trazer ônus para eles e nem tampouco interfere de maneira negativa em seu *status*, sendo tratada assim como “uma atitude comum e não um evento traumático” (p. 301). Nesta pesquisa, também há um registro de um casamento realizado na comunidade do Mapiá entre um homem que na época tinha 50 anos e é dirigente de uma igreja localizada em um grande centro urbano no Norte do Brasil com uma menina de 15 anos.

Até aquele momento, no Brasil, casamentos envolvendo menores de 16 anos era permitido pelo o art. 1.520 da Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil) apenas com a autorização dos pais. Anos mais tarde com a lei nº 13.811, de 12 de março de 2019⁶⁵ este

⁶⁵ LEI Nº 13.811, DE 12 DE MARÇO DE 2019. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2019/lei-13811-12-marco-2019-787790-norma-pl.html>>. Acesso em: 05/11/2024.

tipo de casamento foi proibido. Apesar disso, como observou Assis (2017), no Mapiá este tipo de evento já tem impacto na subjetividade de muitas jovens que sonham em um dia casarem-se com um forasteiro como forma de ascender economicamente e socialmente em suas vidas além da chance de trazer benefícios também para toda sua família. Por esses motivos, circularia entre os homens daimistas do Sudeste que as mulheres do Mapiá seriam fáceis e que são criadas “do jeito que as mulheres devem ser: obedientes aos homens” (ASSIS, 2017, p. 301), o que em muito se assemelha à imagem etnocêntrica sobre mulheres brasileiras no exterior.

Curiosamente, nas entrevistas realizadas para esta pesquisa, algumas mulheres disseram ter ouvido rumores da existência de bordéis e outras situações relacionadas à prostituição infantil nas proximidades da comunidade. Não foi possível, entretanto, confirmar esta informação, apesar disso, sendo verdadeira ou não, ela parece corroborar com o exotismo fetichista (ASSIS, 2017) direcionado às mulheres pertencentes a estas comunidades. Isto é, em uma direção semelhante, pude ouvir de uma de minhas entrevistadas sobre perceber, em sua viagem às comunidades sede do Santo Daime localizadas no Norte, que havia ali, uma “energia muito sexual”. Para ela, era algo perceptível pela forma como aquelas pessoas “carregavam o corpo”.

De todo modo, foi possível identificar, ao abordar questões relacionadas a sexualidade e poder com as mulheres entrevistadas, que suas narrativas acerca do assunto e suas estratégias de acomodação destas situações à sua moral e subjetividades não apenas ajudam a mediar os debates, julgamentos e estranhamentos em torno delas, mas também moldam os caminhos possíveis para a convivência e adaptação da religião à realidade de cada contexto cultural. Ao mesmo tempo, estas questões tem sido motivo de controvérsia e reflexão crítica que frequentemente se baseiam em perspectivas feministas, apontando como essas relações perpetuam desigualdades de gênero e reforçam estruturas patriarcais.

Ao elaborarem suas respostas a elementos que geram estranhamento ou desconforto dentro da religião, essas mulheres simultaneamente afirmam sua agência individual e negociam normas que regem gênero e sexualidade tanto dentro, como fora da religião. Semelhantemente, no que toca a entrada de sexualidades e identidades de gênero dissidentes no Santo Daime, sua atuação tem sido fundamental para abertura da religião a entrada e acomodação deste público.

Dissidências sexuais e de gênero

Como uma das consequências da entrada do Santo Daime nos fluxos globais, identidades e sexualidades dissidentes também passaram a circular com um pouco mais de expressividade dentro do campo daimista e ayahuasqueiro. Apesar disso, de acordo com Benedito (2025), existem depoimentos diversos de pessoas LGBTQIAPN+s que sofreram episódios de homofobia e transfobia em centros ayahuasqueiros, incluindo igrejas do Santo Daime. Os dados encontrados pelo autor também reforçam o que ele havia concluído em sua tese de doutorado sobre o grande desafio imposto por estes corpos à organização estrutural desta religião. Isto é, no que toca a presença de um público LGBTQIAPN+ no Santo Daime, as instituições tem sido desafiadas em sua lógica patriarcal e cis-héteronormativa a criar espaços inclusivos e que acolham estas identidades.

Sobre este tema, pesquisas como a de Clancy Cavnar (2011) indicaram o impacto positivo de participação no Santo Daime e demais práticas ayahuasqueiras na autopercepção de pessoas LGBTQIAPN+. Por meio da ingestão da bebida nos rituais, a autora que também se identifica como uma mulher lésbica pôde perceber possibilidades de cura de traumas ligados à homofobia. Segundo Benedito (2025) esta pesquisa teria aberto o debate sobre como estas pessoas podem se beneficiar de práticas rituais com *ayahuasca* e para que dentro do campo daimista e ayahuasqueiro, fossem discutidas formas de acolhimento destas pessoas nesses espaços.

Uma vez que nenhuma religião está descolada do tecido social, é possível que eventos políticos ocorridos especialmente após os anos 2000 no mundo em torno dos direitos de pessoas LGBTQIAPN+, tenham contribuído para que o Santo Daime fosse confrontado com este aspecto da diversidade. Isto é, em termos dos direitos civis de pessoas LGBTQIAPN+ em contextos sociais mais amplos, vale mencionar que no dia 1º de abril de 2001, a Holanda se tornou o primeiro país a reconhecer o direito de casais homoafetivos se casarem. O evento fora antecedido pela pressão dos movimentos sociais ligados às pautas LGBTQIAPN+ em diversos outros países e não parou por aí. Atualmente, de acordo com os dados do *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA World)* de 2023, dentre os países membros da ONU, 34 permitem o casamento homoafetivo. A maioria deles está concentrada na Europa Ocidental e nas Américas. Outros 36 países ao redor do globo permitem acordos de união civil. No Brasil, o direito de união civil entre pessoas do mesmo sexo ocorreu no ano de 2011 em uma decisão histórica do Supremo Tribunal (STF), por meio da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 4277 que reconheceu a união homoafetiva como um núcleo familiar.

Alguns anos depois da decisão do STF, em 2014, um casal lésbico realizou uma cerimônia de casamento homoafetivo em contexto daimista e que se tornou conhecida no meio daimista em função dos relatos publicados mais tarde pelo casal nas redes sociais e fóruns ayahuasqueiros. Vale pontuar, que ainda que a união civil entre pessoas do mesmo sexo já tivesse sido reconhecida pelo estado brasileiro, o casal relatou que ter encontrado diversas limitações e tentativas de apagamento impostas pela igreja que frequentavam. O evento tomou lugar no Rio de Janeiro, no Céu do Mar e contou com extensas negociações entre as noivas e as hierarquias da igreja e da religião. De maneira interessante, segundo Lígia Platero e Klarissa Platero (2020) ao pedirem autorização à Madrinha Rita, a matriarca do Santo Daime teria autorizado a cerimônia de casamento. Apesar dessa autorização, dentre as adaptações litúrgicas frente às pressões feitas pelo líder de sua igreja, as mulheres em questão tiveram que realizar a celebração fora do espaço oficial onde ocorrem as cerimônias da igreja. Além disso, foi marcado pelo dirigente de maneira repentina, uma cerimônia de homens que aconteceria durante a celebração do casamento, o que implicou na ausência deste grupo.

De todo modo, apesar de terem se casado em uma cerimônia adaptada, e de terem sofrido diversas violências simbólicas, o casal narrou ter experimentado como efeito do casamento, o respeito dos demais adeptos a sua configuração como casal. É sabido que após este acontecimento, em diferentes grupos e igrejas no campo daimista, outras uniões homoafetivas acabaram ocorrendo dentro da religião em espaços não oficiais e rituais adaptados, especialmente no Brasil. Ou seja, embora existam casais homoafetivos em grupos e igrejas daimistas fora do Brasil, ainda não se tem registro de nenhum tipo de celebração de sua união nestes contextos, o que não quer dizer tampouco que estas pessoas estejam alienadas do que vem ocorrendo no país de origem de sua religião.

Uma mudança significativa neste cenário e de repercussão internacional ocorreu no ano de 2023, quando em uma cerimônia da Virgem da Conceição, ocorreu a celebração do primeiro casamento homoafetivo realizado dentro de um espaço e ritual oficiais do Santo Daime. Em reportagem publicada na revista Carta Capital⁶⁶, a pesquisadora Julia Moura indicou que este teria sido um dos principais eventos a marcarem não somente o campo daimista, mas o campo psicodélico mais amplo no ano de 2023. O evento ocorreu em Minas Gerais, na igreja Céu da Divina Estrela no dia 8 de dezembro daquele ano. Tendo participado efetivamente como uma

⁶⁶ A nova era da terapia psicodélica em 2024. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/psicodelicamente/a-nova-era-da-terapia-psicodelica-em-2024/>>. Acesso em: 05/11/2024.

das noivas em questão, pude acompanhar de perto as repercussões que extrapolaram as fronteiras do Brasil.

Dentro da ICEFLU, o casamento dividiu opiniões e abriu extensas discussões entre dirigentes a nível nacional (comunicação pessoal, 2023). No plano internacional, tive notícias de opiniões diversas, isto é, semelhantemente ao Brasil, havia pessoas que se sentiram pessoalmente ofendidas e que cobravam respostas dos dirigentes da igreja, acreditando que eles estariam transgredindo as regras e maculando o sagrado na religião. Além delas, também tive o conhecimento de pessoas que se alegraram com o evento, acreditando ser uma abertura para novas possibilidades de acolhimento e apoio à diversidade no Santo Daime.



Figura 10: Casamento Ana Clara e Paulina n Céu da Divina Estrela, 08/12/2023. Acervo pessoal.

Dentre algumas mulheres entrevistadas para esta pesquisa que tiveram conhecimento do evento e me reconheceram nas imagens divulgadas nas redes sociais da igreja, do Instituto Chacruna e de demais páginas ligadas ao campo daimista e ayahuasqueiro, recebi mensagens pessoais com felicitações. De todo modo, independente de saberem sobre o evento ou de me reconhecerem como parte dele, todas as mulheres entrevistadas para esta pesquisa apresentaram posicionamento progressista com relação aos direitos relacionados ao público de gays, lésbicas

e bissexuais como o reconhecimento legal de sua união e direito de adoção de crianças. Também relataram sobre a presença destas pessoas em suas igrejas e sobre sua satisfação com a abertura crescente da religião a estes corpos. Um elemento curioso trazido por Tiziana, inclusive, seria a maior ocorrência de mulheres lésbicas nas igrejas em relação a homens gays, o que poderia render pesquisas futuras.

No que toca identidades trans e pessoas não binárias, entretanto, as elaborações feitas pelas entrevistadas traziam o reconhecimento do desafio de alocar estes corpos em uma religião cujo gênero tem seu lastro no sexo biológico. Os desafios mais sensíveis expressos por elas tocavam questões relativas às roupas designadas a homens e mulheres dentro da religião e a alocação destes corpos no salão, o que não as impede, entretanto, de tentativas mais ou menos rígidas de flexibilizações e negociações. Os trechos a seguir ilustram bem estes posicionamentos por parte das dirigentes não brasileiras entrevistadas.

(...) Temos aqui uma fardada da igreja que ela passou um processo assim de... De identidade e tal que ela está numa condição assim que não... Eu não sei como se diz em português quando uma pessoa não se considera nem homem nem mulher e tal e passou os processos dela... A gente apoia totalmente. Vou te dizer que é uma questão que a gente nem... Nem conversa muito com outras igrejas, com outros dirigentes porque eu acho que é uma questão da gente, né. É... Ela é uma fardada de gênero feminino, mas que ela não... Ela pediu licença se ela pode botar calça ao invés de saia (...). Ela fica no batalhão feminino, mas ela coloca calça e blusa de farda da parte feminina. E... Ela se sente melhor assim, ela se sente mais perto de si mesma assim e a gente não tem problema, entendeu? Se ela está em paz, se está na harmonia, se isso faz bem pra ela ser aceita do jeito que ela quer, tudo bem! (...) Não sei como isso seria aceito no Brasil, mas aqui, dentro da sociedade que a gente vive e dentro do que a gente é, acho que... Nós achamos que é bom dar lugar para a pessoa ser o que ela quer ser. Não ficamos numa questão "na doutrina tem que fazer assim". Nós vivemos num momento de uma sociedade que precisa dar liberdade para as pessoas ficarem à vontade sempre que não faz ofender ninguém (Entrevista, Esther, 2022).

Nós temos um homem... Ele veio como um homem no início e de repente ele era uma mulher e queria estar do lado das mulheres..., Mas ele realmente parecia uma mulher, ele tinha seios... No início foi estranho, mas ele teve que ir para o lado feminino, porque agora ele tinha o corpo de uma mulher. No início, como um homem gay ele já queria ir para o lado das mulheres. Então eu disse "não, você é um homem e tem que ir para o lado dos homens, mas depois de alguns anos ele voltou como uma mulher, então eu deixei (Entrevista, Liesbeth, 2023 [tradução minha]).

Esta é uma questão bem difícil... Eu acho que eu entendo que algumas pessoas tiveram seu sexo trocado. As pessoas assim... Eu conheci uma mulher que era lésbica, ela disse "eu nunca amei homens, a vida inteira amei mulheres"; Ela disse isso e ela usava roupas como a dos garotos o tempo todo e então ok... Eu não sei qual é a palavra especial pra isso, quando o sexo é confundido, mas eu sou contra isso. Eu tenho um amigo que é gay e eu aceito para mim não há problema. Na irmandade do Japão, eu acho que não há pessoas gays mas eu conheci algumas no Brasil e nos EUA, mas como eles eram homens gays, eles usavam roupas de homem, então não tinha problema para eles participarem das cerimônias, mas aqui no Japão, uma garota veio e queria usar calças então eu logo disse "mulheres tem que usar saia", mas ela não queria de jeito nenhum (...). Mais tarde eu dei a opção dela amarrar um lenço em volta do quadril e ela aceitou isso. Eu sei que todos são humanos e merecem respeito, mas politicamente, eu sou contra isso (...) (Entrevista, Sakura, 2024 [tradução minha]).

Diante dos dados aqui apresentados e das narrativas das mulheres sobre as negociações do Santo Daime com aspectos relacionados às dissidências sexuais e de gênero, verifica-se que esta religião ao internacionalizar-se, a partir das mulheres e das negociações tecidas por elas, passou a incorporar visões menos ortodoxas, como o acolhimento parcial de identidades LGBTQIAPN+. Nesse sentido, a inclusão de gays, lésbicas e bissexuais, parece acontecer mais facilmente que a pessoas trans com baixa passabilidade⁶⁷ de gênero ou não-binárias — uma vez que essas últimas, desafiam não somente a organização binária da religião, mas também o próprio imaginário espiritual do Santo Daime. O acolhimento parcial destas identidades, como foi narrado por Liesbeth e Esther, reflete estas tensões, isto é, as negociações entre tradição e modernidade tardia impulsionadas pela transnacionalização da religião em que ela é inevitavelmente confrontada com a diversidade. No caso das pessoas trans, por exemplo, observa-se que a passabilidade de gênero é um fator determinante para sua participação no ritual no batalhão correspondente a sua identidade de gênero. Esse aspecto evidencia como as igrejas daimistas vem lidando com o desafio de flexibilizar suas estruturas fundamentadas em categorias binárias rígidas, enquanto tentam evitar rupturas significativas com os valores tidos como tradicionais.

Identifica-se, portanto, que as mulheres dirigentes desempenham um papel central nesse processo, funcionando como mediadoras entre a lógica comunitária, demandas individuais e de outras minorias. Ao introduzirem flexibilizações — como o uso de calça no batalhão feminino ou a substituição de saia por um lenço —, elas mostram como o diálogo e a negociação podem ser usados para acomodar mudanças sem romper com os princípios centrais da religião. Essa abertura, ainda que limitada, sugere que o Santo Daime, em seu processo de internacionalização, está buscando se adaptar às transformações culturais globais, ao mesmo tempo que preserva elementos de sua identidade comunitária.

Ademais, compreendendo o termo “diversidade”, em sua abrangência, também é importante observar que a religião daimista é, em si, uma das faces do multiculturalismo global. Assim, diante das tensões que circundam as negociações entre o Santo Daime e pessoas LGBTQIAPN+, é visto que este grupo não é só confrontado com aspectos binários e heteronormativos presentes na religião, mas com significados atribuídos a sua organização a partir de uma lógica própria que reflete sua origem amazônica na década de 1930. Nesta lógica, para além de aspectos sociais relativos à conduta e papéis de gênero, códigos referentes à

⁶⁷ Termo cunhado pela autora Elaine K. Ginsberg (1996), que se refere ao quanto uma pessoa é reconhecida como pertencente a um gênero.

vestimenta, aparência e performance – que também são generificados - são centrais no Santo Daime e participam efetivamente como elementos de construções identitárias, negociações, ressignificações e elaborações nos fluxos transnacionais. Dedicarei o tópico a seguir a este tema.

7. “*Santo Daime is a modest path*”: dos códigos sobre as vestimentas, aparência e performance das mulheres

As fardas e demais códigos de vestimentas

A participação nas cerimônias daimistas requer de seus iniciados, a utilização de roupas rituais específicas que dentro da religião recebem o nome de “fardas”, que recebem este “nome oriundo das vestimentas militares” (ASSIS, 2017, p. 72). As fardas dão contorno à identidade daimista no contexto ritual e diferenciam iniciados e não iniciados. Para se tornar um “fardado” ou “fardada” é preciso passar por um rito de passagem chamado “fardamento”, que ocorre atualmente na maior parte das igrejas da expansão, durante os intervalos de cerimônias de “hinário”. O momento culminante deste rito é marcado pelo iniciado tendo um broche de estrela de seis pontas colocado em sua farda. Após este momento, a pessoa se torna, além de um (a) “fardado (a)”, um (a) “soldado (a) da Rainha da Floresta. Além de um divisor de águas na vida de daimistas, as fardas demarcam a diferença entre os sexos. Outro ponto é que seus modelos teriam sido recebidos por revelação espiritual da Rainha da Floresta a Mestre Irineu. Apesar disso, desde então, elas foram sofrendo mudanças idiossincráticas ao longo do tempo (ASSIS, 2017).

Existem dois modelos de fardas, a “farda branca” e a “farda azul”, ambas com suas versões masculina e feminina. Além disso, no caso das fardas femininas, detalhes idiossincráticos também marcam questões geracionais como o uso da palma, e o lado onde será colocado o broche em formato de estrela. De maneira mais detalhada, a “farda branca” é utilizada em cerimônias de “hinário” correspondentes aos festejos. No caso da “farda branca” feminina, sua composição é feita por uma parte branca e uma parte verde que se sobrepõe à parte branca. De acordo com o site oficial da ICEFLU, a “farda branca” deve manter um padrão de uma saia plissada de comprimento abaixo dos joelhos e uma camisa branca social abotoada na frente, de manga cumprida até os punhos. A parte verde da farda é composta por um saiote e faixas. Em uma das faixas verdes, descendo da altura dos ombros até a barra da saia branca são colocadas fitas coloridas, comumente chamadas de “alegrias”. Também anexadas a faixa verde, ficam a “estrela de seis pontas” e uma “roseta”. Sobre a cabeça, as mulheres devem

utilizar uma coroa cor de prata. A imagem a seguir, extraída do site oficial da ICEFLU ilustra bem como é a farda branca.



Figura 11: Farda branca. Disponível em: <<https://www.santodaime.org/site/ritual/a-farda>>. Acesso em 06/11/2024.



Figura 12: Hinário na Igreja Céu do Mapiá - 2005 Bailado ala feminina, farda branca com Madrinha Julia no primeiro plano. Disponível em: <<https://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos/fotos/mapi/igreja-cu-do-mapi>> Acesso em: 06/11/2023.

Já a “farda azul” é utilizada para cerimônias de “concentração”, “missa”, “cura”, “São Miguel”, entre outras. No caso da versão feminina, usa-se uma saia plissada azul marinho abaixo do joelho e uma camisa social branca de mangas curtas com a “estrela de seis pontas” e a sigla “CRF” bordadas em azul marinho no bolso à esquerda da camisa, na altura do tórax. Também faz parte da farda, o uso de uma gravata borboleta azul marinho na gola da camisa.

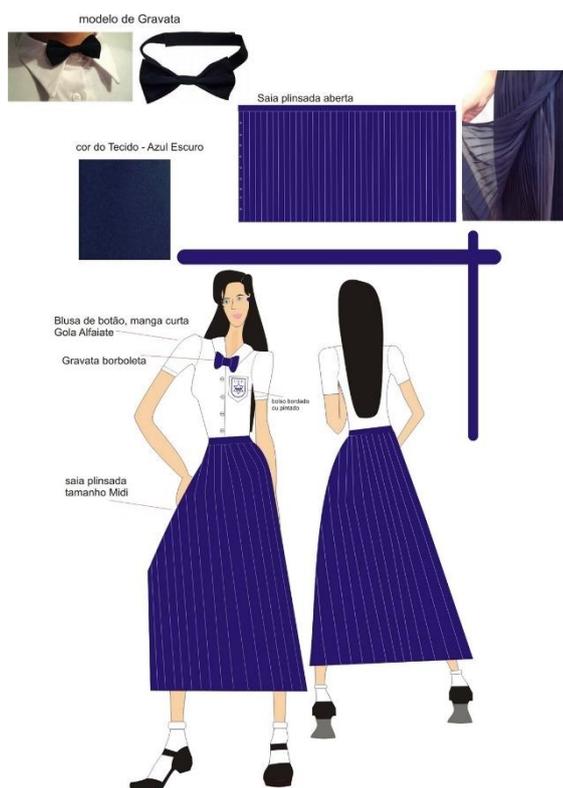


Figura 13: Farda Azul - Céu de São Lourenço. Disponível em: <<http://ceusaolourenco.blogspot.com/2010/04/>>. Acesso em: 01/02/2025.

Pode-se verificar que as fardas são um dos principais elementos que demarcam a identidade daimista. Além disso, especialmente a farda branca feminina, em função de seu *design* singular, contendo coroa, fitas coloridas que recebem o nome de “alegrias” e faixas verdes trespassadas acompanhadas de um saiote, se tornou uma das imagens do Santo Daime no mundo. Também em função da existência destes adereços peculiares, esta farda é alvo, muitas vezes, de estranhamentos, fascínios e críticas por poder ser incômoda e pouco prática em caso de mulheres que estejam amamentando, por exemplo. Isto é, no caso específico das lactantes, amamentar de farda significa ter tempo e espaço para desabotoar os botões da camisa e soltar sua parte verde. Por essa razão é permitido a muitas das grávidas e mães de recém nascidos que se utilize roupas brancas apenas com o broche da estrela no peito.

Segundo Luzia, no contexto de sua igreja localizada na Califórnia nos EUA, ao longo de mais de 20 anos, questões relativas às dificuldades de novos adeptos com as fardas, não somente de um público LGBTQIAPN+, apareceram de forma recorrente. Em seu relato, já testemunhou e teve que negociar com pessoas que tinham interesse em se iniciar na religião, mas não queriam utilizar as fardas. Outras tinham a intenção de fazer modificações, especialmente no que toca ao uso da saia, entre outros.

Teve uma mulher que me ligou e disse que ela estava interessada em receber a estrela dela. Ela era uma pessoa que já estava vindo ao Santo Daime há um tempo. Ela estava interessada em receber a estrela então eu disse “ok”. Daí nós começamos a conversar sobre isso, sobre o que ela precisaria fazer para fazer a farda dela e ela disse “olha, é sobre isso que eu quero falar com você” e eu disse “ok” ela disse “Eu realmente não gosto das fardas. Eu não quero machucar seus sentimentos oi... Você sabe, te desrespeitar de alguma forma, mas eu quero saber se eu posso usar só uma saia mais curta e uma blusa”. E eu disse “não, você tem que ter a farda e você não está ferindo meus sentimentos porque ninguém gosta das fardas. Nenhuma mulher que eu conheço, gosta das fardas” e ela riu e depois desistiu de tudo (...) E é assim que é. Eu não gosto da farda, mas eu prefiro tomar Daime e ser um membro da igreja do que me preocupar com a farda (Entrevista, Luzia, 2024 [tradução minha])

Diferentemente da experiência de Luzia, mas não necessariamente em uma direção oposta, outras mulheres contaram sobre sentimentos ambivalentes de estranhamento e fascínio.

O que me estranhou mesmo foi a farda. Mas um estranhamento que me trouxe curiosidade, sabe? Eu falava "gente, mas que coisa mais careta! Que bizarro, que isso!" Mas eu já me imaginava fardada... Desde o comecinho, desde quando eu era lá do Céu de Midam e tomava aquelas peia e eu só falava "Minha nossa senhora, será que um dia eu vou ser assim?" Sabe, porque eu via umas meninas lindas assim, fardadas... E eu falava "meu, que povo doido!" Mas assim, não como uma rejeição, sabe? Um estranhamento curioso (Entrevista, Rosa, 2023)

Independentemente do zelo pelo uso da farda conforme o que ficou entendido como a “tradição”, é possível verificar que as mulheres tem negociado não só com os estranhamentos de novos adeptos visando a manutenção da farda como também acabam fazendo algumas concessões em casos específicos, como foi mencionado no tópico anterior acerca de pessoas trans e não binárias. Acontece que a relação das mulheres e demais adeptos com os códigos relativos às vestimentas presentes no Santo Daime não param por aí. Isto é, fora do contexto das cerimônias, a presença dos corpos no ambiente da igreja ou, em alguns casos, em seu entorno nas comunidades-sede são passíveis de outras prescrições relativas ao vestir que são consideradas, muitas vezes, por um público progressista, como arcaicas e conservadoras.

Diante dos elementos expostos acima, é possível dizer que o uso das fardas e outros códigos de vestimenta reitera a união como "soldados da Rainha da Floresta", simbolizando identidade de grupo, igualdade e pertencimento dentro do ritual. Essa uniformidade é uma expressão concreta do compromisso do indivíduo com o Santo Daime. Ao mesmo tempo, as

experiências relatadas (como o estranhamento inicial sobretudo com as fardas femininas) mostram que, enquanto o vestuário é um marcador de pertencimento, ele também limita a expressão individual. Isso é evidente na resistência de algumas mulheres em aderir ao fardamento tradicional ou em negociar adaptações, como o uso de roupas brancas mais práticas para lactantes. Essas negociações demonstram a busca por equilíbrio entre a adesão à tradição e a afirmação de necessidades individuais. Do ponto de vista do gênero, a farda reforça a divisão dos corpos no salão durante as cerimônias. Isso também se estende à exigência de vestimentas recatadas fora do espaço ritual.

No espaço da igreja, mesmo fora das cerimônias e sem as fardas, de modo geral homens e mulheres devem usar roupas claras. Os homens devem usar calças e blusas que cubram abaixo do joelho e os ombros de maneira semelhante às fardas. No caso das mulheres estas devem usar saias abaixo dos joelhos e blusas sem decotes que cubram também os ombros. De acordo com Assis (2017), em toda a Vila Céu do Mapiá, o uso de saia cumprida e não utilização de decotes já foi uma determinação ainda mais rigorosa na comunidade, no entanto, atualmente essas regras foram se flexibilizando, de modo que hoje “não é incomum observar meninas utilizando minissaias, *shorts* mais curtos e *mini* blusas, embora esse seja um costume ainda hoje visto com maus olhos por uma parcela da população da vila” (p. 307). De maneira semelhante ao que foi visto pelo autor, durante observação participante em uma igreja localizada na região metropolitana de Belo Horizonte que recebeu no ano de 2023 uma comitiva do Mapiá em uma das semanas mais quentes do ano, foi possível observar que fora do contexto das cerimônias, a mulher mapiense que integrava a comitiva, usava camisetas e saias curtas no ambiente da igreja, diferentemente das sudestinas que ali estavam presentes utilizando saias longas até os pés e blusas de manga abaixo dos ombros (caderno de campo, 2023).

Do ponto de vista de minhas entrevistadas, a maior parte delas compôs a primeira entrada de uma leva de um novo perfil de adeptos à religião pertencentes às classes médias nas décadas de 1970 e 1980. Para elas, questões relativas ao corpo se apresentaram como pontos de tensões e negociações no contexto da transnacionalização. Já fora identificado por Groisman (2004), Assis (2017) e Valamiel (2021) que no horizonte global, as afinidades eletivas entre a *New Age* e o Santo Daime foram fundamentais para a transnacionalização dessa religião, de modo que grande parte de seus novos adeptos na época, eram bastante inspirados por estes movimentos. A título de exemplo, na Holanda, grande parte dos primeiros seguidores do Santo Daime, foram discípulos do líder espiritual indiano Bhagwan Shree Rajneesh, mais conhecido como Rajneesh Osho. Em afinidade com seus ensinamentos, estas pessoas tinham uma postura

mais libertária relativa ao corpo a partir de uma abordagem de sexualidade consciente de exploração da sexualidade de forma meditativa, livre de repressões e julgamentos.

Durante o mestrado, ao entrevistar o até então tesoureiro da ICEFLU, Luis Fernando Nobre (*in memoriam*), pude ouvir sobre sua participação em uma das primeiras cerimônias daimistas realizadas na Alemanha e do choque da comitiva com o público, uma vez que, no relato do interlocutor, muitos estavam nus, já que o local era um centro no qual práticas de naturismo eram comuns. A situação teria produzido grande desconforto entre os daimistas ali presentes, uma vez que no Santo Daime, a cobertura do corpo é de grande importância. Mesmo nos igarapés da Vila Céu do Mapiá, existem espaços exclusivos para o banho de mulheres e de homens. Tradicionalmente, ambos os sexos devem usar roupas modestas que cubram o corpo ao entrar no igarapé. Apesar disso, ao serem visitados por holandeses, Assis (2017) narrou do grande choque para comunidade ao ver homens e mulheres nus, banhando-se no mesmo igarapé (ASSIS, 2017).

Embora nenhuma das mulheres entrevistadas por mim fosse praticante de naturismo, de acordo com a norte-americana Jane, os mapienses teriam, em um primeiro momento, respondido de forma negativa à sua forma de se vestir. Durante as visitas ao Mapiá e à comunidade daimista “Céu da Montanha” em Mauá 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 tentando distrair os homens do trabalho deles por estar usando “roupas reveladoras” (Entrevista, Jane, 2022 [tradução minha])

Até aqui, pode-se afirmar que no Santo Daime, a cobertura do corpo reflete valores de respeito e modéstia, mas também é um marcador cultural que entra em choque com práticas libertárias, como o naturismo, que foram encontradas em contextos globais e que ao mesmo tempo em que se chocam, constituem as afinidades eletivas da religião com a *New Age*. Essa diferença cultural expõe tensões entre a identidade daimista e valores ocidentais contemporâneos que enfatizam a autonomia corporal. Nessa direção, o relato de mulheres como a norte-americana Jane, ilustra como a prática religiosa enfrenta desafios em contextos multiculturais. Ao mesmo tempo, a aceitação parcial de roupas mais “modernas” (como minissaias) ou a permissão de uso de maquiagem em algumas comunidades mostra uma

tentativa de diálogo entre as normas daimistas e contextos locais especialmente influenciados pelo feminismo ocidental e pela valorização do corpo como capital (GOLDENBERG, 2015).

Outros elementos, para além das vestimentas também configuram parte dos códigos relativos à aparência no Santo Daime. Falarei um pouco mais sobre eles adiante.

Maquiagens, cosméticos, acessórios e outros elementos ligado à aparência feminina

Na experiência de Susana, as regras sobre vestir-se e maquiar-se no contexto do Santo Daime foram expostas a ela por Madrinha Rita diretamente. Para a Madrinha, o uso de maquiagens, determinadas roupas curtas e/ou mais chamativas, assim como a pintura dos cabelos não seria algo característico da identidade daimista, muito pelo contrário. Apesar disso, Susana disse ter transgredido algumas destas regras, não abolindo o uso de maquiagens e esmaltes totalmente, mas utilizando cores mais leves e mais discretas.

(...) A Madrinha Rita me deu uma vez um toque... Falando de outra pessoa, mas eu vi que ela tava falando pra mim! Isso sem muita explicação "é, minha filha, a gente tem que..." Aqui no Céu do Mar, uma vez que ela tava aí "pra nós não dá essas coisas não, fia... Pra nós não dá, nós é daimista" Eu não esqueço o jeitinho dela falando. "Nós é daimista..." Aí... Imagina, eu não ia dizer nada, né. Eu entendi o que ela tava falando e fiquei muito sem graça e "aham, aham". Não que eu tenha desobedecido ela, é... Não me sinto desobedecendo ela continuando lá usando alguma maquiagem... Tô usando um exemplo bem simplório, mas assim, ela também não chegou e disse "minha filha, você que é uma pessoa de frente, você não pode, você tem que dar exemplo" entendeu? Até porque eu não era exemplo, mas assim, eu ficava o trabalho todo, cantava, bailava, cuidava do ritual... Então eu tinha esse pecadinho, mas não acho que chegava a queimar o meu filme (...) (Entrevista, Cabral, 2022)

Certamente, a partir da fala de Madrinha Rita sobre os elementos que comporiam a identidade das mulheres daimistas, é possível dizer que, *a priori*, a relação dos mapienses com seu corpo se diferia da própria tendência preponderante no Brasil e que compõe a imagem nacional exportada. Isto é, do ponto de vista antropológico, Goldenberg (2011) tem identificado que na cultura brasileira, o corpo, principalmente magro e jovem assume um lugar de capital. Tamanha centralidade da aparência física no Brasil expõe pessoas, especialmente mulheres, a uma grande insatisfação com seu corpo, o que produz uma cultura de investimento na forma física (GOLDENBERG, 2011). Segundo a autora, mulheres americanas e brasileiras são as maiores consumidoras de cirurgias plásticas e estéticas do mundo. No Brasil, esta centralidade do corpo vem configurando um mercado nacional marcado pela indústria da beleza.

De forma dissonante do que Goldenberg (2011) aponta sobre a cultura brasileira, nas comunidades daimistas visitadas por este novo perfil de adeptas no início da transnacionalização, mulheres se vestiam de forma modesta, cobrindo seus corpos, sem

utilização de cosméticos e demais alterações na aparência como pintar os cabelos, uso de esmalte, acessórios e bijuterias, maquiagem, entre outros. De modo interessante, estes códigos relativos à aparência assumiram novos significados a nível transnacional. Em uma igreja daimista dirigida por duas mulheres brasileiras de meia idade em Portugal, observei que as fardas também tinham o efeito de se contrapor e resguardar essas mulheres do imaginário social colonialista e hiper sexualizado sobre as mulheres brasileiras (VALAMIEL, 2022). Semelhantemente, no relato de Sakura, ela não esperava que seu primeiro contato com brasileiros a expusesse a uma imagem tão diferente de seu imaginário sobre essas pessoas.

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, Sakura, 2022 [tradução minha])

Ao mesmo tempo, ao passo que o Santo Daime adentrava a novos contextos culturais, a chegada de novos grupos às comunidades e igrejas daimistas evidenciava alguns contrastes ligados aos códigos relativos à aparência e ao corpo. Diante destes contrastes, pessoas que tinham interesse de pertencer à religião se esforçavam para adotar códigos presentes nestas comunidades, o que muitas vezes não esteve isento de flexibilizações.

André [marido] tinha cabelo aqui, usava rabo de cavalo, né! E o Padrinho Sebastião ficava brincando com ele e logo ele cortou o cabelo ali na hora... Foi uma ordem pra cortar. Então, durante um tempo, na minha vida pessoal, eu vivi um pouco essa confusão. Daimista gosta de ser meio fanático também, né? Então a minha família ficava meio surpresa, né, porque aí eu assim, não me arrumava muito... de cabelo branco, muito nova e não pintava o cabelo... E minha mãe ficava "pinta esse cabelo, pinta esse cabelo!", ah, não, eu era toda... Aí fui ficando uma daimista bem careta assim, então, é... Demorei um pouco pra equilibrar e dizer "eu tenho que ser quem eu sou". Talvez até hoje eu tenha um pouco essa preocupação de me apresentar como daimista, é... Tradicional, do Mapiá, mas já consigo cada vez ser mais quem eu sou... Que eu sou isso também, né! (Entrevista, Susana, 2023).

Ao mesmo tempo, a despeito das possíveis flexibilizações, muitas vezes, o esforço de seguir a tradição “à risca”, garantiria, tanto para as mulheres e homens, maior legitimidade no campo. No caso de Noêmia:

A farda é um fundamento e as pessoas vestem a farda e põem blusa colorida, não sei o que, brinquinho... Gente! O Mestre recebeu a farda pra todo mundo ficar igual! Igual! Não tem brinquinho, não tem... Pompomzinho, não tem nada disso não! Então eu sou assim aqui... Não é nem pra usar esmalte. Esmalte é coisa da ilusão! Agora, se quiser, ninguém vai proibir, mas agora, dentro do salão, por favor... Batonzinho? De jeito nenhum! Nem pensar! Vai consagrar a nossa mãe com batonzinho? Não dá (Entrevista, Noêmia, 2022).

Em uma direção semelhante, de acordo com uma fardada que esteve na fundação de uma das primeiras igrejas daimistas de Minas Gerais, nestas igrejas daimistas da expansão no Brasil, passou a haver grande rigidez com relação ao uso de vestimentas e maquiagens. Contou-me também sobre já ter presenciado uma mulher sendo impedida de participar de uma cerimônia por se recusar a remover seu batom e que, muitas vezes, fiscais ofereciam algodão e acetona para que as mulheres removessem seus esmaltes.

A partir destes relatos, pude notar que embora estas regras possam ser classificadas, em uma primeira vista, como conservadoras, elas dizem das percepções dessas mulheres sobre o Santo Daime. Para elas, ao serem questionadas sobre a possibilidade de choques culturais relativos ao suposto machismo presente na comunidade, não houve incômodos, uma vez que o que sobressaía a seus olhos era a simplicidade presente naquela comunidade. Tendo em vista que a primeira leva de jovens *outsiders* a chegar ao Santo Daime também pertenciam ao que Assis (2017) denominou como “esquerda espiritualista”, especialmente em se tratando dos brasileiros que haviam participado da resistência contra a ditadura militar, questões de gênero não foram alvo de críticas. As prescrições sobre o vestir eram interpretadas como parte da contracultura. Nas palavras de Susana “estávamos deslumbrados ao ver um tipo de socialismo funcionando na prática” (Entrevista, Cabral, 2022). Para Jane, não foi diferente:

(...) 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 daime (Entrevista, Jane, 2022 [tradução minha]).

Jane é antropóloga de formação e em alguns momentos da entrevista, se valeu deste lugar para dizer de 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 em 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, se apresentava como algo contra hegemônico. Dentre as entrevistadas para esta pesquisa, a ausência de produtos cosméticos ligados à indústria da beleza somada à simplicidade atribuída às mulheres dos contextos de origem do Santo Daime foi interpretada e aderida como forma de resistência à indústria e aos padrões de beleza impostos aos corpos femininos.

Eu não sou uma mulher religiosa conservadora, então eu acho que pode ser legal você esconder algumas manchas no rosto, usar mascara, até alisar o cabelo, usar salto alto se alguém quiser... Tá tudo certo. So que para mim, o importante é as pessoas estarem com uma boa aparência. Eu não estou dizendo que para isso as pessoas precisam usar

essas coisas... Eu deixo para a pessoa. Eu percebi que quando as pessoas passam a crescer no Santo Daime, elas compreendem o que é saudável e o que não é. Como uma terapeuta, eu vejo tintas de cabelo, maquiagem e salto alto como algo nada saudável, mas eu nunca vou dizer para as pessoas pararem porque eu vejo que elas vão ficando mais bonitas naturalmente (Entrevista, Eni, 2024 [tradução minha]).

Dessa maneira, para estas mulheres daimistas, semelhantemente às muçulmanas convertidas no Brasil (CASTRO, 2007), os códigos referentes à aparência feminina passaram a serem vividos não apenas como obediência ao pudor presente na religião, mas como resistência política. Além disso, vale reforçar que a maior parte das mulheres entrevistadas para esta pesquisa possuem cabelos grisalhos ou totalmente brancos. Ainda que não exista uma regra oficial acerca de colorir ou não os cabelos, como já mencionei aqui, é visível como os fios brancos e/ou grisalhos utilizados soltos e em sua maioria, em comprimento alongado com cortes retos, parece somar ao carisma destas mulheres. Este visual tem, muitas vezes, o efeito de explicitar sua idade avançada, sua experiência e potencial capital religioso adquirido ao longo dos anos.

Por outro lado, é comum que mulheres membros de comitivas do Mapiá tenham ligeiro interesse pelos códigos de aparência das mulheres das classes médias do Brasil e do Norte global. De acordo com uma mulher daimista que foi membro fundadora de outra igreja em Minas Gerais e que viveu a rigidez das regras em seu corpo, teria sido uma surpresa, quando algumas mulheres do Mapiá, ao visitarem a cidade de Belo Horizonte, solicitam passeios em lojas de cosméticos (comunicação pessoal, 2022). De modo um pouco semelhante, no ano de 2024 pude acompanhar um pequeno grupo de mulheres mapienses que integravam a comitiva de um Padrinho a um centro de compras localizado na cidade de Santa Luzia (MG), o que ocorreu durante sua estadia no Céu da Divina Estrela. Durante as compras, chamou-me a atenção a preferência da companheira espiritual deste Padrinho pela compra de, além de blusas curtas de alças finas e cores vibrantes, *shorts*, presentes para seus familiares mapienses como blusas do flamengo (principalmente crianças), além de cosméticos como esmaltes e tinturas de cabelo. Ao visitarmos uma loja específica de cosméticos, pude auxiliar esta Madrinha a localizar nas prateleiras uma tinta de cor preta que estava buscando. Mesmo sem questioná-la sobre sua compra, em tom de humor, ela se justificou dizendo de sua vontade de esconder os cabelos brancos que estavam nascendo.

Diante dos elementos aqui expostos, identifica-se uma diferença muito comum na experiência incorporada do Santo Daime por mulheres “convertidas” e “nascidas na religião” no que toca às prescrições sobre aparência. Como já fora observado por Berger (2018),

enquanto um dos efeitos do processo de secularização, convertidos podem se engajar de maneira mais intensa e ortodoxa às religiões, uma vez que sua adesão é fruto de uma escolha consciente e, muitas vezes, envolve um rompimento com valores anteriores. Isso também traria sujeito uma sensação de posicionamento identitário no mundo moderno. Nessa direção, convertidos muitas vezes podem se mostrar mais rigorosos que os "nascidos na religião", como aponta Paul Freston (2009) em relação ao catolicismo, ou Castro (2007) sobre brasileiras convertidas ao Islã.

No caso das mulheres daimistas convertidas das classes médias do Brasil e do Norte global, suas escolhas — como o rigor em seguir os códigos corporais e a adesão às normas de modéstia — podem ser interpretadas como uma reafirmação de sua identidade religiosa em meio a um ambiente secular que oferece múltiplas opções de religiões, espiritualidades e bricolagens. Essa relação entre escolha e rigor nos códigos corporais também expõem uma dimensão performática no processo de adesão ao Santo Daime, especialmente no que tange às práticas femininas.

Para muitas dessas mulheres, os elementos de modéstia e simplicidade se tornam não apenas demonstrações de fé, mas formas de construção de um corpo religioso visível e legitimado. O cuidado em seguir as prescrições, seja na escolha da vestimenta ou na decisão de manter os cabelos naturais, reforça o pertencimento ao campo daimista e pode atuar como um símbolo de autoridade espiritual. 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.

Essa tensão dinâmica entre adesão e flexibilização é central para entender a performance dos corpos femininos no Santo Daime em suas mais diversas dimensões.

Performance corporal

Dentro das cerimônias daimistas existem pelo menos duas performances gerais relativas ao corpo, todas elas conduzidas, em sua maior parte, pelo cântico de hinos. Em concentrações e na maioria dos trabalhos de farda azul, os corpos são convocados a ficarem sentados durante

o cântico dos hinos (em que fardados além de cantarem, acompanham o ritmo com seus maracás), o que é sucedido por um período de meditação. O ritual se finda com estes corpos de pé, cantando os hinos do “Cruzeirinho” de Mestre Irineu, o que é acompanhado por maracás, e, por fim, com a oração das preces do “Pai Nosso”, “Ave Maria”, “Salve Rainha” e outras palavras de fechamento. Após estas preces, todos repetem em uníssono o “Sinal da Cruz” e o “Em nome do Pai”, realizando gestos ligados a estas preces, como ocorre nas igrejas católicas.

Cerimônias como essa, semelhantemente às cerimônias de “Cura”, tendem a durar de 4 a 6 horas. Ajustes idiossincráticos podem ser realizados de modo que este tempo pode vir a se estender a depender da ocasião, como visita de comitivas, datas comemorativas, entre outros. No que toca aos bailados, estes se fazem presentes nas cerimônias conhecidas como “festejos” ou “trabalhos de hinários” que ocorrem em sua maioria nos festivais de junho e de dezembro/janeiro. Estas cerimônias tendem a durar em média 10h, podendo se alongar por muito mais horas, atravessando assim, na maioria das vezes, todo o período da noite. O bailado, em conformidade com os hinos, se divide em três ritmos: “marcha”, “valsa” e “mazurca” em que além de cantarem e tocarem o maracá, daimistas se movimentam de maneira síncrona correspondente a estes três ritmos a depender de cada hino.

Como já foi mencionado, em função da longa duração das cerimônias, para daimistas que residem em cidades e demais centros urbanos, o cumprimento do calendário pode ser bastante desafiador, especialmente às mães e crianças. Isso também resultaria em adaptações que são realizadas por alguns grupos, como o cântico de apenas parte dos hinários e não sua versão completa, por exemplo. Apesar disso, por parte de muitas igrejas da expansão, existe grande esforço para que sejam realizadas as cerimônias completas, assim como todo o calendário daimista, uma vez que isso também significa prestígio e legitimidade no campo (ASSIS, 2017).

De todo modo, para não-daimistas, a duração das cerimônias pode ser surpreendente excessivo e alvo de estranhamentos a princípio. Sobre isso, chamou a atenção o relato de uma liderança feminina em Portugal durante minha pesquisa de mestrado. Segundo esta mulher brasileira, ao longo da configuração inicial de seu grupo no país, muitos visitantes e novos adeptos estranhavam terem que ficar por tanto tempo sem comer. Era comum perguntarem se haveriam pausas para almoço ou jantar, por exemplo, coisas que para ela, pareciam estranhas. Isso teria contribuído para que a igreja incluísse como parte de sua “tradição” a serventia de uma sopa após as cerimônias. Além disso, outro elemento relativo à performance citado por ela,

era a dificuldade de muitos estrangeiros em aprender e seguir os ritmos e, especialmente, tocar o maracá na cadência e ritmos corretos (VALAMIEL, 2020).

No que toca ao ritmo, em sua pesquisa sobre as origens maranhenses do Santo Daime, o antropólogo Lucas Kastrup Rehen⁶⁸ tem indicado as influências de religiosidades como o Baile de São Gonçalo na composição não somente das fardas da religião daimista, como também em alguns elementos do bailado. Apesar destas influências, como expõe Ana Flecha (2023), acredita-se que estes passos do bailado foram recebidos diretamente da Virgem da Conceição por Mestre Irineu e um de seus companheiros, o seringueiro Antônio Gomes, que recebeu a mazurca. De todo modo, para alguns autores como Alves Júnior (2007), a existência destes ritmos em um *setting* onde os corpos além de utilizarem roupas intituladas “fardas”, compõem “batalhões”, sua performance pode ser percebida como “militarizada”, em contraste com a Umbanda, que por sua vez, teria uma performance mais “carnavalesca”.

Não à toa, uma das tensões existentes na experiência vivida da aliança entre o Santo Daime e a Umbanda - sobre a qual falarei no capítulo derradeiro desta tese - reside na performance corporal. Para alguns daimistas, por exemplo, cerimônias onde ocorre a possibilidade de incorporação de espíritos podem ser percebidas como caóticas e disruptivas, fazendo uma fissura na performatividade “militarizada” dos corpos no salão, especialmente no que toca o gênero (SANTOS, 2023). Isto é, ao incorporarem entidades como exus, caboclos, sereias, pretos velhos e erês, os corpos tendem a performar outras corporalidades. Como explica Charlie Drews Tomaz dos Santos (2023) em sua própria experiência como daimista médium em uma igreja de Umbandaime:

E o interessante é notar que embora a expectativa majoritária seja de que homens performem o masculino e mulheres performem o feminino, os próprios rituais de “banca aberta”, de forte influência umbandista, permitem que o “estranho” – ou seja, o cuir -, no melhor estilo “coringa”, possa se manifestar, fazendo com que as mulheres de saia performem a hipermasculinidade de um caboclo de Ogum e que os homens de calça e gravata ponham suas mãozinhas na cintura, rebolem e gargalhem performando a hiperfeminilidade sexualizada de uma pombagira, por exemplo (p. 15).

De um ponto de vista um pouco diferente da ideia de uma performance corporal “militarizada”, é comum circular entre daimistas que os passos e o vai-e-vem do bailado se assemelham ao movimento das ondas do mar. Flecha (2023) reconhece o bailado como um disruptor em si, isto é, como um sistema de conhecimento corpóreo contra colonial e caboclo.

⁶⁸ Exposição Baile de São Gonçalo - Retrato da Baixada Maranhense de Lucas Kastrup (Céu do Mapiá-AM). Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=dFyx0IKApvQ&ab_channel=CanalJagube>. Acesso em: 01/02/2025.

Para ela, a partir do bailado, daimistas têm a possibilidade de assumir simultaneamente as posições de intérprete e de espectador. Nessa direção, em termos de experiência corpórea, em entrevista com uma daimista finlandesa que chamarei aqui de Liv e que é bailarina profissional, a suposta rigidez do bailado estaria ainda muito distante do que experimentou nas escolas e nas companhias de dança onde trabalhou, por exemplo.

Para mim, ah... Não é nada severo! De tudo que eu já passei na minha vida como dançarina... Aquilo foi muito mais severo no que toca ao corpo e aos movimentos. Então eu acho até fácil bailar. Eu acho realizador, mantém a minha energia circulando e quando nós cantamos e dançamos ao mesmo tempo, eu sinto que isso é muito importante para a cerimônia, para a energia fluir, então eu acho que tem que ser assim. Claro que eu já fui em muitas cerimônias de *ayahuasca* antes onde homens e mulheres estavam misturados e todo mundo estava se mexendo como queria e eu achei aquilo meio caótico, então eu vejo o porquê de ser mais severo e estruturado dessa forma. É para o espaço ficar limpo e a energia fluir. E claro que eu sou muito corpórea, então às vezes o Daime está trabalhando no meu corpo então, às vezes, pra encontrar um equilíbrio, dependendo da cerimônia, se eu preciso muito me mexer de um jeito diferente, eu saio um pouco da corrente e faço isso. Nos trabalhos de cura por exemplo, eu saio e faço isso... Esses trabalhos desencadeiam processos muito físicos em mim (Entrevista, Liv, 2024 [tradução minha]).

Chamou-me a atenção que Liv também completou sua fala dizendo encontrar semelhanças entre o Santo Daime e suas práticas de “dança somática”, que envolviam técnicas de respiração e meditação. É sabido que um dos principais teóricos e influentes no campo da dança somática é Thomas Hanna que cunhou o termo *somatics* na década de 1970. Para ele, *somatics* refere-se à experiência vivida do corpo por dentro, enfatizando a autopercepção e a autorregulação corporal. Nesse sentido, o corpo não seria apenas um objeto biológico, mas uma manifestação da consciência. A dança somática, portanto, aplicaria esses princípios para explorar o movimento a partir da consciência interna do corpo, em vez de padrões externos impostos (HANNA, 1988).

De maneira interessante, é bom ponderar que esta comparação feita por Liv não é incomum, de modo que no horizonte dos deslocamentos do Santo Daime, muitas mulheres se destacaram dentro da religião por realizarem “trabalhos de corpo” em cerimônias daimistas de Cura e de Umbandaime utilizando técnicas semelhantes. Isso ocorria, sobretudo a partir da influência da bioenergética, desenvolvida por Alexander Lowen (1977) (um discípulo de Wilhelm Reich) em que semelhantemente à dança somática, acredita-se na existência da forte relação com a consciência corporal e o desbloqueio de tensões físicas e emocionais por meio de movimentos corporais, respiração e expressão emocional (LOWEN, 1977). Estas práticas foram muito incorporadas por grupos *New Age*, como os *Sannyasin*⁶⁹, por exemplo, e não

⁶⁹ Como eram chamados os discípulos do guru Rajneesh Osho.

estiveram de fora da relação das mulheres com o Santo Daime e sua atuação na transnacionalização da religião, muito pelo contrário.

Como nos contou Clara Iura em um episódio do programa Vou Contar a Minha História⁷⁰, transmitido pelo canal oficial da ICEFLU no *Youtube* no ano de 2023 – e que vem somando mais de 1,9 mil visualizações até o momento -, ela pôde levar estas práticas para o Mapiá a pedido de Padrinho Sebastião. Ao chegar na comunidade, ela teria logo sido convidada por ele para participar de um trabalho de Cura, em que pôde transmitir estes saberes:

(...) e ele queria me apresentar para todos, aí eu falo "então nós vamos fazer esse som "ooooommm". Aí ele falou "faz aí o que ela está falando!!! É 3 vezes que a gente vai fazer, tá?" aí, todo mundo... "Façam!! É pra todo mundo fazer!" aí todo mundo juntou as mãos e começou a fazer "ooooommm" e nego puto da vida com uma japonesa mandando ele fazer aquele negócio [risos] Aí eu falei "agora eu vou passar.... Agora, por um outro caminho que eu entrei que é a bioenergética, né? Porque a gente tem a energia do corpo da gente e tal, e as vezes com uma raiva... Com isso a gente pode bloquear, né? Então a gente é... tem uns exercícios que podem ajudar a desbloquear energia que está dentro de nós." Aí eu comecei, "então a gente vai pegar a mão e virar assim... [fazendo os movimentos] e respira e solta, né? Aí o pescoço e o ombro... [movimentando]" E aí eu comecei a fazer isso, falei "agora..." e ele falava "Faz o que ela manda!" aí todo mundo tendo que fazer aqueles exercícios... "Olha, agora vai todo mundo botar a mão na cintura!" Aí todo mundo já olha com aquela cara "a mão na cintura?" Eu falei "e vamos requebrar as cadeiras" ainda falei assim! [risos] E aí ele ria... Ele dizia "é pra fazer!" Aí tinha o seu Manuel Morais grandão, tinha aqueles homem todo, né? Aqueles homão assim, todos machão, bem macho mesmo. Aí ele mandando dar aquela rebolada... meu Deus do céu. [risos] E eu nem liguei, eu achando, né... que eu estava com meu povo, né, que estava tudo certo, que era assim que todo mundo fazia, que eles entendiam. Eu não sabia que eles eram caboclos, né que eles tinham uma outra história! (Clara Iura, 2023, grifos meus).

Nestes rituais voltados para a cura e de forte cunho mediúnico, as mulheres se destacavam como detentoras de saberes pelos quais Padrinho Sebastião parecia nutrir bastante interesse. Por esse motivo, para muitas das daimistas brasileiras que compuseram a primeira geração de novas adeptas do Santo Daime vindas das classes médias do Sul e Sudeste do país, o líder é narrado como alguém que lhes deu grande abertura dentro da religião e da vida comunitária do Mapiá. Embora que, após a morte de Padrinho Sebastião, seu filho, Padrinho Alfredo tenha adotado uma postura temporariamente mais ortodoxa (Entrevista, Maria Alice, 2024), alguns dos saberes e práticas ligadas ao corpo introduzidos por essas mulheres já haviam sido incorporadas mesmo que informalmente à religião e circulavam transnacionalmente como parte dela.

⁷⁰ Vou contar minha história, com Clara Iura. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7awuHTtVCYs&t=51s>. Acesso em: 02/12/2024.

Um exemplo disso são os gestos feitos por alguns daimistas, especialmente mulheres e crianças, quando se canta o hino “Brilho do Sol” de Padrinho Sebastião. Estes gestos embora sejam até mesmo proibidos em algumas igrejas e grupos, podem ser encontrados mesmo em performances individuais em alguns ambientes daimistas. A título de exemplo, mesmo que estes gestos não tenham sido estabelecidos formalmente, circulam vídeos entre a irmandade do Santo Daime de daimistas de diferentes nacionalidades, inclusive japoneses, realizando-os.

Aí eu fui pro Mapiá e essa coisa do movimento sempre foi muito forte pra mim, né. De sentir o hino na mão, o hino no corpo... Não só no bailado, assim. E a gente tava num trabalho de cura junto com o Padrinho Sebastião, né, e finalzinho, né... O Brilho do Sol e eu tava muito pegada e eu tava, acho (...). Aí, bom, num desses trabalhos, o Padrinho ficou atuado, né, ele falava em outra língua e o movimento do corpo... Eu comecei a me movimentar, dançar, dentro daquilo tudo, né, porque eu ficava muito livre. Aquele momento, foi um momento muito livre, que ele abriu a questão da umbanda, né, o Padrinho, e chegava uma hora que eu não tinha mais nenhum bloqueio, eu era aparelho geral. No começo do trabalho eu passava até o aparelho ficar limpo e pronto, né. E no final começou a cantar lá na Estrela "Sou Brilho do Sol, e a minha mão começou a fazer o movimento sozinha, né? E eu fui só deixando a mão fazer movimentos, e aí veio, né, veio os movimentos do Brilho do Sol. E aí vai... Tudo foi uma provação pra mim também, porque na época, começou a... Eu fazia, as crianças começavam a fazer zoadas com o movimento e tal, aí foi proibido de fazer. [risos] depois eu fui me aprimorando também, passando altas, limpando as minhas vaidades todas que eu tinha pra limpar. Até que o gesto foi tão purificado... Era tão... Aí eu falei "ah, quem quiser falar, que fale", entendeu? Era uma coisa minha. Eu não fazia porque "tinha que fazer", não. Era uma coisa que vinha do meu interior mesmo e aí pronto... Não queria nem que ninguém achasse bom ou ruim e também se não quisesse fazer, não fazia... Não tinha a obrigação. Tudo era natural, né, mas até chegar aí foi uma grande passagem, um monte de coisa [risos], aquelas coisas "ah, você tá inventando um monte de coisa", "ah, lá vem ela inventando coisa, o hino é assim e pronto". (...) Mas aí uma hora pegou em todo mundo, aí eu também não dava a menor bola (...). (Entrevista, Maria Cristina, 2022).

A narrativa de Maria Cristina sobre os gestos do “Brilho do Sol” e sua difusão pelo mundo, bem como as novas técnicas corporais levadas por Clara Iura para o Mapiá indicam a noção da existência de uma relação entre corpo, cura e Santo Daime. Ainda que as influências militares possivelmente oriundas da trajetória de Mestre Irineu estejam presentes na religião, também se verifica a existência de percepções diferentes acerca da suposta rigidez atribuída por alguns autores acerca da performance corporal nos rituais daimistas. Neste cenário, é possível localizar o corpo, principalmente das mulheres, não apenas um veículo de expressão religiosa, mas também um ponto de negociação e adaptação cultural, que facilita a transnacionalização do Santo Daime e suas práticas. Neste contexto, o corpo das mulheres se torna o centro de uma discussão que ultrapassa o rito e se insere também num contexto global de busca por novas formas de cura e bem-estar, o que será aprofundado no próximo capítulo.

CAPÍTULO III - MULHERES E O ESOTERISMO ENTEÓGENO DO SANTO DAIME: A ATUAÇÃO FEMININA TECENDO EXPERIÊNCIAS DE CURA E ALIANÇAS ESPIRITUAIS

Segundo o sociólogo holandês Wouter J. Hanegraaff (2012) o uso religioso e espiritual de substâncias classificadas como enteógenas e/ou psicodélicas pode ser entendido como um fenômeno crescente e de grande destaque na contemporaneidade. Na tentativa de alcançar este movimento, Hanegraaff (2012) o classificou como “esoterismo enteógeno”, de modo que, por “enteógeno”, o autor compreende as substâncias naturais ou artificiais que possam gerar estados de consciência em que as pessoas se sintam possuídas e/ou inspiradas por alguma entidade divina. Acontece que a legitimidade dos enteógenos como parte das religiões e da experiência espiritual é controversa, de modo que essa controvérsia decorreria muito mais de preconceitos enraizados na cultura intelectual ocidental do que de evidências factuais (HANEGRAAFF, 2012). Para o autor, a visão dominante ocidental sobre religião e religiosidade seria influenciada por pressupostos protestantes que ligam a religião à dependência da iniciativa divina, enquanto o uso de enteógenos é visto como "mágico" e não verdadeiramente religioso, pois envolveria uma tentativa humana de acessar o divino diretamente.

A distinção entre religião e magia refletiria, portanto, ideologias modernistas e etnocêntricas, herdadas de mentalidades colonialistas, que desconsideram a complexidade dos diversos sistemas de crença e prática existentes no mundo. Ademais, para Hanegraaff (2012), a ideia de que a religião deve lidar apenas com realidades espirituais, excluindo o material, acaba levando à rejeição do uso de substâncias químicas como meio de experiência religiosa. Essa visão ignoraria que atividades espirituais estão intrinsecamente conectadas à química cerebral, não existindo experiências mentais ou espirituais dissociadas do corpo. Sendo assim, como efeito destes elementos destacados pelo autor e somado à guerra às drogas tornadas ilícitas, é possível identificar que mesmo que os estudos de grupos e espiritualidades enteógenas/psicodélicas sejam alocados em um campo de estudos de religiões e espiritualidades *New Age*, sua aparição nesta literatura é ainda muito tímida. Também foi possível identificar, a partir desta lacuna, que em função da proibição, muitos grupos desde a década de 1970 teriam se abdicado do uso de substâncias enquanto uma necessidade de sua proteção e legitimação, focando assim em outros métodos de indução ao transe, como a respiração, meditação, entre outros e deixando os psicodélicos de lado.

No Santo Daime, bem como no que toca às religiões ayahuasqueiras, este tipo de limpeza de substâncias da liturgia e da religiosidade dos adeptos não ocorreu da mesma forma.

Muito pelo contrário, ainda que permaneçam em um campo de tensão e controvérsias, a manutenção e a centralidade do uso sagrado sobretudo da *ayahuasca* e de outras plantas como a *cannabis* dão os contornos do que Assis e Labate (2014) nomearam como “psicoatividade” enquanto uma das principais características desta religião. É claro que para além desta psicoatividade, o Santo Daime também conta com outras características estruturais de grande importância e que auxiliam em sua transnacionalização, como a “miscibilidade” (alta capacidade de negociar e incorporar elementos de outras culturas), “musicalidade” (uma vez que a música desempenha função de grande importância na condução dos rituais) (ASSIS, LABATE, 2014) e “ecologicidade” (como a ética e a estética ecológicas daimistas que tornam esta religião bastante permeável aos movimentos ambientalistas) (VALAMIEL, 2022). Diante disso, vê-se que ainda que o Santo Daime tenha se valido de suas afinidades eletivas com a *New Age*, o estudo de sua transnacionalização indica que este processo extrapola os limites desta nebulosa.

Como já fora abordado nesta tese, a transnacionalização da religião daimista conta com negociações com culturas distintas, com dinâmicas de poder como o gênero, raça nacionalidade, sexualidade, geração, bem como com a experiência, sobretudo das mulheres, que por sua vez, encarregam de reproduzir e manter o Santo Daime no mundo. Além disso, estas mulheres participam das flexibilizações realizadas pela religião daimista diante das diversas tendências que atravessam os fluxos religiosos globais, como é o caso da chamada renascença psicodélica (SESSA 2017) (enquanto *revival* do interesse científico pelo potencial terapêutico e medicinal de algumas substâncias com propriedades psicoativas), do interesse do Norte Global nas tradições indígenas enteógenas vindas do Sul global, em práticas xamânicas e neo-xamânicas da região, bem como o fenômeno de feminização da *ayahuasca* (FOTIOU, 2018).

Diante do exposto, neste capítulo me debruçarei no estudo de como as mulheres participam do fortalecimento das conexões espirituais entre o Santo Daime e outras religiões, espiritualidades e práticas enteógenas/psicodélicas. Para dar início a discussão, analisarei a trajetória religiosa destas mulheres. Em seguida, verificarei como a incorporação da Santa Maria no Santo Daime pode refletir respostas da religião ao processo de feminização da *ayahuasca* nos fluxos globais. Mais adiante elementos como experiências de cura, agência feminina nos processos de cura no contexto daimista e seu diálogo entre espiritualidade e ciência serão aprofundados para que, em seguida a agência das mulheres na aliança do Santo Daime com a Umbanda seja tratada. O capítulo se encerra com uma análise do surgimento de

cerimônias exclusivas de mulheres como os “trabalhos de mulheres” e a incorporação da figura de Maria Madalena na cosmologia daimista.

1. Trajetórias religiosas e espirituais das entrevistadas

A partir de uma perspectiva sociológica, do ponto de vista de Berger e Luckmann (2018), a modernidade não eliminou a religiosidade, mas sim ampliou sua diversidade e formas de expressão. Deste modo, diferentemente das supostas sociedades tradicionais e da idade média, em que a religião era um elemento central e incontestável da vida social, a modernidade introduziu um cenário em que os indivíduos, especialmente no que toca ao contexto ocidental, podem escolher – ou não – pertencer a uma determinada tradição religiosa. Por outro lado, os autores também destacam que esse pluralismo é um dos motores das crises de sentido da contemporaneidade, já que, no mundo secular, o papel de atribuir significado à existência não é mais monopolizado pelas instituições religiosas, mas distribuído entre múltiplas esferas, como o Estado, a ciência e diferentes espiritualidades.

Partindo dessa perspectiva, na modernidade, as religiões e espiritualidades continuam desempenhando um papel fundamental, mesmo que de forma mais flexível e especializada. Elas atuam como reservas de sentido para os indivíduos, oferecendo respostas às incertezas características da época. Berger e Luckmann (2018, p. 72) afirmam, inclusive, que tais instituições “são intermediárias porque fazem a ponte entre o indivíduo e os padrões de experiência e ação estabelecidos na sociedade”. Assim, o pluralismo religioso não apenas amplia as opções disponíveis, mas também permite que os indivíduos transitem entre diferentes tradições e crenças, ressignificando suas experiências espirituais ao longo da vida. Em se tratando das mulheres daimistas entrevistadas para essa pesquisa, suas trajetórias ilustram esse movimento, evidenciando como suas escolhas religiosas foram moldadas por experiências pessoais, redes de sociabilidade e contextos históricos distintos que as levaram ao Santo Daime.

Vale pontuar também que a diversidade de trajetórias espirituais das entrevistadas não apenas reflete o pluralismo religioso da modernidade, mas também impacta a dinâmica interna do Santo Daime. A multiplicidade de experiências prévias – sejam elas cristãs, judaicas, sem religião, ou ligadas a tradições esotéricas e orientais – influencia a forma como essas mulheres vivenciam e interpretam a doutrina daimista. Além disso, esse pluralismo se manifesta dentro da própria religião, uma vez que o Santo Daime, ao longo de sua expansão, dialoga com diferentes tradições e práticas espirituais presentes nos contextos em que se insere.

Partindo de um olhar mais geral sobre a amostra dessa pesquisa, Neilly Cristina e sua prima Guaracyara, são as duas únicas mulheres entrevistadas e que são nascidas na religião daimista. A amostra também revela, portanto, que a religião conta com um maior número de pessoas convertidas do que de nascidas dentro dela. Esta predominância de convertidos pode estar relacionada a diversos fatores, entre eles, a própria expansão transnacional do Santo Daime, especialmente em contextos onde a religião não possui raízes históricas. Desse modo, além da variedade de nacionalidades e de contextos aonde minhas entrevistadas vivem o Santo Daime, muitas já possuíam alguma caminhada no universo das religiões e espiritualidades. A maior parte delas, especialmente as brasileiras e as europeias, compartilham um *background* (familiar, escolar) cristão (majoritariamente católico, e, em seguida, protestante luterano e calvinista), ou seja, vêm de famílias cristãs e/ou foram escolarizadas em escolas ligadas a essas religiões. Pelo menos três mulheres (Jane, Esther e Rebeka) vêm de família judia, tendo, uma delas, estudado em colégio judaico. Nota-se também que, em alguma medida, todas tiveram contato direto ou indireto com religiões, espiritualidades e/ou práticas de cura ligadas à nebulosa *New Age*.

A começar por Madrinha Geraldine, segundo Liesbeth, a líder foi educada desde sua infância em um colégio de freiras, o que mais tarde, resultou em um afastamento da religião católica. Somado a isso, seu diagnóstico de câncer e a ineficácia da medicina ocidental em curá-la contribuíram para sua busca por formas alternativas de cura que a levaram até práticas meditativas e interesse por espiritualidades não ocidentais. Semelhantemente, Liesbeth, embora também tenha crescido em lar cristão, sua trajetória religiosa contou com uma passagem significativa em que se dedicou anos a ser *sannyasin* do guru Osho. Apesar de sua relação com o guru, foi também a partir das redes de pessoas com quem estabelecia vínculos nos *Ashrans*, que ela chegou até a religião daimista.

Foi em 1994 quando eu soube pela primeira vez do Santo Daime. Eu tinha mais ou menos 38 anos. Na verdade, eu venho de uma família católica. Quando eu era jovem, eu não gostava muito... Todas aquelas coisas de inferno, de vergonha e coisas como “se você não se comportar, você vai para o inferno eterno”. Eu não gostava disso, eu não me sentia em casa, então eu deixei a igreja, porque eu sempre senti que deveria haver algo mais lá fora, então quando eu tinha 20 anos eu me senti muito triste e depressiva, porque eu realmente queria que houvesse algo mais. Esse sentimento me fez ir para a Índia para procurar por um guru e eu encontrei... Fiquei um tempo por lá, inclusive, vivi no Ashran. Foram três anos de meditação e de práticas do Osho. Quando eu voltei para a Holanda eu ouvi sobre o Santo Daime... Eu ouvi um amigo dizendo que era uma experiência maravilhosa, então eu participei de uma cerimônia e aquilo foi uma experiência fantástica! (Entrevista, Liesbeth, 2023 [tradução minha]).

Ainda no contexto europeu, Tiziana, embora tenha crescido em um lar católico também teve um desencantamento pela religião. Quando já era adulta, em meados da década de 1970, a busca por um sentido de vida teria sido a principal motivação para que viajasse o mundo.

Eu conheci o Santo Daime no ano 1980, em novembro. Porque eu estava viajando há muito tempo já, no Brasil, mais de um ano... Eu estava procurando uma coisa e não sabia aonde encontrar. Está escrito também nos hinos... Eu estava procurando o sentido da vida. Já fazia vários anos que eu procurava o sentido verdadeiro, porque eu nasci em 1950, então eu fiz todos os anos 1960 e 1970 aqui na Europa. Naquele tempo era muita revolução para descobrir o verdadeiro sentido. Então já... É... Já não queria entrar para aquela história de viver pelo dinheiro e trabalhar como escravo e já eu tinha esse desejo e já praticava de viver de maneira simples é... No meio da natureza. Mas me faltava a consciência de Deus” (Entrevista, Tiziana, 2022).

No Japão, Sakura contou sobre a influência do xintoísmo em sua religiosidade, muito embora tenha sido criada em um lar comunista e ateu. Semelhantemente a boa parte das entrevistadas, Sakura, também mencionou sobre experimentações com *cannabis* e cogumelos junto aos seus amigos *hippies* com quem, do outro lado do mundo, ela viajava em busca de um sentido de vida.

O Japão é um país muito isolado e é um dos poucos países budistas... Mesmo assim, a religião não rege tanto a vida das pessoas, só em ocasiões especiais, como funerais, aí a gente chama um monge budista (...) nós temos essa base... Mesmo na escola, nas famílias, eles não nos ensinam sobre coisas espirituais, elas não são tão importantes. Quando eu era jovem, antes do Santo Daime, eu comecei a ter interesse sobre coisas espirituais e comecei a ler sobre elas, porque eu estava muito cansada dessa matéria... De viver em uma cidade grande, sair pra beber e dançar... Isso ficou chato, eu achava isso tedioso e eu comecei a querei ir mais para a floresta, foi quando eu conheci o Santo Daime (...) e nosso grupo era meio que um grupo de hippies, sabe? Então nós já havíamos tido experiências na Índia fumando ganja, tomando cogumelos... I já tinha tido esse tipo de experiência [enteógena] e então eu disse “esse daime é maravilhoso!” (Entrevista, Sakura, 2023, [tradução minha]).

Nos EUA, assim como Sakura, Luzia também crescera em um lar sem religião. Em comum, mesmo em lugares tão distintos do planeta, elas também se viram na busca por sentido de vida, atribuindo tal ausência de sentido, em sua narrativa, a esta ausência da religião em sua vivência familiar. Retomando uma fala de Luzia já apresentada no primeiro capítulo desta tese: “Nós fomos educados como humanistas, compreendendo que a condição humana é tudo o que há. Na minha interpretação, era como se a condição humana é tudo o que existe e isso é uma merda... Eu acho que essa era a mentalidade dos meus pais [risos]” (Entrevista Luzia Krull, 2024 [tradução minha]). Diante disso, com 14 anos, Luzia se tornou budista, cultivando em sua rotina, a prática da meditação por mais de 20 anos. No mesmo país, Jane Goldman, que vinha de uma família e educação judaicas, também passou a buscar por outras coisas em um determinado momento de sua vida, até que, através do terapeuta de seu marido, pôde conhecer o Santo Daime.

Eu cresci em um lar... Meus pais eram judeus e eles eram os mais seculares possíveis sobre o judaísmo. Então eu ia às escolas dominicais que eles haviam desenvolvido com alguns amigos deles, mas era mais sobre questões culturais e era muito divertido até que as pessoas começaram a se inclinar para o sionismo... Aquilo era tão problemático que eu parei de ir (...). Mais tarde eu conheci o daime através do José Rosas (Entrevista, Jane Goldman, 2022 [tradução minha]).

Outro relato interessante é o de Rebeka. Apesar de suas origens familiares judaicas, ela cresceu na antiga Tchecoslováquia sob o regime da União Soviética onde a religião era vetada. A rigidez deste mundo desencantado narrado por Rebeka também teria a impulsionado a buscar novas possibilidades.

Então, na verdade eu sou de família judia, mas nunca tava muito.. Porque minha família inteira, fora um avô, morreu durante a guerra mundial. Então nada era religioso na nossa família... Sempre tinha uma... A minha irmã era muito mais ligada com essa coisa. Aí sempre tinha algo, mas a religião muito não. Também, onde eu cresci, a República Tcheca era um país... Como se fala? Totalitária? Não foi livre né... Foi uma ditadura, na verdade, como eu cresci. Nem podia ter religião. Então era mais isso. Eu cresci mais com os meus pais lutando sobre o regime, então tudo um pouco escondido, mas depois mudou, depois a gente já podia viajar e tudo isso, então eu... Tinha algumas... Mas a minha família não era religiosa como no Brasil quase cada pessoa tem uma religião (...). Então, eu acho que posso falar duas coisas. Uma coisa é que eu estava procurando uma coisa terapêutica na verdade... Conhecer a mim mesma melhor. Eu não tava com problemas, nada sério, mas eu estava muito me procurando, foi mais isso. E como o meu país sempre ficou fechado com as coisas alternativas, com as coisas diferentes. Chegou uma época que tinha muitas coisas pra fazer, muitas coisas pra experimentar e o Daime foi uma dessas coisas e eu achei é... Sabe, era tudo, rezar em português... E eu nunca estava rezando na minha vida. Não falava nada de português, mas tinha um grupinho legal com as pessoas que eu gostava, mais a minha prima, mais o meu primo e como eu depois, logo em alguns meses eu já viajei pro Mapiá, eu adorei a vida lá na floresta (Entrevista, Rebeka, 2024)

Assim como Jane e Rebeka, Esther também pertence à família judaica. Durante sua infância e juventude, vivenciou a religião no contexto latino-americano, na Argentina das décadas de 1980 e 1990. Após afastar-se da religião da família, de mochila nas costas, começou a viajar o continente, o que teria cooperado em sua abertura para participar de cerimônias daimistas e, um pouco mais tarde, ir residir no Mapiá por uma longa temporada. Nesta trajetória, Esther também mencionou ter experimentado *cannabis* como parte de sua busca.

Então com 18 anos eu saí e comecei a viajar pelo mundo de mochila como mochileira, né, e... Falta assim de ver o mundo, de conviver com muita gente e tal. Eu me afastei muito da... Da questão do judaísmo e também um... Eu não tinha uma ligação assim com a história muito assim de Cristo, dentro desse marco, mas sempre fui muito aberta a todo tipo de crença, assim, de... Assim... Sempre me interessei muito por antropologia, então... Não fiquei fechada naquela história do judaísmo e... É... Quando eu voltei na Argentina depois daquela viagem que eu fiz com 18 anos... aquela minha amiga já estava tomando Daime, então por um lado achei interessante, por outro lado achei meio estranho, né, porque é uma coisa muito diferente, né de é... Eu já tinha experimentado, assim, é.. Algumas é... Tipo assim, eu pitava Santa Maria e tal, mas nunca tinha experimentado assim, ayahuasca ou São Pedro, esse tipo de coisa, né. Até me interessava, né... Eu achava interessante e tal, mas toda a ligação com a história da religião, eu achava um pouco estranha, né. Porque eu já tinha meio que me desligado da questão da religião. Eu já tinha me desligado da história do judaísmo e era mais tipo assim, é... Mais a fim de não... Não me dava muito com religião, com questão religiosa mesmo. É... Mas eu ouvi muito sobre o Santo Daime da minha amiga, dos amigos dela e... E também eu podia observar que o negócio era meio assim... Fez um movimento muito interessante, né, nas pessoas... Nos meus amigos. De repente a galera ficou bem mais é... Unida, né (Entrevista, Esther, 2022).

No Brasil, a religião, especialmente via catolicismo se destacou como religião de origem em comum de boa parte de minhas entrevistadas. Além disso, muitas delas, como Gilda, Susana, Maria Alice, Elizabeth Mendes e Maria Cristina foram escolarizadas em colégios católicos. Curiosamente, dentre elas, todas passaram por períodos de desencantamento com a religião, sobretudo durante a ditadura, e, mais tarde, narram experiências com a Umbanda e o Espiritismo antes de sua aderência ao Santo Daime. A passagem pela Umbanda e pelo Espiritismo antes da adesão ao Santo Daime sugere que essas religiões desempenharam um papel de ponte na reconfiguração da identidade religiosa da maioria das mulheres daimistas brasileiras entrevistadas. É possível identificar a relação entre este fenômeno e diversos fatores, dentre eles a busca por alternativas religiosas, por sentido e desencantamento do mundo em um contexto de ditadura e de redemocratização do Brasil vivido por elas, por exemplo, mas não somente. A narrativa de Maria Cristina, reflete estes aspectos.

Não, então, pra mim assim, no meu caminho espiritual, né.. Eu comecei na umbanda, né. Era de igreja católica, fui criada em colégio de freira, mas aí briguei com Jesus naquele momento da ditadura, né... Aí foi toda uma história, por causa das irmãs e eu não compreendia aquele negócio da política. Eu não tinha um entendimento sobre política mas eu comecei a ver umas coisas não éticas que aí pra mim (...). Aí não quis mais saber de religião e tal e me afastei e aí depois, passou anos (..) fui a uma gira no terreiro da mãe Baixinha e foi muito forte, eu quis continuar (Entrevista, Maria Cristina, 2022).

Como resistência ao imperialismo norteamericano, a Umbanda experimentada pelas entrevistadas trazia uma revalorização da brasilidade a partir da noção de um “brasil mestiço” e repleto de reservas naturais sobre as quais a ancestralidade deste território guardaria os segredos de como manipulá-las para cura das pessoas. Além disso, diferentemente da raiz católica do país refletida na trajetória destas mulheres, a Umbanda propunha novas corporalidades alternativas também ao militarismo e que ressoavam com a luta antimanicomial, com a esquizoanálise bem como novos pensamentos filosóficos, artísticos e demais correntes da contracultura às quais estas mulheres de classe média tinham acesso.

Ao mesmo tempo vale ressaltar que não só a Umbanda, mas, entre essas trajetórias, há também aquelas marcadas profundamente pelas vivências políticas e pelos traumas históricos do país. Um exemplo expressivo é o de Sonia Palhares, cuja caminhada espiritual foi atravessada por uma experiência de vida profundamente ligada à história recente do Brasil. Sonia é casada com o ex-militante político Alex Polari de Alverga, que foi preso e torturado durante a ditadura militar. Fora do universo daimista, Alex é conhecido por ter escrito, ainda encarcerado, uma carta à estilista Zuzu Angel relatando o assassinato de seu filho, Stuart Angel, também militante, nos porões da ditadura. Essa vivência intensa de enfrentamento político e

sofrimento contribuiu para moldar a sensibilidade espiritual de Sonia, que mais tarde encontrou no Santo Daime um espaço de cura, sentido e reconstrução. Sua trajetória ilustra de forma potente como a busca espiritual também pode emergir como resposta a contextos de violência e silenciamento, convertendo a dor em potência transformadora.

Eu e Alex, meu esposo, morávamos em Visconde de Mauá, em 1982, e um amigo se mudou para Rio Branco e nos contou sobre uma comunidade em Rio Branco que tomava *ayahuasca*, que eu nem sabia o que era. Ficamos interessados, convidamos duas pessoas para se juntarem a nós, compramos um equipamento e decidimos fazer um vídeo sobre essa comunidade. Em Junho de 1982, chegamos na Colônia 5000 e participamos do Trabalho de São Pedro. Em 1983, iniciamos os Trabalhos espirituais em nossa casa em Visconde de Mauá com a autorização do Padrinho Sebastião.

A partir das histórias expostas acima, verifica-se que ds trajetórias das entrevistadas evidenciam como suas buscas espirituais e religiosas se entrelaçam com experiências pessoais e contextos socioculturais diversos. Se, por um lado, algumas cresceram em lares religiosos e se afastaram dessas tradições na vida adulta, buscando, mais tarde, alternativas religiosas; por outro, há aquelas que partiram de um ambiente secular e buscaram vivências espirituais em resposta a mesma crise de sentido e/ou busca por uma cura individual para um problema físico. Essas trajetórias, embora singulares, por estarem inscritas na modernidade global, refletem um fenômeno mais amplo da época, no qual a escolha religiosa se torna um campo aberto de experimentação e resignificação. Além disso, a diversidade de trajetórias espirituais das entrevistadas não apenas reflete o pluralismo religioso da modernidade, mas também influencia a forma como essas mulheres vivenciam e interpretam a doutrina daimista. Além disso, esse pluralismo se manifesta dentro da própria religião, uma vez que o Santo Daime, ao longo de sua expansão, vem dialogando com diferentes tradições e práticas espirituais presentes nos contextos em que se insere.

Nos países onde o a religião daimista chegou recentemente, a conversão se torna a principal via de seu crescimento, o que também reforça a ideia de que ela se adapta a diferentes tradições e atrai pessoas em busca de novas experiências espirituais. Ao mesmo tempo, mesmo em países em que o Santo Daime já possui mais de duas décadas, como é o caso dos Estado Unidos e da maioria dos países da Europa Ocidental, a baixa proporção de adeptos nascidos na religião pode indicar desafios na socialização religiosa das novas gerações dentro dela, como pude discutir no capítulo anterior. Outro elemento a ser considerado é que a predominância de convertidos entre os membros do Santo Daime, e, portanto, na amostra da pesquisa, pode indicar que a religião se tornou uma opção espiritual significativa para mulheres em busca de novas formas de religiosidade, podendo estar relacionada a fatores não só como busca por sentido, mas

também por autonomia espiritual, autoconhecimento, interesse/abertura a experiências enteógenas e de cura.

Muitas mulheres da mostra vêm de contextos religiosos tradicionais (catolicismo, protestantismo ou judaísmo), mas experimentaram rupturas com essas heranças religiosas, resultando em períodos de ateísmo e agnosticismo. Outras cresceram em lares sem religião. De maneira interessante, todas passaram por uma busca ativa por novas formas de espiritualidade. Essa jornada pode ser interpretada como uma tentativa de reencantar o mundo e encontrar um "pleno" sentido de vida em um cenário onde não só as instituições religiosas tradicionais não mais atendem às suas necessidades existenciais, mas também a medicina ocidental e a psicanálise. O Santo Daime, nesse sentido, funciona como um espaço onde a experiência espiritual é recontextualizada, combinando elementos de religiosidade cristã com práticas enteógenas. O caso de Madrinha Geraldine, por exemplo, ilustra a busca por sentido e cura em meio à fragilidade de um diagnóstico de câncer, enquanto as histórias de Tiziana e Sakura mostram como viagens e experimentações com psicodélicos emergem como formas modernas de peregrinação espiritual. Esses trajetos não são apenas deslocamentos geográficos, mas também deslocamentos ontológicos em busca de um sentido que articule corpo, mente e transcendência.

Hanegraaff (2012) contribui para essa análise ao destacar como práticas rejeitadas pelas religiões tradicionais, como o uso de enteógenos, tem ganhado popularidade nas espiritualidades contemporâneas e na experiência de pessoas das camadas médias. Ao mesmo tempo, ao olhar para tantas trajetórias religiosas e espirituais distintas, percebe-se que o Santo Daime, ao se transnacionalizar, tem capacidade de adaptar-se a diferentes contextos culturais e espirituais. Cada uma destas mulheres encontrou, mesmo em uma religião brasileira cantada em português, pontos de convergência com sua trajetória e busca religiosa. Neste cenário, o Santo Daime parece atuar como um espaço de convergência para mulheres em busca de sentido, respondendo ao desencanto da modernidade ao mesmo tempo em que integra influências locais e globais. Essa flexibilidade permite que o daime funcione como uma via de reencantamento, legitimando experiências psicodélicas e conectando tradições religiosas às necessidades espirituais contemporâneas. Assim, as trajetórias dessas mulheres exemplificam como a tanto a "miscibilidade" quanto a "psicoatividade" do Santo Daime articula tradição e inovação nos fluxos religiosos globais.

A análise dessas trajetórias religiosas e espirituais femininas pode abrir caminho para discutir também sua relação com tendências globais como a feminização da *ayahuasca* e a introdução da Santa Maria como processos significativos no Santo Daime, o que pode indicar como esta religião enteógena/psicodélica articula tradição e contemporaneidade em um cenário globalizado.

2. Feminização da *ayahuasca* e o uso sagrado de *cannabis* como uma das respostas do Santo Daime

A bebida *ayahuasca* ou daime, como já fora pontuado nesta tese, se configura como sacramento principal da religião daimista. Tamanha importância da agência do daime, que este sacramento é tido por daimistas como um “Mestre” que ensina, como a manifestação encarnada de Mestre Irineu e até mesmo como semelhante ao vinho dado por Jesus aos apóstolos. Para além de sua centralidade, o daime como uma bebida enteógena, proporciona aos participantes não somente efeitos físicos e neuroquímicos, mas também experiências esotéricas a partir do contato com realidades espirituais. Por essa razão, ao se falar do Santo Daime sob qualquer perspectiva, não se pode deixar de lado a relação espiritual dos participantes com a bebida e até mesmo, com outros enteógenos neste contexto religioso.

No capítulo anterior, discuti como mulheres exercem uma agência instrumental ao operarem junto à agência do daime e dos espíritos. Este tipo de agência, do ponto de vista dos estudos sobre xamanismo, muito se assemelha à agência da figura do xamã. Isto é, em sua pesquisa sobre o mito da “mãe *ayahuasca*” e o xamanismo mestiço em Iquitos, no Peru, Emily Sinclair (2024) identificou que para as pessoas daquele contexto, a agência xamânica é considerada a força mais significante

através da qual, relações com entidades humanas e não humanas são formadas e negociadas e o potencial da *ayahuasca* de cura e de adoecimento é mediado, manifestando-se como curandeirismo, *Brujeria* ou outros usos, incluindo sedução sexual e ataques (p. 313) [tradução minha].

Curiosamente, na maior parte dos grupos tradicionais que utilizam da bebida, bem como entre grupos *mestizos* o papel de xamã, isto é, de “mestre dos espíritos” (SINCLAIR, 2024, p. 315) é desempenhado majoritariamente por homens. Na contramão disso, entretanto, vem-se observando que com a crescente entrada da *ayahuasca* nos fluxos globais, cada vez mais mulheres xamãs e ayahuasqueiras têm adentrado a este cenário e mesmo dentro de estruturas patriarcais e machistas, vêm desempenhando papéis de protagonismo, como ocorre no Santo Daime. Além disso, nos fluxos globais, a *ayahuasca* vem sendo interpretada por um público de classe média ocidental enquanto “mãe *ayahuasca*” (SINCLAIR, 2024). Para Sinclair (2024)

este seria um efeito da apropriação da bebida para cura e crescimento espiritual, empreendido pelo ocidente e pela indústria do *wellness*, o que levou a mercantilização da *ayahuasca* e criação de sua imagem comercial como pura, benevolente, onisciente e curadora.

A experiência com a “mãe *ayahuasca*” também refletiria parte da reação deste público contra o patriarcado, envolvendo questões eco-feministas e de glorificação do feminino. Ao mesmo tempo, ela encobriria os efeitos e condições que a industrialização da *ayahuasca* vem criando de disputas entre xamãs (chamadas guerras xamânicas) em torno de poder (social, político, econômico) e de mulheres, e, logo, de abusos sexuais (SINCLAIR, 2024). Um argumento importante da autora é que ao mesmo tempo em que a mercantilização da *ayahuasca* vem proporcionando ambiente para recorrência destes abusos, reações a isso estariam abrindo caminho para maior participação feminina em rituais ayahuasqueiros, bem como para existência crescente de mulheres xamãs e retiros ayahuasqueiros para mulheres (SINCLAIR, 2024).

De maneira um pouco diferente da ideia da “mãe *ayahuasca*” de muitos turistas ocidentais, mas não tão distante, no Santo Daime, a bebida é vista como manifestação masculina, fruto da junção de plantas correspondentes às polaridades masculino (cipó) x feminino (folha). Apesar disso, dentro da mitologia daimista, através da experiência com o daime, a Virgem da Conceição teria dado a Mestre Irineu a missão de implantar na Terra uma religião de sua autoria. Deste modo, em meados da década de 1930, Mestre Irineu teria sido o mediador entre esta divindade feminina, e a configuração do Santo Daime como religião, tendo o daime enquanto veículo que o teria levado até a Virgem da Conceição. Para ele, por meio da ingestão da bebida no *setting* religioso daimista, seria possível que cada um se encontrasse com esta figura feminina e materna, como é cantado em um de seus hinos “Quem procurar essa casa/ Que aqui nela chegar/ Encontra com a Virgem Maria/ Sua saúde ela dá” (SERRA, 2015). Deste modo, percebe-se que mesmo que se trate de uma bebida masculina e não necessariamente a “mãe *ayahuasca*”, o Santo Daime já nasce com a proposta de levar o sujeito ao encontro da Mãe, seja ela a Virgem Maria ou a Rainha da Floresta.

Como mais uma manifestação da Virgem Maria no Santo Daime, ao fim da década de 1970, ocorreu a aderência do uso sagrado da *cannabis* como Santa Maria pela vertente fundada por Sebastião Mota de Melo. Vale pontuar que a comunidade de Padrinho Sebastião contava com crescente fluxo de turistas e *hippies* altamente influenciados pela contracultura e o uso contracultural de psicodélicos. Foi através deles que, a *cannabis* teria chegado à comunidade

(MÓRTMER, 2018). Ao ser apresentada a Padrinho Sebastião por estas pessoas, isso teria confirmado uma visão prévia do líder com a mesma planta. Em sua visão, um anjo lhe mostrava a *cannabis*, afirmando sua chegada na religião como mais um de seus sacramentos, sendo ela a própria manifestação da Virgem Maria (MÓRTMER, 2018). Este evento é narrado no hinário de Lúcio Mórmer, o que contribuiu para que este acontecimento ganhasse a tônica de um mito fundador da sacralização da *cannabis* no Santo Daime. A seguir, destaco um trecho: “(...) Um anjo veio e foi dizendo/ No sonho de nosso Padrinho/ Com esta planta também se cura/ E tem mais Luz no seu caminho/ Com o galho verde em sua mão/ O anjo veio e fez a profecia Agora vamos ter união/ E mais respeito à Santa Maria” (MÓRTMER, 2005, #30).

Logo, de acordo com MacRae (2022), criou-se um vocabulário diferente do usual e profano para se referir à *cannabis* e ao seu uso sagrado no Santo Daime. Isto é, de maconha (comumente utilizado no Brasil), para Santa Maria. Seu consumo não se tratava mais apenas de “fumar”, mas “consagrar Santa Maria”. Assim sendo, aqueles que aderiam ao seu uso e que, na sociedade mais ampla seriam classificados como “maconheiros”, dentro da religião, se tornaram “marianos” (nome utilizado por algumas vertentes católicas para designar devotos da Virgem Maria).

A Santa Maria agora representava “uma, das duas torres da igreja”, como foi argumentado por Padrinho Sebastião em carta que fora elaborada em conjunto com a historiadora daimista Vera Fróes Fernandes e entregue ao exército brasileiro em janeiro de 1983, em defesa do uso sagrado da *cannabis* por parte de sua comunidade daimista. Esta planta se tornou a polaridade feminina do Santo Daime ao lado do masculino daime. Vale ponderar também que a aderência da Santa Maria na cosmologia e liturgia da religião não deixou de ocasionar descontentamentos, conflitos e rupturas que até hoje dão contornos às identidades grupais e não deixam de participar das negociações destes grupos para se manterem nos fluxos globais. Na Holanda, por exemplo, onde o uso de *cannabis* é legal, seu uso faz parte da identidade da igreja Céu de Santa Maria. Em tempos de investidas policiais mais incisivas contra o Santo Daime no país, foi narrado por Liesbeth, em entrevista, que o uso da Santa Maria na igreja se manteve, ao invés do daime por um intervalo de tempo. Assim, mesmo na falta do daime por motivos de perseguições legais, as pessoas se reuniam na igreja e consagravam Santa Maria nos rituais (Entrevista, Liesbeth).

Já em Portugal, durante o tempo em que pude realizar observação participante no campo daimista do país, o uso de Santa Maria era vetado pela igreja que pleiteava a legalização do uso

religioso do daime para si no país. Muito embora em Portugal, desde 2001 tenha entrado em vigor a Lei 30/2000⁷¹, que descriminaliza a posse ou o consumo de até 25 gramas de *cannabis* e até 5 gramas de haxixe, eles permanecem ilegais e podem resultar em sanções administrativas, como multas ou encaminhamento para programas de tratamento. Além disso, a produção e o tráfico de drogas continuam sendo crimes puníveis com penas de prisão. Por essa razão, do ponto de vista estratégico, o uso da planta não ocorre no local. Apesar disso, em outros grupos menos institucionalizados do país, a consagração da Santa Maria é central, o que tem angariado inúmeros adeptos, ultrapassando até mesmo o número de frequentadores desta única igreja consolidada que busca por legalização.

Em demais igrejas internacionais, também pude encontrar o uso da Santa Maria, muito embora este ocorra de maneira menos oficial do que no Céu de Santa Maria na Holanda. Novamente, questões legais parecem atuar neste processo, impulsionando formulações estratégicas, como por exemplo, a priorização do daime sobre a Santa Maria, como ocorre na maior parte das igrejas do Brasil, por exemplo. Apesar disso, são dignas de nota as crescentes discussões sobre o uso medicinal da *cannabis* no contexto daimista, sobretudo, entre as mulheres. Ao longo dos últimos anos, tem sido possível localizar a emergência de iniciativas individuais e associações canábicas empreendida por mulheres daimistas e voltadas à produção de *cannabis* medicinal. Apesar disso, a ICEFLU tende a adotar postura estratégica de discrição acerca do uso da planta tanto pela sua matriz, quanto por parte de suas igrejas associadas. Em função disso, no ano de 2024, o 1º Encontro de Mulheres Santas Marias realizado na igreja Céu de Maria em São Paulo dividiu opiniões na instituição.

⁷¹ Lei 30/2000. Disponível em: <<https://diariodarepublica.pt/dr/legislacao-consolidada/lei/2000-34545875-49120775>> . Acesso em 21/01/2025.

Independentemente do posicionamento contrário da ICEFLU à ampla divulgação do evento, as mulheres do Céu de Maria fizeram sua divulgação nas redes sociais da igreja, bem como de toda programação, não escondendo em momento algum, o protagonismo da Santa Maria. O objetivo do evento visava, segundo descrição de uma postagem no *Instagram* da igreja, o fortalecimento da união das mulheres da irmandade daimista. Para isso, a programação incluía cerimônias espirituais de Santo Daime com participação exclusivamente feminina, vivências sobre plantas medicinais, rodas de conversa sobre *cannabis* na saúde e *cannabis* na espiritualidade, além de caminhadas na mata e refeições coletivas.



Figura 14: Divulgação 1º Encontro de Mulheres Santas Marias. Disponível em: <[instagram.com/ceudemaria.oficial](https://www.instagram.com/ceudemaria.oficial)>. Acesso em: 21/01/2025.

O caso do Céu de Maria e o 1º Encontro de Mulheres Santas Marias é emblemático para compreender também as dinâmicas de gênero e os tensionamentos em torno do uso da Santa Maria no contexto daimista contemporâneo. Por um lado, ainda que a Santa Maria faça parte da identidade do Céu de Maria desde sua fundação por Glauco Vilas Boas (*in memoriam*) assim como de outras igrejas como o Céu de Santa Maria na Holanda, o evento reflete o protagonismo feminino atual na organização de práticas espirituais que dialogam diretamente com questões de saúde, espiritualidade e empoderamento feminino. A programação, que incluiu vivências com plantas medicinais e rodas de conversa sobre o papel da *cannabis* na saúde e na

espiritualidade, evidenciou como a Santa Maria se tornou uma ferramenta de união e de fortalecimento identitário para muitas mulheres da irmandade do Santo Daime, bem como de poder.

Ainda que as tensões com a ICEFLU reflitam um dilema recorrente no Santo Daime que, enquanto religião enteógena e moderna, tenta se equilibrar entre a inovação espiritual e as demandas de institucionalização e legitimidade pública, o protagonismo das mulheres do Céu de Maria e a realização do evento apontam para uma tendência crescente de apropriação e resignificação da Santa Maria por parte delas. Tal movimento também dialoga com debates globais sobre gênero, sobre o uso medicinal e espiritual da *cannabis*, conectando o Santo Daime a um contexto mais amplo de redefinição das práticas enteógenas/psicodélicas que podem extrapolar a religião.

Esses elementos reforçam a importância de analisar o papel da cura no Santo Daime, não apenas como um processo físico ou espiritual, mas como um ponto de articulação entre gênero, espiritualidade, ciência e enteógenos.

3. Cura

Experiências de cura

Em seu trabalho sobre a globalização do movimento de João de Deus, Rocha (2017) identificou como a busca por práticas de cura alternativas tem despertado o interesse e se tornado elemento de busca de pessoas mundo afora. Este fenômeno de uma necessidade de cura, seja do corpo, da alma, de questões emocionais, crescimento e transformação pessoais e até mesmo do planeta se configurariam também, para ela e para autores como Hanegraaff (1998), como uma das mais proeminentes características das espiritualidades *New Age*, e, em comum, acrescento, da renascença psicodélica. Atualmente, entram em ressonância com estes movimentos a constatação de que o uso de substâncias tem sido uma das áreas mais promissoras das pesquisas em saúde mental, por exemplo (LEITE, 2021). Acontece que o interesse recente das ciências sociais da religião nestes estudos também revela a importância da compreensão de cura para além do uso de substâncias isoladamente. Ao se compreender a cura como um processo cultural (CSORDAS, 2002) deve-se destacar a relevância das tradições religiosas e espirituais enteógenas/psicodélicas neste processo, o que tem despertado interesse crescente não só de psiconautas e turistas religiosos, como também em centros acadêmicos de prestígio como, por exemplo, o *Center for the Study of World Religions* da *Harvard Divinity School*, que no ano de 2024 abriu uma linha de estudos chamada *Psychedelics and Spirituality*.

Sendo a cura um processo cultural, caberia, portanto, para Rocha (2017), que investigações socioantropológicas de cura espirituais se concentrassem nas experiências de transformações pessoais dos envolvidos. Nessa direção, para além dos relatos clássicos de cura como os de Padrinho Sebastião (que inclusive resultaram em sua aderência à religião) (ASSIS, 2007) e Madrinha Geraldine, dentre as entrevistadas para esta pesquisa, algumas mulheres disseram terem se visto curadas e/ou terem testemunhado e atuado junto ao daime na cura de doenças de entes queridos com câncer, hidrocefalia, alcoolismo e depressão. Há quem também tenha se visto curada de traumas infantis, da ausência de sentido de vida, da falta de fé e até de possíveis doenças futuras, sejam hereditárias ou não, se sentindo assim, imunes.

Entre as muitas narrativas de transformação ou cura escutadas ao longo desta pesquisa, o relato de D. Regina se destaca por evidenciar de forma vívida a amplitude das curas experimentadas pelas mulheres com o Santo Daime e como a religião pode operar mudanças profundas na vida de uma pessoa, especialmente no que diz respeito à libertação de amarras emocionais e estruturais. Sua experiência, vivida ainda nos tempos em que o Padrinho Sebastião frequentava o Alto Santo, expressa uma forma de cura que não se limita ao corpo físico, mas se estende à identidade, à autonomia e à própria percepção de si. A seguir, seu testemunho ilumina como o processo de cura, compreendido culturalmente, pode desdobrar-se em empoderamento e reconexão com o desejo e a liberdade pessoal.

Quando eu cheguei no Daime, tomei o Daime, não foi da primeira vez assim... Foi lá no Alto Santo, eu tomei o Daime.. Então um dia, uma senhora disse assim "eu vou te levar pra você conhecer uma pessoa muito especial" ela morava em Rio Branco também. Aí ela me levou lá na casa do Padrinho Sebastião, então eu cheguei lá, ela me apresentou, disse quem eu era, ele disse que já tinha visto eu lá na igreja, mas eu não tinha visto ele... Ele ainda ia no Alto Santo. Ai ele se reuniu com o povinho ali dele, os vizinhos, as famílias, né... E eu tomei o Daime e meu esposo. Eles tomaram um pouquinho ali, juntou a sanfona, o violão e começaram a cantar os hinos ai eu entrei numa miração tão forte, tão forte que eu... Quase comecei a passar mal. Aí eu lembro que a primeira coisa que eu tirei do meu dedo foi a aliança e joguei fora. Ela saiu rolando assim na mesa e caiu em cima do dedão do pé do Padrinho que tava em pé do meu lado. (...) Quando eu recebi a aliança veio com duas causa; essa, que no caso a aliança tinha sido roubada e a outra que meu casamento tinha acabado. Eu era outra pessoa ali. O casamento não me dominava mais... Então foi isso que aconteceu. E aí eu passei a ser eu. Eu fazia tudo que eu queria, que eu tinha vontade, né. Não que era proibido fazer aquilo que eu queria, mas vivia presa assim, num regime assim não sei nem explicar... Aí eu fui combater isso, né. Então eu, tipo, se eu tava envergada, assim, eu... Eu criei uma postura né. Criei uma postura que também não teve como abalar, aí eu já tinha tomado uma decisão... Eu ia seguir o Daime. Ele tinha me mudado. Ele tinha me dado tudo aquilo que eu queria que era liberdade... Liberdade de ser aquilo que eu queria ser. Uma pessoa livre! Não livre pra fazer besteira, pra fazer isso não. Livre no bom sentido, sem fronteira. Uma pessoa sem fronteira, né (Entrevista, Dona Regina, 2024).

Outra dimensão importante nas experiências de cura relatadas por mulheres entrevistadas é o testemunho da transformação de outras pessoas próximas como motivação inicial para se aproximar do Santo Daime. Muitas vezes, o primeiro contato com a doutrina não se dá por busca própria, mas pelo impacto observado na vida de alguém querido. Esse foi o caso de Jane e de Gilda. Seus relatos evidenciam como o testemunho da cura de terceiros pode ser catalisador de jornadas pessoais de autoconhecimento e transformação espiritual:

O John havia ido a uma cerimônia com ele [José Rosas] no Brasil e ele tinha câncer, mas ele voltou curado! (...) Aí eu disse “eu quero fazer um trabalho com você, eu quero conhecer”. Eu não conhecia nada disso, mas pelo fato do John ter se curado, eu quis conhecer (Entrevista, Jane, 2022 [tradução minha]).

Aí tomamos o daime e eu tomei o daime em um ano em que eu tinha acabado de ter um filho em maio e nesse dia eu vi que ia ter alguma coisa que eu ia saber, que eu ia passar por um processo muito forte e logo da semana seguinte eu descobri que ele tinha hidrocefalia. Meu filho tinha 7 meses nessa ocasião e aí 3 meses depois, quando ele tinha 10 meses, eu dei daime pra ele e ele se curou no daime, durante 3 anos, em 3 anos ele tava bom. O Paulo Niemeyer que era o maior bam bam bam de cabeça, é... De... Um neurologista... Ele era o máximo que tinha, não precisava ir pros EUA, o cara era fera! "Ele vai ficar com sequela, tem que botar uma válvula, abrir o cérebro dele e colocar uma válvula" eu me recusei e dei daime pra ele. Eu tinha tomado daime em novembro. Dezembro, janeiro, fevereiro... Ele tinha 7 meses né, não. Tchô ver [fazendo as contas] É isso mesmo. Ele tinha 7 meses quando eu dei daime pra ele e ele... Ele não fechava a moleira porque ele tinha água na cabeça. Se fechasse ele ia ter dores muito fortes... E aí daime botou tudo pela pele junto com homeopatia que eu dava pra ele.. Em três anos ele já não tinha nenhuma marca, não tem nem como provar muito, assim, porque as coisas sumiram. Ele tinha uma mancha imensa de água na cabeça... O Paulo Niemeyer pensou que ele ia ficar com uma sequela. E ele é totalmente normal... Totalmente artista, bacana, tudo! Então essa cura, tem até que a gente juntar as curas do daime, né, porque são muito importantes, né. Foi o que me trouxe, vou te dizer... Foi o que me trouxe pro Daime, porque é... Foi a história dele que me trouxe, né (...) (Entrevista, Gilda, 2024).

De maneira um pouco semelhante, Joan, chegou ao Santo Daime em um momento doença mental e desamparo, movida pelo relato transformador de uma amiga. Isso também ilustra, para além de uma crise de sentido moderna, como, em experiências como as de Joan, a busca pelo Santo Daime surgiu como um último recurso diante de estados profundos de sofrimento emocional, quando todas as outras possibilidades pareciam esgotadas. Em contextos de crise, a experiência com a bebida pode representar um ponto de inflexão, oferecendo não apenas alívio, mas também a redescoberta de um sentido espiritual e existencial mais amplo. Seu depoimento ilustra como, mesmo sem expectativas definidas, a cerimônia pode abrir caminhos de cura interior e reconexão com uma dimensão espiritual esquecida ou desconhecida:

Uma amiga minha tinha ido à Londres e teve uma experiência incrível e eu estava em um momento muito difícil da minha vida. Eu estava deprimida. Eu tinha tido uma crise e eu não estava em um bom lugar... Muita escuridão e nenhuma prática espiritual. Aí eu decidi ir ao Santo Daime porque eu estava tão mal e eu pensava “não pode ficar

pior que isso” então eu fui à cerimônia e foi incrível! Foi mágico! Abriu meu coração, minha mente e me conectou com uma dimensão espiritual que eu nem fazia ideia de que existia. Eu entendi que embora eu estivesse sofrendo, meu ser divino estava perfeito. É claro que não mudou a minha situação em uma noite, mas me deu as ferramentas para que eu fosse ficando melhor (...). (Entrevista, Joan, 2022, [tradução minha]).

Há também aqueles relatos em que a cura espiritual proporcionada pelo Santo Daime se entrelaça com trajetórias familiares longas e dolorosas, marcadas por sofrimento, persistência e fé dentro da própria doutrina. Ao contrário de quem chega ao Santo Daime em busca de alívio, Neilly Cristina e sua família já estavam imersos na religião — seu pai, inclusive, pertencia a uma das linhagens mais proeminentes do Daime, reunindo sobrenomes tradicionais como Raulino, Gregório e Melo. Ainda assim, sua jornada de cura não foi imediata nem simples. A dependência química que acometeu o pai por décadas exigiu da família inteira uma atuação contínua, espiritual e cerimonial, na qual a própria Neilly Cristina, desde muito jovem, foi convocada a participar ativamente. O relato que ela compartilha revela como a cura, mesmo dentro da religião, pode se dar de forma sutil, progressiva e profundamente espiritualizada — mais do que uma questão física, tratava-se da iluminação de falanges espirituais, de um trabalho constante e coletivo que envolvia madrugadas de canto, mirações e devoção:

A gente teve passagens muito fortes na infância e na juventude com meu pai... Meu pai foi dependente químico por muitos anos, muitos anos mesmo e foram momentos, épocas de muito sofrimento pra toda a família, né... Minha família é ali família Raulino com família Gregório, com família Melo né... Então acaba sendo uma coisa só, então assim, foi muito difícil assim... Foram anos, 20 anos de muito sofrimento, de muito trabalho, de muitos resgates, de muita luta, né, de muito clamor pra gente conseguir... E eu vi a cura do meu pai com o Santo Daime assim. Como se fosse num tom sutil... Como se tivesse realmente o dia, a data determinada, né, porque não era só físico né, não era só matéria de que só tava o sangue... Não adiantava internar, então assim, a gente começou a ter certeza mesmo de que eram falanges, eram espíritos que a gente precisava iluminar diariamente, então passamos por muita coisa, foram muitos trabalhos fortíssimos assim, de estar deitada na cama com 13 ou 14 anos e minha mãe me chamar "filha, filha, levanta que seu pai tá ruim... vamos lá cantar" e eu pego ali meu caderninho e chamo ali meu irmão com o violãozinho e meu pai ali naquele processo de cura e vomito e atuações assim... Manifestações e eu ali tentando me acordar, já tomando daime e cantando e chamando (Entrevista, Neilly Cristina, 2024).

Em alguns casos, a chegada ao Santo Daime também acontece de forma impulsiva e intuitiva, movida por um chamado interior que não exige explicações racionais. Para algumas pessoas, esse primeiro contato é marcado por uma experiência intensa de cura e encantamento, mesmo sem qualquer conhecimento prévio sobre a doutrina. Foi o que aconteceu com Eni, que se deslocou até a igreja em Amsterdam, sem saber ao certo o que a esperava, mas saindo de lá com a sensação de estar profundamente transformada:

Eu não sabia nada sobre o Santo Daime, mas mesmo assim dirigi da Bélgica até a igreja de Amsterdam, a igreja da Madrinha Geraldine. Eu fiz um trabalho de Cura lá e eu estava tão feliz... Eu estava tão curada, eu fiquei impressionada. Eu vi muitas

visões. Eu entendi que como eu conheci essa religião, estava curada pelo resto da minha vida (Entrevista, Eni, 2023 [tradução minha]).

Por fim, algumas experiências de cura se iniciam não necessariamente por um sofrimento agudo, mas por um desejo profundo de autoconhecimento e reconexão com a espiritualidade. Em contextos onde práticas alternativas são vistas com estranhamento, o Santo Daime surge como uma possibilidade inesperada, mas transformadora. Foi assim com Rebecka, que chegou à doutrina em busca de sentido, atraída pela comunhão com a natureza, pela música e pela força do ritual, e acabou encontrando algo maior do que poderia imaginar:

Então, eu acho que posso falar duas coisas. Uma coisa é que eu estava procurando uma coisa terapêutica na verdade... Conhecer a mim mesma melhor. Eu não tava com problemas, nada sério, mas eu estava muito me procurando, foi mais isso. E como o meu país sempre ficou fechado com as coisas alternativas, com as coisas diferentes. Chegou uma época que tinha muitas coisas pra fazer, muitas coisas pra experimentar e o Daime foi uma dessas coisas e eu achei é... Sabe, era tudo, rezar em português... E eu nunca estava rezando na minha vida. Não falava nada de português, mas tinha um grupinho legal com as pessoas que eu gostava, mais a minha prima, mais o meu primo e como eu depois, logo em alguns meses eu já viajei pro Mapiá, eu adorei a vida lá na floresta. Então eu acho que foi mais o jeito da vida e a natureza e a força do daime que me pegou num primeiro momento (Entrevista, Rebecka, 2024).

Os relatos apresentados evidenciam que, no universo do Santo Daime, a cura é vivida como um processo plural, profundamente enraizado em dimensões espirituais, emocionais e relacionais. Seja no testemunho de transformações pessoais repentinas, como no caso de D. Regina, ou na observação do efeito curativo sobre outrem, como relatado por Jane e Joan, a cura aparece menos como um evento pontual e mais como um caminho de reconexão com o sagrado, com a própria essência e com uma rede de apoio espiritual. Essas experiências revelam que o Santo Daime não apenas atua sobre doenças físicas ou psicológicas, mas também sobre aquilo que poderíamos chamar de “feridas existenciais” — como o sentimento de aprisionamento, a perda de sentido ou o sofrimento intergeracional. Além disso, os depoimentos mostram que a cura, dentro dessa religião, não se limita à chegada de novos praticantes ou ao impacto inicial da bebida, mas também se realiza — e de forma particularmente potente — entre aqueles que já estão inseridos na doutrina há gerações, como o caso de Neilly Cristina e seu pai. Nesses contextos, o ritual, os hinos, o convívio comunitário e a continuidade da prática cerimonial se configuram como elementos fundamentais para sustentar processos longos e profundos de transformação. A cura, portanto, se inscreve como uma prática cultural coletiva e espiritual, que não dissocia corpo, alma e história, e que se manifesta de forma multifacetada: como libertação, como reencontro e como continuidade da vida no e pelo sagrado.

Com isso, é possível identificar como a cura no Santo Daime não é uma experiência homogênea, mas um processo de transformação profundamente individual e coletivo. Além

disso, chama a atenção que algumas mulheres entrevistadas também passaram a atuar diretamente na cura de outrem, seja indicando o daime, seja sustentando o *setting* do ritual a partir do canto e das rezas e/ou por meio de habilidades mediúnicas e incorporação de espíritos, se tornando assim, “aparelhos de cura”.

Mulheres como “aparelhos de cura”

Outro ponto importante a ser destacado aqui é que algumas mulheres daimistas entrevistadas revelaram que após serem curadas, foram incorporadas não só à religião, mas sobretudo à comunidade do Céu do Mapiá como “aparelhos de cura”. Dentre as entrevistadas para esta pesquisa que passaram a exercer esta função, estão Clara Iura, Maria Cristina, Maria Alice, Noêmia, Isabel Barsé, Luzia Krull e Elizabeth Mendes. Segundo o que foi trazido por elas, foi possível identificar que ser “aparelho de cura” consistia em uma função de cuidado espiritual não só de doentes, mas também destas e de outras pessoas em cerimônias como as de “cura” que por ventura estivessem em “passagens” espirituais difíceis e sendo vítimas de “obsessões espirituais”. Mais tarde, este tipo de cuidado exercido dentro do contexto ritual ganhou dimensões comunitárias e transnacionais, como pode ser verificado no relato de Isabel Barsé:

Dentro do daime, eu sempre fui fiscal. Foi uma coisa que o daime mesmo que me botou pra cuidar das pessoas que entravam em passagem... foi uma coisa natural que se apresentou pra mim, então esse cuidar das pessoas, esse fiscal que observa, que cuida, ele também se transfere pro dia a dia da gente e ali eu fui me encaixando dentro deste setor de cura, nós fomos criando os setores, né, em Mauá. Desenvolvendo trabalho, nos trabalhos de cura, as equipes, os cuidados com os doentes e aí desde lá de Mauá que eu já... E a Maria Alice também chegou lá, aí a gente já tinha esse trabalho com as plantas, né, de estudo de plantas, de fazer alguns remédios, de cultivo, de secagem, né.. A gente fazia, trabalhava com isso já em Mauá, então quando eu vim para o Mapiá já dentro de um chamado do Padrinho, né, de ele querer trazer o povo pra cá.. Porque o Mapiá também estava sendo construído. Quando nós chegamos aqui, o Mapiá tinha, eu acho que 7 anos, né. Muito pouco tempo e o Padrinho tinha acabado de fazer a passagem, porque nós chegamos aqui em 1993 e ele fez a passagem no ano 1990, né, então.... **E era um momento que tava começando a chegar o povo do Sul e a expansão, né, aquelas comitivas do Padrinho Alfredo visitando os outros lugares, chegando gente do mundo todo... Então a gente aqui também foi participando da construção dos setores, né, como a Santa Casa ela também não existia... Ela passou a ser uma necessidade, né, diante da demanda de atender doentes (...)** (Entrevista, Isabel Barsé, 2024).

Do ponto de vista socioantropológico, a emergência de mulheres como “aparelhos de cura”, exercendo agências enquanto instrumentos do daime e dos espíritos no contexto daimista tem ressonância com a crescente associação da *ayahuasca* à cura e ao feminino identificada por Sinclair (2024). Enquanto “aparelhos de cura” observa-se o tipo de agência instrumental exercido por essas mulheres no que diz respeito a um tipo de transmissão da cura. Além disso,

dentre as entrevistadas para esta pesquisa, é interessante verificar a utilização de outras plantas para este fim, de florais, técnicas orientais, além de uma presença de gramáticas Umbandistas e Espiritas Kardecistas ao explicarem sobre suas atividades relativas à cura. Isto é, elas também seriam capazes de receber espíritos como Caboclos, Pretos Velhos, Exus, Erês, bem como de espíritos de médicos ligados ao kardecismo como Bezerra de Menezes, professor Antônio Jorge, Emmanuel, entre outros, para realizar atendimentos, descarregos, dar passes, oferecer escuta e/ou “doutrinação”⁷². Também é possível que como parte do processo de cura, estas mulheres recebam em seus próprios corpos “espíritos obsessores” que por ventura estejam causando perturbações no paciente, podendo assim, através de seus corpos, encaminhá-los em outra direção e com isso curando-os também de seus sofrimentos.

Dentre os relatos que ilustram a atuação de mulheres como aparelhos de cura no contexto daimista, a experiência de Clara Iura se destaca por sua densidade ritual e pela centralidade de seu corpo como veículo de passagem e transmutação de entidades espirituais. Seu depoimento revela não apenas o início de um processo de institucionalização dessa prática — com a criação de espaços específicos para atendimentos espirituais dentro da comunidade do Mapiá — como também o reconhecimento e a confiança de figuras centrais da doutrina como Padrinho Sebastião na capacidade de Clara conduzir trabalhos delicados de desobsessão. No episódio em que participou ativamente da retirada de “espíritos sofredores” que, segundo relatos, estariam perturbando Padrinho Sebastião, Clara descreveu com detalhes a intensidade do processo de incorporação e encaminhamento dessas entidades, que passavam por seu corpo, gerando um estado de exaustão e purgação extrema. Sua atuação ritualizada, sustentada pelo consumo elevado de daime e pela presença de outros dirigentes, exemplifica com potência a forma como essas mulheres se tornam mediadoras de cura no plano espiritual — não apenas para os consulentes, mas até mesmo para os líderes máximos da tradição.

Eu comecei... bom, a gente estava nesse processo de ter é de fazer esses trabalhos na Estrela e agora que me veio, sim, aí o Padrinho, quando eu cheguei no Mapiá, o Padrinho pediu para fazer um quarto de cura para eu poder atender melhor as pessoas. Me mandou fazer 2 quartos, um dos das mulheres de um dos homens, né? Na Estrelinha. Aí aí a gente fez, foi feito. (...) Teve toda a história da passagem do Padrinho também, que foi fortíssima, né? E nós tínhamos, começamos a aprender a tirar mesmo, né? Os seres sofredores dele... é, teve um momento que nós estávamos cuidando dele e o Zé Rosa, que estava na época com Jonathan, disseram que eles tinham da extrema unção porque o Padrinho estava para morrer, e aí nós fomos lá na casa de seu João Nogueira e levamos é... Aí fomos eu, a Maria Alice e a Cristina Santos para ajudar a tirar os sofredores que estariam com Padrinho Sebastião, né? Então, é no meio desse trabalho, O Jonas É... o Zé Rosa veio dizer que eles tavam

⁷² Termo êmico para uma forma de educação disciplinar do Santo Daime baseado em suas regras morais cristãs, bem como litúrgicas.

parando, que o Padrinho estava piorando e que provavelmente ele iam dar a extrema-
unção. Mas assim mesmo, o Padrinho Alfredo, Padrinho Valdete, continuaram
fazendo o trabalho, né, da desobsessão da gente transportar os seres que estariam com
Padrinho Sebastião. E começamos... só que eu é... já trabalhava com isso, então às
vezes eu pegava um sofredor. Aliás, eu pegava 10 sofredores e elas pegavam um ou
2. Enquanto isso, eu pegava 10 e nisso o Luís Fernando foi me dando daime, dando
daime, dando daime. Quando eu cheguei ao final, eu tinha tomado quase 1,5l de daime
em 2 horas mais ou menos, né? Então, e aí? Quando chegou, terminou, eu babava...
Assim... é porque virei uma cachoeira, né? Babando! E o Luiz Fernando, de um lado
e Padrinho Valdete de outro, me segurando (...) (Clara Iura, 2023).

Semelhantemente à Clara, a recorrência com que mulheres são identificadas — ou se
identificam — como “aparelhos do Daime” para a cura também se evidencia no relato de Maria
Cristina, que descreve com naturalidade sua dedicação quase exclusiva aos atendimentos
espirituais durante os trabalhos na “Estrela”. Seu testemunho revela uma configuração espacial
que reforça esse papel, com a existência de um “quartinho de cura” reservado para práticas de
assistência, e onde ela permanecia durante toda a cerimônia. A frequência intensa das sessões e
a constância de sua presença no local indicam não apenas mais um indício da institucionalização
desse tipo de prática, mas também a legitimação do seu corpo como veículo estável e funcional
para a condução das curas espirituais.

Porque eu ficava atendendo os doentes, né? Porque na Estrela era pequeno o espaço,
tinha um lugar no centro e tinha um lugar das mulheres, o "quartinho de atendimento",
"quartinho de cura", vamos dizer assim, né. E eu ficava só no quartinho de cura, ficava
só atendendo ali... O tempo todo, o trabalho inteiro, o meu trabalho era esse, então ele
já tinha me deixado ali. Aí eu ia quase todo trabalho, lá tinha trabalho quase todo dia
na época (...). Eu era aparelho do Daime para atendimento (Entrevista, Maria Cristina,
2022).

A noção de “aparelho de cura” ganha contornos ainda mais profundos no testemunho de
Maria Alice, cuja atuação mediúnica em uma cerimônia com a presença do Padrinho Sebastião
ilustra o cruzamento entre saberes e práticas daimistas e umbandistas. Ao descrever como,
durante uma manifestação espiritual intensa, recebeu o chamado interno para socorrer o
Padrinho — ainda que inicialmente hesitante, por sentir-se “ninguém ali dentro” —, Maria
Alice revela a centralidade do corpo feminino como canal de ação espiritual. Seu relato também
expõe uma mediação ativa: ela reconhece sua prática prévia como médium de transporte na
Umbanda, onde aprendeu a lidar com espíritos sofredores e maléficos por meio de sua “coroa”
e dos guias de luz. Assim, sua intervenção não só reafirma sua agência como “aparelho” dentro
da religião, mas também evidencia como saberes religiosos plurais (no caso, da Umbanda)
foram e ainda vem sendo integrados e ressignificados nas práticas de cura espiritual dentro do
contexto daimista.

(...) Aquele dia cantamos também o hinário do Alex que era dia do aniversário dele e
aí o Padrinho ficou atuado com um espírito sofredor! Assim, ele tava se acabando ali

e eu olhando... Eu tava na fila bailando e aquilo o Daime me dizia "vai lá socorrer!" mas eu não tinha coragem! Dizia "como assim eu vou socorrer o Padrinho? Eu não sou nada aqui dentro! Esse monte de pessoa aqui e eu vou lá socorrer o Padrinho?". E aí eu passando aquela luta, sabe? E aí, uma mulher, ela já me conhecia de nome, ela já tinha uma ligação comigo (...). Aí ela chegou pra mim assim, me cutucou assim e me disse assim "ei, será que você não pode ajudar o Padrinho?". Aí eu fui com ela, peguei na mão dela e fui... Quando eu cheguei lá, tava aquele monte de gente em volta do Padrinho assim, e o Padrinho passando aquele sufoco, aí eu peguei na mão dele e aí quando eu peguei na mão dele, eu puxei aquele espírito pra mim, pra dentro do meu aparelho e aí eu fui lá pra fora da igreja despachar aquilo... Só que eu já tinha essa prática, né, da minha trajetória de ser uma médium de transporte dentro da Umbanda e eu tinha, assim... dentro da Umbanda você trabalha fazendo transporte de espíritos sofredores e até maléficos, né, que você tem o seu guia de luz que cuida da sua coroa... Então aquilo ali não te prende, entendeu? Você puxa o espírito e você entrega. Você sabe para quem você está entregando e eles levam, então eu puxei, fui lá fora, despachei e voltei! Menina! Aquilo foi um evento! Aí no outro dia "olha lá, aquela mulher, não sei o quê..." (...) (Entrevista, Maria Alice, 2024).

Os relatos acima indicam o uso do corpo feminino como um veículo central para práticas espirituais no Santo Daime. Nos relatos de Clara Iura e Maria Alice, o corpo é descrito como um canal para a transmutação de energias espirituais densas, um "aparelho" que absorve, processa e redireciona essas forças. Chama a atenção quando Clara menciona o consumo de quase 1,5 litros de daime em poucas horas, isto é, um ato que evidencia tanto a intensidade espiritual quanto os desafios físicos envolvidos neste trabalho. É possível verificar seu corpo, nesse contexto, tornando-se um campo de batalha espiritual, onde o peso das obsessões e sofrimentos coletivos é processado. Como parte deste processo, a resiliência dessas mulheres reflete uma reformulação do papel feminino nos espaços religiosos. Tradicionalmente associadas ao cuidado, essas mulheres refletem o cuidado no contexto daimista como um ato ativo e poderoso através do qual elas se empoderaram e conquistam respeito tanto do líder quanto da comunidade.

Vale ressaltar que a atuação das mulheres como "aparelhos de cura" em um contexto global em que há uma associação crescente entre agência feminina, práticas de cura e enteógenos como a *ayahuasca* corresponderiam à busca de um público ocidental por espiritualidades alternativas ao patriarcado. Nesse contexto, o papel dessas mulheres não apenas fortalece a relevância do Santo Daime nestes fluxos, mas também posiciona a religião em diálogo com outras religiões e espiritualidades. A título de exemplo, a solicitação para que Maria Alice utilizasse seus caboclos da Umbanda para auxiliar Padrinho Sebastião em uma passagem dentro de um ritual daimista ilustra a miscibilidade e porosidade do Santo Daime às realidades espirituais e culturais de diferentes contextos. Isto, como foi apontado por Assis (2017) é uma das forças que permite ao Santo Daime operar em um mundo globalizado,

respondendo às demandas contemporâneas por práticas espirituais que sejam tanto conectadas às tradições quanto abertas à inovação.

Ser “aparelho de cura” implica em um tipo de agência que transcende a passividade. Essas mulheres não são apenas instrumentos de forças espirituais ou do daime; elas possuem um nível de expertise espiritual que é reconhecido pela comunidade. Maria Alice, por exemplo, relata que, inicialmente, não se sentia autorizada a intervir diretamente no cuidado do Padrinho Sebastião, mas, após demonstrar sua capacidade, ganhou reconhecimento. Nessa direção, é possível compreender que esse reconhecimento é significativo, pois simboliza um processo de legitimação da atuação feminina em um espaço onde os papéis de liderança são, em muitos casos, majoritariamente masculinos. No entanto, a centralidade do feminino nesse movimento apresenta desafios. Ao reforçarem a potência da suposta “resiliência feminina” é possível que se incorra em uma romantização deste trabalho em ressonância com o mito da “mãe *ayahuasca*”, que ao mesmo tempo que agrega mais validade ao seu trabalho, pode apagar as dificuldades que também são enfrentadas por essas mulheres no exercício de sua agência espiritual.

Estas mulheres, muitas vezes reconhecidas como “aparelhos de cura”, atuam como mediadoras de práticas espirituais que integram gramáticas religiosas locais e globais ao mesmo tempo em que enfrentam tensões ligadas à legitimação interna desta atuação. De todo modo, suas práticas não apenas transformam o espaço religioso e até mesmo seus corpos em um campo de experimentação transcultural, mas também refletem a tentativa de conciliar saberes tradicionais e conhecimentos científicos. Contudo, essa posição implica em desafios que vão além do enfrentamento ao patriarcado: a construção de uma legitimidade de suas práticas tanto internamente quanto externas ao Santo Daime e que dialogue com tendências globais de espiritualidade e saúde, sem perder as raízes comunitárias, e a superação de interpretações que possam romantizar ou simplificar o papel dessas mulheres, ocultando as dificuldades e os custos pessoais envolvidos em sua atuação. Isto é, desde custos físicos e psíquicos dada sobrecarga deste tipo de trabalho, a conflitos internos dentro da comunidade em que estas mulheres ora são deslegitimadas, ora são responsabilizadas pelo cuidado, assistência social e saúde das pessoas. Muitas vezes, isso implica também na abdicação de ganhos financeiros bem como de dedicação à família e outros projetos pessoais.

Nesse sentido, a Santa Casa de Cura emerge como um espaço onde essas tensões se materializam, evidenciando o esforço dessas mulheres em criar um ambiente de cura que seja ao mesmo tempo espiritual e científico, local e global.

Da “Estrela” à Santa Casa de Cura

Os tão referidos “Trabalhos de Cura” e/ou “Trabalhos de Estrela” pelas mulheres entrevistadas, segundo Assis (2017) tratam-se das primeiras cerimônias de mediunidade de possessão ou incorporação instituídos pelo até então CEFLURIS. Sua existência traduz não somente uma marca identitária da vertente de Padrinho Sebastião, mas também um dos elos da aliança entre o Santo Daime, a Umbanda e outras vertentes espiritualistas. A partir de uma hermenêutica espiritual, a “Casa da Estrela” ou “Estrelinha” que abrigava estes tipos de cerimônias teria sido construída ao fim da década de 1970 a pedido da entidade Exu Tranca Ruas para que ali, fosse possível a realização de doutrinação e iluminação de espíritos sofredores e malignos. Além disso, “seria um local destinado à realização de trabalhos mais pesados e fortes, destinados à cura” (ASSIS, 2017, p. 124). A “Casa da Estrela” foi construída em um formato de estrela de seis pontas, o que mais tarde, influenciou o padrão arquitetônico de diversas igrejas da expansão, bem como da atual Catedral da Floresta no Céu do Mapiá.

Vale pontuar que mesmo tendo nascido no interior da Amazônia ainda na primeira metade do século XX, Padrinho Sebastião já havia tido contato e exercido práticas muito semelhantes, atuando como curandeiro na região (ALBUQUERQUE, 2021). Segundo Albuquerque (2021), quando vivia na região do Juruá antes mesmo de conhecer o Santo Daime, o seringueiro era famoso em sua juventude por receber espíritos de “doutores” como Bezerra de Menezes e Professor Antônio Jorge. Dentro do Santo Daime, através dos trabalhos realizados na Casa da Estrela e do destaque das mulheres neste ambiente, é possível que o líder tenha visto mais que uma continuidade da transmissão dos saberes que já vinham consigo para dentro da religião, mas também, uma forma dela alcançar e curar mais pessoas e, portanto, se manter no mundo. Deste modo, preservava-se parte do ritual tradicional do Santo Daime dentro do salão oficial, alocando para a Casa da Estrela, outras experimentações esotéricas dentro de um campo litúrgico daimista mais aberto, o que mais tarde, também se transformou, nas palavras de Clara Iura, em “um hospitalzinho”.

Teve um dia que a Verônica, que é uma irmã nossa aqui, estava muito doente, então ele [Padrinho Sebastião] me chamou e disse assim "minha filha, a Verônica está muito doente, né? Eu queria que vocês a ajudassem, leva ela lá pra Estrela e faz um trabalho de cura para ela. Mas sabe o que eu queria que você fizesse, minha, filha? Você pega e chama as suas irmãs, aquelas aqui do Mapiá... aquelas que sabem ler uma história,

aquela que sabem fazer uma massagem, aquela que sabe jogar uma carta, outra que sabe jogar um... aquela, aquele negócio. Acho que é Iching..." Aí ele começou a falar das várias possibilidades de conhecimento que poderia existir ali dentro... Lá no Céu do Mapiá que vinham de fora e estavam ali dentro e que poderiam ajudar a Verônica, que estava doente e talvez outras pessoas. Aí a gente fez um tipo um hospitalzinho lá na Estrela, né? De dia... a gente desde de manhã a gente vai aprendendo e quando era de noite ele fazia o trabalho de Estrela, né? Então assim foi que nasceu, né? O primeiro hospitalzinho, né do Céu do Mapiá, né, de cura. Hospital de cura porque não é hospital de saúde, não é o posto de saúde é hospital de cura. E ele dizia assim, que tinha que trazer todas os ensinamentos que existia no mundo para poder ajudar as pessoas que às vezes uma pessoa era de uma linha e talvez, se a gente soubesse aquela linha, podia ajudar melhor a pessoa que ficasse doente. E aí ele dizia isso, que era muito importante que a gente abrisse. Né? Pra pra dizer assim... Ele não usava essa palavra, mas era como se fosse um centro Holístico, né? Então, foi assim que a gente começou a pensar na possibilidade de um hospital, né? (Clara Iura, 2023).

Neste período, ao mesmo tempo que os rituais na Casa da Estrela iam se consolidando, algumas igrejas da expansão também se encarregavam de abrir estes tipos de rituais. Neste cenário, o Céu do Mapiá também ia se tornando mais que uma das comunidades-sede do Santo Daime, num centro de cura. Como produto deste processo e do trabalho desempenhado pelas mulheres no cuidado de doentes e/ou de outros “buscadores” de formas alternativas de cura, nasceu então a Santa Casa de Cura Manoel Corrente. Como mencionado aqui, este “hospital de cura” contou com o apoio financeiro de daimistas da irmandade internacional, principalmente mulheres como Madrinha Geraldine e de uma daimista japonesa cujo nome é ocultado dos relatos. Ela, inclusive, teria sido uma das principais a contribuir financeiramente com o projeto, o que ocorreu de uma forma inusitada. Isto é, segundo Clara Iura, esta mulher nascida em Hiroshima havia visitado o Céu do Mapiá em busca de cura para um “problema de pele” comum às pessoas da região que ainda sofriam com as sequelas da radiação oriunda das explosões de 1945. Um tempo depois, ao se encontrar com Padrinho Alfredo no Japão em 1998 ela doou a ele um dinheiro que teria pego emprestado no banco para este fim. Ela havia sonhado com Mestre Irineu lhe pedindo para enviar um dinheiro para a comunidade para que pudessem construir uma casa de cura no local (IURA, 2023).

O sonho foi tão real que ela foi até o banco, pediu dinheiro emprestado e deu para o Padrinho Alfredo para trazer para nós, e aí então a gente entrou numa campanha com alguns irmãos e ganhamos esse lugar do Gustavo Fidel, que ele tinha essa, essa terra onde hoje é a Santa Casa e ele nos ofertou essa terra pra gente poder utilizar aquela parte que ele tinha construído e nós reformamos com dinheiro que ela mandou a gente fez a Santa Casa, então essa proximidade com o Japão nos trouxe a Santa Casa. E eles sempre estão nos ajudando (...). É... foi assim, uma urgida bem grande do povo lá do Japão. Teve também a Geraldine, que nos ajudou e o povo do Japão e alguns americanos também, né? Que nos ajudaram. (Clara Iura, 2023).

A partir deste auxílio, no ano de 1990 a Santa Casa foi aberta, tendo estabelecimento próprio (ASSIS, 2017). Além de prestar atendimento espiritual e “holístico” aos que buscavam por ajuda e atendimento, com o tempo, a Santa Casa passou a assumir o lugar de um pequeno

Posto de Saúde na comunidade, contando sobretudo com as mulheres para encobrir os gargalos deixados pela baixa assistência do Estado e precariedade na região.

Segundo Isabel Barsé que compartilhou um relato sobre a fundação da Santa Casa em 1990, a qual começou com um objetivo claro de atender à demanda espiritual e “holística” da comunidade, além de ser um espaço onde a cura tradicional e os remédios naturais eram amplamente utilizados. De acordo com ela, a Santa Casa inicialmente surgiu para suprir as lacunas deixadas pela precariedade da assistência médica pública na região, especialmente com o governo oferecendo suporte insuficiente. Em seu relato, destacou o papel das mulheres na construção e manutenção deste espaço e a criação do Centro Medicinas da Floresta, uma ONG que atua com a pesquisa e o uso das plantas medicinais locais, junto aos jovens da comunidade. O trabalho da Santa Casa, que foi se consolidando ao longo do tempo, envolveu a gestão da saúde de forma autônoma, dada a escassez de médicos e outros profissionais na região, refletindo a grande responsabilidade que recaiu sobre as lideranças locais para manter esses serviços essenciais. Além disso, a partir da fala de Isabel, é possível verificar uma aproximação de uma prática espiritual para uma atuação mais prática e comunitária na saúde.

Essa parte médica de saúde que sempre foi muito difícil, muito precária, né, atendimento do governo nessa parte, então o povo vai se segurando mesmo é na cura espiritual, é nos remédios da floresta, né, aqui quando eu cheguei aqui também que a Maria Alice ainda veio antes... Nós criamos o Centro Medicinas da Floresta que uma ong também que é onde faz os remédios, estuda as plantas com os jovens, né, todo um trabalho nessa linha aí... Então a Santa Casa, ela foi criada, né, pra receber as pessoas, onde está todas essas medicinas da floresta, todos os remédios naturais, os tratamentos naturais, né... E tem o Posto de Saúde que é da prefeitura que depois de um tempo conseguimos ter esse setor que aí tem um dentista... Atualmente, né, um dentista e um enfermeiro... Já tivemos médico, mas médico é difícil ficar aqui, então acaba que a responsabilidade pelo setor de saúde como um todo, ainda é, no caso, assim, da pessoa leiga, né, eu diria... Porque eu também não tenho nenhuma formação, mas a gente administra isso tudo assim, né. Mas na verdade é isso... A gente mesmo foi criando esses lugares, né, e muita gente em e vai embora, muita gente passa, né e fica um tempo, ajuda um tempo e depois vai embora e quem fica sempre somos nós [risos] (Entrevista, Isabel Barsé, 2024).

Como efeito destas dificuldades, somada à crescente preferência dos moradores pelo uso da alopatia, a Casa Santa teria ficado parada por 8 anos de modo que atualmente, mulheres como Isabel Barsé e Clara Iura tem mobilizados esforços de arrecadação para que ela volte a exercer a função de hospital espiritual antes sonhado por Padrinho Sebastião. Na visão delas, “a vocação do Céu do Mapiá é a cura” e, portanto, a Santa Casa de Cura seria um de seus principais setores. Além disso, é possível constatar, a partir de sua fala, que a “vocação para a cura” transborda o Mapiá e diz da identidade global do Santo Daime. Com isso, verifica-se que a Santa Casa se tornou um ponto de materialização desta identidade bem como de convergência

e também de tensão entre diferentes epistemologias: de um lado, as práticas espirituais baseadas na fé, na mediunidade e no uso ritualístico do daime, da Santa Maria e de outras plantas; de outro, a guerra internacional às drogas e as exigências contemporâneas por abordagens científicas e biomédicas relacionadas à saúde que, mesmo de maneira precarizada, já se fazem presentes no Mapiá, sobretudo entre os moradores.

Para as mulheres, que desempenham um papel central tanto na construção física quanto simbólica da Santa Casa, essas tensões são vivenciadas de forma particularmente intensa. Além de serem protagonistas nas práticas de cura espiritual, muitas delas também se tornam mediadoras entre os saberes tradicionais e as demandas por respostas concretas e eficazes para problemas de saúde, tanto física quanto mental, enfrentados pela população do Mapiá e seus visitantes vindos de toda parte do mundo.

Entre espiritualidade e ciência

Ao investigar as motivações que levavam pessoas do mundo inteiro à pequena cidade de Abadiânia (GO) para experiências com o médium João de Deus, o que, muitas vezes incluía cirurgias sem assepsia, Rocha (2017) identificou alguns dos principais aspectos desta relação. Isto é, foi possível perceber como os rituais feitos por João de Deus resignificavam o que os participantes compreendiam como doença, como isso lhes oferecia esperança e como a cosmologia da Casa, bem como seus membros auxiliavam para que os visitantes tivessem experiências radicais do sagrado. No caso das mulheres entrevistadas, como foi possível observar em um dos tópicos anteriores, sua busca pelo Santa Daime bem como seu processo de cura passa por uma busca de si e de alternativas à cultura hegemônica, o que incluiria possibilidades e alternativas à medicina ocidental. Ao mesmo tempo, como foi exposto por Clara Iura e Isabel Barsé, no que toca à população moradora da comunidade do Céu do Mapiá, houve grande crescimento do interesse por tratamentos alopáticos, de modo que a comunidade vinha, por um período, abandonado métodos alternativos de cura, como até mesmo o próprio uso do daime no contexto da Santa Casa.

Reforçam esta tensão o período mais crítico da pandemia da COVID-19 no Brasil de 2020 a 2022, em que o negacionismo científico esteve em grande evidência no país e no mundo, escancarando uma forte tensão entre ciência e negacionismo científico. No contexto das religiões e espiritualidades, estes negacionismos foram identificados por alguns autores como conspirtualidades (WARD, BOAS, 2011; ASSIS, 2023). Isto é, na explicação mais recente, de Assis (2023), trata-se da “sobreposição entre a espiritualidade Nova Era (e algumas vezes

também o uso de psicodélicos) e a subcultura de bem estar holístico com negacionismo científico e teorias da conspiração”⁷³.

No meio daimista e ayahuasqueiro, tornou-se comum, por parte de alguns grupos brasileiros e não brasileiros, a falácia de que a bebida tornaria as pessoas imunes ao vírus e/ou lhes curaria da doença. Para muitos, a crença de que o daime cura tudo validava ainda mais a característica enteógena e supostamente “100% benéfica” correspondente à imagem da “mãe *ayahuasca*” criticada por Sinclair (2014). Esta conspirtualidade encontrou ressonância em outras teorias conspiracionistas mundo afora que já há algumas décadas circulavam entre daimistas que colocavam em xeque a eficácia de vacinas, optando, inclusive por não vacinar seus filhos. Apesar disso, no contexto brasileiro, diante de uma pandemia e com a falta de vacinas cuja compra fora postergada pelo até então presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, o Santo Daime testemunhou a morte de alguns de seus membros dentre as milhares de vítimas no país. Como resposta a isso, a ICEFLU junto ao seu recém criado Departamento Técnico Científico promoveu encontros de valorização da ciência, como o I Encontro de Saberes, Santo Daime e Ciência – COMCIÊNCIA abertos ao público através do *Youtube*, assim como a transmissão de cerimônias *online* como forma de incentivar que seus membros cumprissem o isolamento social.

Como efeito a médio prazo destas adaptações realizadas pela ICEFLU na pandemia, bem como de seu posicionamento público ao lado da ciência, a Santa Casa de Cura se viu no dever de reforçar ainda mais o diálogo com a medicina ocidental, de modo que a distinção de algumas doenças como “espirituais” ou “físicas” passaram a compor os diagnósticos e tratamentos oferecidos pelo setor. Perguntei à Isabel Barsé, portanto, como é feita esta distinção.

Bom, todo caso tem um histórico, né. Então às vezes, a pessoa já teve aquilo, já sentiu coisas, né... Tem muitos casos também que a gente presenciou da pessoa ter um surto no daime. A pessoa nunca apresentou problema nenhum, mas no daime ocorreu um surto e aí claro que aquilo é uma coisa espiritual, né, então mesmo assim, às vezes a gente precisa dar um remédio pra pessoa acalmar, faz algum atendimento espiritual, mas depois que a pessoa sai, não tem mais nada e nunca mais tem nada, sabe? Então são muitos tipos, né, de situações, né, mas assim, tudo tem essa questão do histórico, que às vezes a pessoa, ela vem, ela tem um desenvolvimento mediúnico já de antes do daime, já tem uma história, aí começa a apresentar algum tipo de desequilíbrio, né, então a gente vai observando, né, e sempre a gente disponibiliza o atendimento espiritual, no caso, assim, se é uma pessoa que tá muito descontrolada principalmente, a primeira coisa é o trabalho de Cruzes. Às vezes a pessoa nem precisa estar lá, porque às vezes a pessoa não consegue estar lá, mas aí a gente faz o trabalho de Cruzes e aí tem a consulta psiquiátrica, né, que a gente coloca ali, que são com médicos que tem bastante experiência com pessoas que tomam daime, numa conversa ali ele já vai

⁷³ Conspirtualidade: A face oculta da revolução psicodélica. Disponível em: < <https://chacruna-la.org/conspirtualidade-a-face-oculta-da-revolucao-psicodelica/>>. Acesso em: 22/01/2025.

identificar também que tipo de desequilíbrio, que tipo de medicação, né, porque às vezes aquele também junto ao trabalho de Cruzes, ele vai encaminhar alguns espíritos que estão ali, mas talvez aqueles espíritos estão só aproveitando daquele aparelho desgovernado, porque ele já está desgovernado por um problema no cérebro dele mesmo, então às vezes a pessoa tem que ficar tomando remédio permanente. Aqui na comunidade mesmo nós temos vários casos assim, de pessoas que já surtaram, que já ficaram muito tempo surtadas aqui... Porque antigamente também ninguém sabia muito bem como lidar, né, a gente foi aprendendo e descobrindo as melhores formas e assim, de fazer muitos trabalhos espirituais para a pessoa, porque às vezes a pessoa toma o daime e fica boa, né, aquele ser, aquele espírito é encaminhado e tal, mas às vezes a pessoa toma daime e fica pior, então, né, tem uns casos que a pessoa não é pra tomar daime. Ou se for tomar, é bem pouquinho, mesmo que esteja fazendo o trabalho espiritual, né. E aí, com essa orientação médica, a gente também vai medicando a pessoa e tem vários casos na comunidade de pessoas que tem que tomar remédio o tempo inteiro. Se parar de tomar o remédio, surta. Mas aí a gente já sabe que não é um surto só espiritual, que aquilo ali já é um problema que a pessoa tem que ela tem que manter aquele remédio.

Interessante observar, no relato de Isabel Barsé, a importância de médicos que já “tem bastante experiência com pessoas que tomam daime” (Entrevista, Isabel Barsé, 2024) na mediação entre espiritualidade e ciência no contexto da Santa Casa de Cura. Como no caso de médicos muçulmanos que orientam sobre o jejum do Ramadã, médicos que atuam dentro do Santo Daime seriam convocados a equilibrar conhecimentos científicos com a compreensão das práticas espirituais daquela comunidade religiosa. Nestes contextos, eles seriam capazes de tomar decisões baseadas em uma leitura crítica tanto da medicina convencional quanto da espiritualidade, reconhecendo que uma abordagem unicamente científica pode não ser suficiente para lidar com todas as dimensões da experiência religiosa do Santo Daime. Tendo em vista que a marginalização da *ayahuasca* em função da guerra às drogas tem grande impacto nas pesquisas acerca dos efeitos fisiológicos em humanos, especialmente em um *setting* religioso, em muitas abordagens médicas convencionais, experiências espirituais são frequentemente desconsideradas ou vistas como patológicas. Nessa direção, trabalham de maneira remota na Santa Casa, médicos que compreendem os efeitos e significados em torno do daime evitando visões reducionistas e estigmatizantes, oferecendo diagnósticos e cuidados que integram a espiritualidade como um fator relevante para a saúde mental e emocional dos adeptos.

Dessa maneira, observa-se que a atuação de médicos especializados no Santo Daime não ocorre isoladamente, mas dentro de um sistema de cuidado que envolve também a comunidade e outros “profissionais espiritualistas”. Essa rede de cuidados pode incluir médiuns, terapeutas espirituais e outros profissionais do campo holístico, todos com a missão de tratar o indivíduo de forma integrada, considerando suas dimensões física, emocional, social e espiritual. Esse tipo de abordagem interdisciplinar pode gerar desafios, como a necessidade de articular práticas

que por vezes podem parecer contraditórias, como o uso de medicamentos psiquiátricos e a promoção de rituais espirituais, bem como conflitos de gênero, uma vez que a maior parte dos médicos é masculina e das médiuns é feminina. De todo modo, a partir da narrativa de Isabel Barsé é possível dizer que até então, médicos e médiuns têm sido capazes de navegar essas tensões, oferecendo o cuidado necessário sem desconsiderar a complexidade da experiência religiosa e fisiológica dos indivíduos.

Outro ponto relevante é que dentre as recorrências mais comuns nos últimos tempos na Santa Casa de Cura estão casos de saúde mental, especialmente entre uma maioria de homens (Entrevista, Isabel Barsé, 2024). Para estes casos, Isabel Barsé mencionou a importância tanto do trabalho de Cruzes, quanto de psiquiatras e eventuais medicações, reforçando este diálogo entre espiritualidade e ciência. Dito isso, é importante abrir um espaço aqui para explicar o que seria este trabalho de Cruzes: trata-se de uma cerimônia daimista de exorcismo recebida por Mestre Irineu com grande grau de exigência e seriedade e que contou por anos, com a zeladoria e realização de Percília (ASSIS, 2017). No site oficial da ICEFLU, a instituição explica que se trata de um trabalho que fora realizado pelo Mestre Irineu, na maioria das vezes, para pessoas que demonstravam problemas mentais⁷⁴. Também se recomenda que o trabalho seja indicado e acompanhado por responsáveis do setor de saúde da irmandade.

Dentre as mulheres da Santa Casa de Cura, este tipo de ritual é acompanhado pelo Departamento de Saúde Mental da ICEFLU, o que ilustra, mais uma vez, a inclinação destas mulheres ao estabelecimento de pontes entre espiritualidade e ciência. Esse manejo híbrido por parte do trabalho de Cruzes sugere que a espiritualidade continua a ocupar um papel central, mas reconhece as contribuições da ciência médica, especialmente em situações de crises graves ou recorrentes. Abre-se um olhar para as práticas espirituais e médicas, portanto, como complementares. Este hibridismo também se manifesta na Santa Casa de Cura não só pelos tratamentos, mas também de maneira concreta através de sua repartição ligada a medicina ocidental que recebe apoio do SUS. Apesar disso, de maneira geral, a Santa Casa de Cura é tida como o “setor de cura da igreja” (Entrevista, Isabel Barsé, 2024). Por esse motivo, as mulheres que administram o espaço, são encarregadas de organizar não somente os trabalhos de Cruzes, mas outros Trabalhos de Cura. Este é o caso dos trabalhos de “Estrela” voltados, segundo informação do site oficial da ICEFLU, para que os doentes possam se entregar com toda a confiança no destrinchamento espiritual de suas visões sobre a doença, a compreensão das suas

⁷⁴ Trabalho de Cruzes. Disponível em: < <http://www.santodaime.org/site-antigo/doutrina/cura/doutrinario/cruzes.htm> > Acesso em: 21/01/2024.

causas kármicas e às transformações exigidas para que a cura possa ocorrer e se manter⁷⁵. Também têm ficado a cargo delas a criação, desenvolvimento e continuidade dos trabalhos de “Mesa Branca”, que também visam a cura, mas também o desenvolvimento mediúnico ligado à Umbanda, simbolizando assim, a aliança entre o Santo Daime e esta outra religião brasileira.

4. As mulheres nas fronteiras entre Santo Daime e Umbanda

*Não procurei a Umbanda
Com ela vim me encontrar
Santo Daime mostra tudo
Tudo enquanto precisar*
(Hino #25 – Vera Apolônio of Manoel Corrente)

A maior parte da literatura que toca sobre o tema da criação de Trabalhos de Cura, bem como da aliança entre o Santo Daime e Umbanda como é o caso de (MÓRTMER, 2018; ALVES JÚNIOR, 2007; ASSIS, 2017) imbuí de grande protagonismo, a figura de um homem chamado José Lito, mais conhecido como Ceará. Resumidamente, Ceará foi um homem nordestino que habitou a Colônia Cinco Mil em meados da década de 1970. Dentro da comunidade, em função dos trabalhos espirituais que realizava sem o daime mas mesclando elementos e entidades ligadas à quimbanda, Ceará se tornou conhecido como “macumbeiro” (MÓRTMER, 2000; ALVES JUNIOR, 2007). Apesar do termo pejorativo, por muito tempo este homem teria conquistado grande carisma na comunidade de modo que muitos de seus trabalhos passaram a se sobrepor ao calendário do Santo Daime (ASSIS, 2017). Mais tarde, descobertas de situações de abuso sexual e estupro infringidos por ele a algumas mulheres da comunidade causaram grande revés. Isso resultou em seu assassinato por parte de homens da região que levados a júri popular, foram inocentados (ALVES JUNIOR, 2007; MÓRTMER, 2000; ASSIS, 2017).

O desdobramento espiritual do assassinato de Ceará teria consolidado o mito da “iluminação de Exu Tranca Ruas” no Santo Daime. Isto ocorreu, uma vez que, após seu falecimento, Ceará teria ido, em espírito, como um Exu Tranca Ruas até Padrinho Sebastião em busca de iluminação espiritual. Ao se “iluminar”, esta entidade teria pedido ao líder que construísse um espaço para trabalhos espirituais com vistas à iluminação de seres que andassem perdidos nas trevas, o que se tornou a “Casa da Estrela” sobre a qual escrevi no tópico acima.

Fato é que pouco ou nada se fala nesta literatura sobre a importância do protagonismo das mulheres na Estrela, nem tampouco de seu papel na consolidação da aliança entre o Santo

⁷⁵ Trabalho de Cura. Disponível em: < <http://www.santodaime.org/site-antigo/doutrina/cura/doutrinario/estrela.htm>>. Acesso em: 21/01/2025.

Daime e Umbanda através do “Trabalho de Mesa Branca de Cura – Estudos esotéricos e mediúnicos Professor Antônio Jorge”. Na literatura sobre o assunto, sabe-se somente que o Trabalho de Mesa Branca seria um desenvolvimento do Trabalho de São Miguel de Padrinho Alfredo e que visa congregar e sintetizar todos os estudos ecléticos da vertente daimista fundada por Padrinho Sebastião “marcando o fim, portanto, de um novo momento experimentalista do Santo Daime e fechando um “Novo Organon”, ou novo cânone, o “*cânone cefluriano*”” (ASSIS, 2017, p. 125). Este seria um dos principais rituais que garantem abertura às alianças espirituais não só com a Umbanda, mas também com outras vertentes espirituais, muito embora a Umbanda sobressaia na maioria das igrejas que o realizam, mesmo fora do Brasil.

Outro ponto importante é que a despeito da importância de Ceará na configuração de cerimônias de caráter mais experimentalista, no Santo Daime, elementos do kardecismo popular, bem como das religiosidades afro-brasileiras já integravam a trajetória de Mestre Irineu e de Padrinho Sebastião. Além disso, desde a fundação da comunidade daimista de Padrinho Sebastião, mulheres já realizavam curas e atendimentos a partir da incorporação ou da inspiração vinda de espíritos e entidades.

Em entrevista, Dona Albertina Corrente (pertencente a uma das famílias fundadoras do Mapiá) revelou que sua família, assim como Padrinho Sebastião, já tinha o hábito de trabalhar com a mediunidade antes mesmo de conhecerem o Santo Daime (CORRENTE, 2025). Para além de Dona Albertina é possível nomear outras médiuns “nativas” que realizam este tipo de “trabalho mediúnico” na comunidade, como Gecila, Maria Brilhante, Dalvina e Francisca Corrente, entre outras. No horizonte do movimento expansionista empreendido pela ICEFLU e com a chegada de novos adeptos, figuras como a de Maria Alice Freire, Clara Iura, Baixinha e Isabel Barsé exerceram, junto a outras mulheres, grande protagonismo no que toca à entrada de uma Umbanda vinda das classes médias do Sudeste e do Sul do país no Santo Daime e, portanto, de um novo contorno no “desenvolvimento mediúnico” dentro daquele contexto.

De maneira interessante, vale pontuar que dentre as religiões e espiritualidades que conformam a trajetória de todas as mulheres da amostra, a Umbanda teve grande força de assimilação no Santo Daime. Tamanha assimilação se daria por possíveis afinidades entre estas duas religiões e demais elementos *New Age* que passavam a circular no interior de ambas, sendo trazidos também por estas pessoas. Embora a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda ocorrido no interior da religião daimista tenha sido oficializado por Padrinho Sebastião e o Caboclo Tupinambá através do “aparelho” de Mãe Baixinha, nem todas as igrejas daimistas se

valem dela. Muitas igrejas daimistas consideram uma distorção e/ou sombreamento da tradição daimistas.

Por outro lado, outras igrejas e grupos encontram na Umbanda, possibilidades de diálogo com outras tradições religiosas e espiritualidades, podendo, muitas vezes, ampliar seu público. No Céu do Mapiá, as giras que ocorrem com o daime contam com grande número de pessoas, sobretudo de mulheres. Aos poucos, vem sendo possível observar também que a Umbanda passou a integrar de maneira ainda mais marcada, a religiosidade de mulheres “nativas” das comunidades sede fundadas por Padrinho Sebastião. No ambiente internacional, cerimônias de “Umbandaimé” e giras vem sendo reproduzidas em diferentes igrejas dentro e fora do Brasil, como é caso do Céu dos Ventos na Holanda e na igreja dirigida por Johnathan Goldman e Jane Goldman nos EUA.

Tive a oportunidade de entrevistar Maria Alice durante a pesquisa. Trata-se de uma senhora de 72 anos, filha de pai cearense e de mãe mineira que foi presa e torturada durante a ditadura militar no Brasil. Após a anistia, Maria Alice que estava isolada fora do país, passou a residir no Rio de Janeiro, onde conheceu a Umbanda de Mãe Baixinha, passando a frequentar seu terreiro. Quando se mudou para o Mapiá a pedido de Padrinho Sebastião que em uma cerimônia em Mauá teve a oportunidade de conhecê-la e convidá-la para compor sua nova comunidade, Maria Alice participou da abertura do primeiro terreiro de Umbanda no local junto ao daimista Manoel Corrente (o Vô Corrente) na segunda metade da década de 1980. Segundo ela, havia grande incentivo de Padrinho Sebastião para a chegada da Umbanda na comunidade.

(...) "minha filha, eu quero que você chame os seus caboclos pra ajudar o meu povo". Eu disse "mas Padrinho, pra que o senhor precisa disso? O senhor não precisa disso... O senhor já é..." aí ele disse "não, sabe o que acontece? O meu povo não tá preparado pra receber a luz do Daime, então eu preciso muito da ajuda dos caboclo pra ajudar a limpar a mentalidade do meu povo" e foi assim que ele me mandou fazer trabalho. Aí eu fiz trabalho... Eu nem morava lá, tava passando aquele feitiço... Aí ele, quando eu já ia me embora, ele já combinou comigo no dia que ele queria que eu voltasse com as minhas filhas... (Entrevista Maria Alice Freire, 2024).

A abertura deste terreiro não contava, entretanto, com caráter oficial, mas experimental voltado para cura, como uma extensão dos trabalhos de Estrela. Isto é, neste mesmo período, os rituais na Casa da Estrela também iam cada vez mais se tornando porosos a elementos da Umbanda a partir do trabalho mediúnico protagonizado pelas mulheres. Este também é o momento em que Clara Iura chega ao Céu do Mapiá, a convite de Padrinho Sebastião que teria insistido para que ela morasse na comunidade. Muito de seu entusiasmo também se dava por ter compreendido que tinha sido por ela curado de sua condição - água no pulmão, durante

estadia em Mauá, no Rio de Janeiro (IURA, 2023). De maneira curiosa Clara Iura conta que nunca fora Umbandista, apesar disso, em sua primeira participação na “Estrela”, ela teria incorporado a entidade Exu-Veludo que atendeu a todos presentes, o que resultou em modificações na organização destes trabalhos, que por um período, se tornaram mais frequentes.

(...) Eu não conhecia muito do daime e começamos a fazer esse trabalho. Foi onde eu tive o aprendizado, né? Que o Padrinho deixou para nós.... É... sobre a mediunidade dentro do Daime, por que que ele tinha se aliado a Umbanda? Para que a gente pudesse realmente ter um conhecimento, **parar de ter esses medos que todo mundo tinha muito medo pra gente poder iluminar os sofredores.** (Clara Iura, 2023 [grifos nossos])

Além de “iluminar os sofredores”, proporcionar curas e preparar os “aparelhos”, os trabalhos mediúnicos que anunciavam a aliança do Santo Daime de maneira não oficial, tiveram como efeito o empoderamento de muitas mulheres. Segundo Maria Alice, ainda que não se toque neste aspecto nos dias de hoje, era desejo de Padrinho Sebastião que as mulheres, principalmente as jovens, se empoderassem a partir do desenvolvimento mediúnico da Umbanda.

E aí ele foi me instruindo pra eu fazer os desenvolvimentos, aí ele queria que eu desenvolvesse as moças, porque ele dizia que as moças, né, que eram as virgens, né? Naquele tempo, né, tinha aquele negócio, né, dos pelotão... Hoje em dia nem existe mais nada disso, mas naquele tempo, existia, né. Tinha aquele pelotão das virgens, aquele pelotão das mulheres solteiras, aquele pelotão das mulheres casadas, existia essas coisas, né... Era aquele processo daquele tempo. **Aí ele dizia "elas sofrem muita perseguição espiritual, então eu quero que você ajude elas, desenvolva elas pra receberem seres que defendam elas, que protejam elas, que sejam guardiões delas... espíritos de luz que ajudem elas"** então ele tinha essa mentalidade, o Padrinho, sabe? O Padrinho, ele era muito legal! Ele não era preconceituoso, sabe? Ele empoderou muito as mulheres (Entrevista, Maria Alice, 2024 [grifos meus]).

De maneira (in)esperada, este tipo de empoderamento pela Umbanda têm extrapolado as mulheres virgens e jovens do Mapiá. No contexto brasileiro, como observei no capítulo I desta tese, a histórica presença das lideranças femininas nas religiões afro-brasileiras tem, de alguma forma, validado, sobretudo no Sudeste e Sudeste do país, a emergência destas mulheres como dirigentes de igrejas. Esse foi o caso de Baixinha e Noêmia, também já mencionados no referido capítulo. No caso de Baixinha, por exemplo, por já ser uma Mãe de Santo, sua chegada no Santo Daime se deu de maneira diferenciada de novos adeptos. Isto é, foi dado a ela o poder de conduzir uma grande gira no Mapiá no ano de 1988, de modo que, mais tarde, no mesmo ano, ao viajar para o Rio de Janeiro em comitiva, Padrinho Sebastião oficializou em uma gira, a aliança entre o Santo Daime e Umbanda com o Caboclo Tupinambá que se manifestava no corpo de Baixinha. No Mapiá, estes trabalhos continuaram a acontecer, tendo na condução, por

um longo período, Maria Alice e a presença marcante das mulheres da família Corrente bem como de seu patriarca, Manoel Corrente. Contemporâneos ao fim da vida de Padrinho Sebastião, muitas destas giras e outros rituais de Umbanda eram voltados para a cura do líder, que segundo a entrevistada, se sentia melhor dos desconfortos e das dores causadas pela doença de chagas após estes trabalhos.

A análise sociológica desse fenômeno pode destacar como as diferenças nas dinâmicas de poder e gênero dentro do Santo Daime podem ser vistas como uma expressão da adaptação da religião às condições sociais e culturais de diferentes regiões. No Mapiá, o desenvolvimento mediúnico da juventude feminina, além de supostamente protegê-las da cobiça dos homens, pode ser uma forma de valorizar as características de pureza e de “energia renovadora” atribuídas à sua juventude, enquanto, em outras partes do país e fora dele, o empoderamento das mulheres mais velhas refletiria a valorização da experiência e da autoridade que vêm com o tempo. Ambas as abordagens, embora diferentes, contribuem para uma reconfiguração do poder feminino dentro do Santo Daime, possibilitando novas formas de liderança e de carisma no contexto religioso. De maneira geral, percebe-se a partir da aliança com a Umbanda e do protagonismo das mulheres neste processo, que isso trouxe para o Santo Daime mais possibilidades de se adaptar a diferentes contextos, ao mesmo tempo em que contribuiu para a ressignificação dos papéis das mulheres na hierarquia espiritual da religião.

Abertura e oficialização da Mesa Branca através da narrativa de Maria Alice

Com o falecimento de Padrinho Sebastião, foram suspensos, temporariamente, por Padrinho Alfredo tanto as giras, como os trabalhos mediúnicos no Mapiá e em suas filiais. Como explicitado na fala de Maria Alice, a seguir, embora este período tenha se configurado como um momento desafiador, a Umbanda continuou a adentrar à comunidade e à religião de outras maneiras. Isto é, em relato de Maria Alice revelou com profundidade os impactos subjetivos e espirituais da decisão de Padrinho Alfredo de suspender, após a morte de seu pai, os trabalhos de incorporação e giras mediúnicas tanto no Mapiá quanto em suas filiais. Sua fala lança luz sobre os dilemas enfrentados por praticantes da Umbanda inseridos no universo daimista, especialmente diante da necessidade de conciliar fidelidade institucional e continuidade espiritual. Diante deste período de interdição, ela pôde ressignificá-lo como um intenso processo de aprendizado interior e de reinvenção dos modos de cuidar e de fazer espiritualidade. Mesmo sem incorporar espíritos, ela continuou realizando trabalhos espirituais a partir de instruções recebidas em seus estados de miração, criando rituais em casa com sua

família, baseados em elementos da Umbanda e dos saberes aprendidos com Baixinha e Padrinho Sebastião. Sua trajetória evidencia como a Umbanda continuou, mesmo dessa forma, a pulsar na floresta — mesmo silenciada — por meio da escuta sensível, da fidelidade ética e da criatividade ritual das mulheres que seguiam recebendo, curando e ensinando:

(...) Padrinho Alfredo, ele... Ele, tipo assim, ele sentia aquela verdade daquele trabalho, só que chegou uma hora que ele falou pra mim "Maria Alice, eu estou ainda procurando entender o que o meu pai... O que o Mestre Irineu entregou para o meu pai, para entender o que o meu pai entregou pra mim, pra eu poder entregar alguma coisa pra alguém" ele tinha 40 anos... Imagina. Um homem de 40 anos herdar aquilo tudo... Então ele... Nós fizemos uma gira lá e nessa gira ele disse "até aqui, vocês, nós... Caminhamos com o pai, agora o pai não está mais aqui, então eu sou um irmão. Quem quiser encostar o ombro no meu, do lado do meu, eu agradeço." ele falou isso. Então, logo na sequência, ele mandou fechar todas as bancas. Não podia mais incorporar, chamar espírito, nada. Aí foi um sufoco muito grande que nós passamos... Eu, foi aquilo ali a minha grande graduação, porque o que eu fiz? Eu me recolhi na minha casa. Tomava Daimé e ficava escutando o meu próprio hinário, porque, a Madrinha Rita, quando o Padrinho fez a passagem, ela fez isso. (...) e eu fiz isso e foi dentro desse trabalho que eu recebi todas as instruções pra eu conseguir caminhar com aquela realidade, que aí desenvolver outros trabalhos dentro daquela mesma missão sem incorporação... Que eu aprendi a trabalhar, entregar... A pessoas vinham pedir socorro pra mim e eu não podia incorporar, porque eu tinha uma fidelidade verdadeira, eu não ia fazer um negócio escondido, eu tava numa coisa que era uma coisa só... Então eu aprendi, eu fui recebendo as instruções dos meus guias, dos meus Orixás, entendeu? Que aí eles me ensinaram... Todo domingo eu fazia a louvação aos Orixás e aí eu fazia todos os rogativos... Sem incorporar. Era eu e minha família... Eu e minhas filhas... Todo domingo a gente fazia aquilo. Aí foi chegando uma pessoa ou outra que era mais próxima de nós, que fazia aquele trabalho com a gente e ali eu fui recebendo as instruções... Eu aprendi a deitar as pessoas nas folhas, chamar os Orixás delas pra guardar as cabeças delas sem ninguém incorporar nada, né... Exercitar muitas coisas que eu recebi ainda no tempo que eu caminhava com a Baixinha, né, dos oráculos, dos guias da Umbanda... Todas aquelas coisas, trabalhar aquilo sem incorporação, até que chegou um dia que ninguém mais dava conta do balanço que estava naquela comunidade, aí o Padrinho Alfredo falou pra mim "tá bom de você ir chamando umas pessoas pra reabrir esses trabalhos..."

Vale reforçar que a aliança entre o Santo Daimé e a Umbanda, assim como a Santa Maria é alvo de grandes controvérsias, conflitos e tece contornos das identidades de muitos grupos e igrejas. No Brasil e mundo afora é comum que, em alguns grupos, a incorporação de espíritos seja completamente vetada, já, em outros, incentivada e trabalhada em cerimônias como as de Estrela e Mesa Branca. Àquelas que preferem a manutenção de seu fechamento, as justificativas se apoiam em diversos elementos, entre eles, uma tentativa de maior proximidade com a tradição “deixada pelo Mestre” e “sem invenções”, zelo pela performance coletiva nas cerimônias, por um reforço de que o daimé e o cântico dos hinos devem protagonizar o ritual, pelo trauma da passagem de Ceará pela história da comunidade, entre outros não-ditos explicitamente, como a forte raiz católica presente na religião e seu esforço de eliminar traços afro-ameríndios em busca de legitimação ao longo de sua história. Já aqueles que são favoráveis a este tipo de aliança e às incorporações durante as cerimônias, sua visão se pauta na

interpretação de que a religião daimista é uma “tradição viva” que se adapta e pode abraçar outras tradições. Estas pessoas também se valem de elementos esotéricos e na crença de que este fenômeno faria parte do ritual e estaria em alinhamento com sua parte espiritual.

Para equilibrar este conflito, muitos tendem a se posicionar favoráveis à existência de cerimônias e espaços específicos para ocorrência deste tipo de experiência mediúnica, mantendo os rituais tradicionais sem manifestações do tipo. Um elemento interessante é que, entre os “aparelhos mediúnicos” do Santo Daime, sua maioria é de mulheres, o que reforça a atividade mediúnica como algo majoritariamente feminino na religião. Semelhantemente à Santa Maria, uma das formas de negociação encontradas pelo Santo Daime para acomodar estes corpos e esta aliança esotérica oscila entre o oficial e o não oficial, explicitando também um conflito que é atravessado pelo gênero.

De volta à narrativa de Maria Alice, segundo ela, após o retorno dos trabalhos de Umbanda com daime, ela escolheu adotar postura rigorosa, de modo que para participar das giras de desenvolvimento mediúnicos, todos tinham que estar em dia com seus compromissos e participações nas cerimônias oficiais da religião daimista. Para marcar este retorno, foi realizada uma grande gira de caboclos no Mapiá em meados da década de 1990. Segundo Maria Alice, mesmo diante de algumas críticas e contrariedades, por mais 7 anos ela teria levado esta “escola de desenvolvimento mediúnico” na comunidade, muito embora, de maneira não-oficial (Entrevista, Maria Alice, 2024).

Teve muita dificuldade, porque aí começaram a chegar as pessoas do mundo inteiro lá e trazia muita coisa, muito peso, muita coisa pra gente dar conta, né, e era assim, o trabalho mediúnico, o trabalho no Umbandaime, ele era marginalizado, ele não era oficial, entendeu? Embora o Padrinho Alfredo era quem me mandava as pessoas pra eu cuidar, mas na oficialidade, não era (Entrevista, Maria Alice, 2024).

Um ponto culminante se deu quando, no II Encontro Mundial das Igrejas no Mapiá (que marca um momento de grande circulação de estrangeiros na comunidade), a programação oficial não incluía trabalhos do que ficou sendo chamado de “Umbandaime”. Ligeiramente ofendida com a situação, Maria Alice resolveu adotar a postura de participar do evento sem atender as pessoas de maneira não oficial como era comumente solicitado por Padrinho Alfredo.

Os estrangeiros do mundo inteiro vinham e eu dizia "não, não posso, porque eu tenho que ir pra programação do evento do encontro das igrejas." Aí foi ficando aquela situação até que o povo começou a bater na porta do Padrinho Alfredo. Aí ele me chamou, aí eu falei pra ele "**pois então o senhor vai dizer pra eles que o trabalho é oficial, por que quem sou eu? O que eu tô fazendo aqui? Eu tô inventando moda?**" aí ele pegou e marcou um trabalho que ele chamava de "Estrelão" que era um trabalho de Estrela que era um trabalho pequenininho onde todas essas coisas aconteciam, era um grupinho pequeno de pessoas que frequentavam esses trabalhos

no tempo do Padrinho Sebastião, aí ele marcou um "Estrelão" dentro da igreja com aquela multidão de gente! (Entrevista, Maria Alice, 2024 [grifos meus]).

O que não se esperava era que o líder ficasse doente durante as duas primeiras, das três cerimônias de “Estrelão”. Com isso Maria Alice e Clara Iura teriam igualmente ficado impedidas de participar, uma vez que se dedicaram ao cuidado integral de Padrinho Alfredo. Segundo Maria Alice, ao se recuperar entre a segunda e terceira cerimônia, ele teria chamado sua assessoria, reconhecendo a importância destas mulheres na recuperação de sua saúde e oficializando, de uma vez por todas, o que veio a ser o Mesa Branca. Após esta oficialização, houve a primeira comitiva oficial do até então CEFLURIS de Umbandaime a viajar o mundo. Mesmo com a presença de homens como Marcelo Bernardes e Alex Polaria, esta teria sido a primeira comitiva protagonizada por mulheres, entre elas, Baixinha, Maria Alice e Clara Iura.

Diante da narrativa de Maria Alice, é possível identificar o processo de oficialização da Mesa Branca e a consolidação do Umbandaime como um espaço que se tornou legítimo dentro do Santo Daime, sobretudo em suas comunidades-sede fundadas por Padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo, o que reflete as dinâmicas de transnacionalização e globalização da religião. Ao mesmo tempo em que a abertura desses trabalhos atendia a demandas espirituais locais, ela também respondia à crescente diversidade de adeptos internacionais que traziam consigo expectativas, práticas e desafios próprios de suas culturas de origem. Esse movimento de absorção e adaptação é bastante estratégico do ponto de vista das religiões em processo de globalização, uma vez que precisam encontrar um equilíbrio entre a preservação de seus princípios fundadores e a flexibilidade necessária para dialogar com novos contextos culturais e sociais. A Mesa Branca, nesse sentido, tornou-se um espaço de negociação simbólica, onde identidades espirituais locais e globais se encontravam e se transformavam.

O papel das mulheres, como Maria Alice, Clara Iura e Baixinha, foi central nesse processo de transição. A liderança feminina não apenas garantiu a continuidade dos trabalhos, mas também redefiniu a forma como o Santo Daime se apresentava ao mundo, reforçando e incorporando elementos mediúnicos e de matriz afro-brasileira e de outras tradições, que ampliaram o alcance e a complexidade da religião. Na narrativa de Maria Alice, essa atuação muitas vezes marginalizada ou vista como "não oficial", tornou-se indispensável, pelo menos no Mapiá, a medida em que a comunidade enfrentava os desafios da expansão internacional. Neste contexto, as mulheres mediúnicas, marcadas por um profundo compromisso espiritual com a cura e o cuidado, bem como por sua resiliência, revelaram-se como elemento-chave na legitimação do Umbandaime e na sua inserção no cenário global. A presença e o protagonismo

de figuras como Maria Alice e Baixinha na comitiva oficial do CEFLURIS de Umbandaime em um contexto internacional não apenas reforçou o papel das mulheres na mediação espiritual, mas também destacou sua capacidade de atuar como pontes entre tradições locais e demandas globais.

Ao divulgarem o Umbandaime oficialmente por meio do CEFLURIS, a instituição também deixa claro que esta vertente não se trataria de uma nova religião, mas de um aprofundamento nos estudos esotéricos a partir de cerimônias específicas que mesclam códigos, símbolos e elementos litúrgicos da Umbanda e até de outras tradições, com um contorno do Santo Daime. Com isso, a Umbanda pôde se capilarizar ainda mais para diferentes grupos daimistas do Brasil e do mundo, se tornando parte também de outros arranjos e cerimônias de caráter neoxamânico realizados dentro do espaço de algumas igrejas daimistas. Este é o caso do daimista Léo Artese que criou uma cerimônia chamada “Voô da Águia” que mescla elementos do xamanismo mestiço Peruano, dos neoxaminismos americanos como o Caminho Vermelho, do Santo Daime e da Umbanda. Para além dele, fora do Brasil, um caso emblemático é o de Luzia Krull, que teria recebido, em uma “miração”, a cerimônia *Circles of Light and Self Realization Work*.

Segundo Luzia, esta cerimônia é realizada todo último sábado do mês dentro do espaço de sua igreja. Nestes dias, ainda que sejam feitas preces de abertura e fechamento do Santo Daime, bem como são cantados hinos e hinários daimistas, existem elementos diferentes de um trabalho “tradicional” da religião. Isto é, a cerimônia também conta com a participação de um xamã colombiano que canta alguns Ícaros, bem como teria louvação aos Orixás regentes de cada mês. O espaço também conta com congás como os de Umbanda e a imagem de Orixás, além de oferendas.

Este trabalho chegou para mim como uma forma de honrar as nossas raízes... Das raízes do Santo Daime e das tradições ayahuasqueiras. De honrar as tradições indígenas e de entender como a *ayahuasca* evolui por ela mesma dentro do Santo Daime de maneira que pôde sair da floresta e chegar nas grandes cidades do Brasil e depois do primeiro mundo, por todo o mundo dessa maneira, sem perder a sua integridade. Então é interessante a evolução dessa medicina, como ela foi se transformando para encontrar pessoas fora da floresta, mantendo a sua integridade. (...) Então eu quis honrar nossas raízes e todo o processo de expansão. (...) E aí nós passamos por uma metamorfose em um momento e nos movemos para o estudo dos Orixás, que são o próximo passo da evolução do Santo Daime. Aos finais dos trabalhos nós passamos a honrar os Orixás, começamos a fazer a louvação dos Orixás, passamos a ter um Congá... Trabalhamos com todo este espectro de passado, presente e as próximas formas, porque o Santo Daime está vivo. Ele continua evoluindo e expandindo e incorporando outras manifestações, então nós fizemos todo esse espectro (Entrevista, Luzia Krull, 2025).

Luzia contou que as cerimônias de *Circles of Light and Self Realization Work* realizadas em sua igreja contam com um público de 50 a 60 pessoas. Já as cerimônias oficiais do Santo Daime, teriam em torno de 20 pessoas. Para ela, este ritual teve impacto positivo sobre a comunidade daimista da Califórnia, uma vez que agregou um novo tipo de clientela mais diversa, diferente da daimista que se encontrava desgastada pelos diversos conflitos intra-religiosos que perduravam há anos. Ademais, a partir da frequência nos *Circles of Light and Self Realization Work*, algumas pessoas se tornaram interessadas no Santo Daime e acabaram se fardando na religião. Deste modo, Luzia reconhece que estas cerimônias também funcionaram como pontes entre novos perfis de adeptos e a religião daimista, operando a favor de sua manutenção naquele Estado. Dentro da ICEFLU, Luzia afirmou ter recebido autorização diretamente de Padrinho Alfredo para realização destas cerimônias, desde que ela se mantivesse os trabalhos de Santo Daime regularmente no calendário.

A expansão do Umbandaime e a criação de novas cerimônias híbridas, como o *Circles of Light and Self Realization Work*, demonstram como o Santo Daime continua a se reinventar e a dialogar com diferentes tradições espirituais ao redor do mundo. Esse movimento de fusão e adaptação reforça a ideia de que a religião não é uma estrutura fixa, mas um organismo vivo que tenta responder às necessidades dos seus praticantes e ao contexto sociocultural em que está inserida. A atuação de mulheres como Maria Alice e Luzia Krull revela não apenas a centralidade feminina na mediação espiritual e na transnacionalização do Santo Daime, mas também sua capacidade de negociar e legitimar novas formas de expressão ritualística dentro da tradição. Assim, na narrativa destas mulheres, longe de representar uma descaracterização, essas transformações evidenciam a resiliência e a flexibilidade da doutrina diante de novas demandas, mantendo um eixo central de identidade daimista ao mesmo tempo em que se abre para novas influências.

À medida que o Santo Daime se expande e absorve novas influências, a presença feminina na condução dos trabalhos espirituais tem se tornado cada vez mais visível e estruturante. Com isso, também se observa uma ressignificação simbólica que traz à tona outras referências espirituais, ampliando o papel das mulheres na ritualística daimista. Nesse contexto, vem sendo possível identificar uma capilarização de movimentos como o Sagrado Feminino na religião, impulsionada tanto por experiências individuais quanto por redes de apoio que fortalecem essa perspectiva dentro e fora das igrejas. Um dos sinais mais marcantes desse movimento é a incorporação da figura de Maria Madalena no panteão daimista e de uma cerimônia oficial de “Santa Madalena” no dia 22 de julho no calendário da religião. Este

movimento tem trazido à tona a figura de Maria Madalena como um arquétipo feminino poderoso e uma resposta espiritual às inquietações e desafios enfrentados pelas mulheres daimistas.

A seguir, explorarei como essa presença simbólica tem sido articulada nos trabalhos conduzidos por mulheres, e de que maneira ela dialoga com as transformações mais amplas no Santo Daime.

5. Trabalhos de mulheres e a incorporação da figura de Santa Madalena na cosmologia daimista

Os trabalhos de mulheres no Santo Daime emergiram em um contexto comunitário e ritualístico marcado por uma forte estrutura patriarcal. Originalmente concebidos como espaços voltados para acolhimento, empoderamento e estreitamento dos laços entre mulheres, esses trabalhos vem sendo, ao longo do tempo, ressignificados pelas próprias mulheres daimistas, especialmente diante da expansão transnacional da doutrina. A influência de discursos contemporâneos sobre espiritualidade feminina, como o Sagrado Feminino e o feminismo psicodélico, tem sido crucial para essa transformação, ao mesmo tempo em que gera tensões e negociações dentro do movimento.

Segundo D. Regina, O desenvolvimento do “Trabalho de mulheres” está diretamente ligado ao que ficou conhecido como “dia do sim”, uma sexta-feira, 27 de dezembro do ano de 1977, em que as 10 mulheres escolhidas por Padrinho Sebastião para praticar a castidade, aceitaram seu convite. Dez anos depois, D. Regina teria oficializado a criação do Trabalho de Mulheres, que até então deveria ocorrer às sextas-feiras como uma alusão à data do “dia do sim”. O que teria levado então, à criação de cerimônias exclusivas para mulheres no contexto do Santo Daime? Segundo D. Regina:

Olha, porque aí as mulheres... A gente se sentia mais à vontade. Mais assim... Um trabalho específico pra nós. A gente com a liberdade de estar lá só nós mulheres, poder falar, desabafar umas com as outras, né... Aquela intimidade das mulheres. A gente fica conhecendo os problemas das mulheres, né. Porque aí a gente fica recebendo, fica sabendo, né... Porque no momento do trabalho, cada uma se levanta, faz uma coisa reclamando da vida, né, chora e acontece... Quer dizer que tudo isso ia acontecendo e a gente via tudo isso, né, assim, essa coisa toda... Então foi muito bom (...) (Entrevista, Dona Regina, 2024).

Já fora discutido nesta tese como o voto de castidade no Santo Daime teria nascido com D. Regina, que além da devoção, tinha interesse pessoal na prática: não morrer de parto. Isto é,

embora não seja dito explicitamente pela interlocutora, naquele contexto, no interior da Amazônia na década de 1970, a forma mais eficaz de prevenir uma gravidez era não ter relações sexuais. Ao mesmo tempo, negar sexo para o marido, como contou Susana Cabral em entrevista, não era algo respeitado pela maioria dos homens daquele contexto. Sendo assim, ao cortar as relações sexuais com o marido respaldada na religião, D. Regina pôde se prevenir de engravidar, e, logo, dos riscos de “morrer de parto”. Sua narrativa também traz a figura de Padrinho Sebastião como entusiasta e incentivador do voto, aderindo, ele mesmo, por um tempo à prática da castidade. Ao escolher 10 apóstolas que deveriam cumprir o celibato para acompanharem o líder na realização de suas curas, vê-se como a castidade imbuiu estas mulheres de poderes espirituais, legitimando seu lugar de “aparelhos de cura”.

A partir deste enredo, os trabalhos de mulheres passaram a funcionar como um espaço comum e reflexivo em que estes indivíduos se reuniam a partir de sua identidade de gênero comum. Estas cerimônias possibilitariam que as participantes se sentissem mais confortáveis para expressar suas emoções, compartilhar experiências e abordar questões íntimas sem a presença masculina. Desse modo, essa exclusividade pode ter funcionado como uma ferramenta de fortalecimento e empoderamento feminino em um contexto patriarcal e de lideranças masculinas. A título de exemplo, segundo D. Regina, ao se reunirem para cantar os hinários juntas em um trabalho de mulheres, além de compartilharem suas angústias e intimidades em um espaço seguro, elas passaram a fortalecer seu estudo do canto, se destacando assim, cada vez mais nessa função dentro dos rituais oficiais.

Então a gente começou o trabalho das mulheres, então a gente começou a estudar era o hinário do Padrinho, depois a gente estudava o nosso hinário, os hinários das mulheres, né, então a estrela era uma casinha de estudo pra nós, né. Altas miração, altos hinos a gente recebeu nesses trabalhos dentro dessa casinha pequena... Era uma igrejazinha pequenininha. Acho que não cabia 50 pessoas. (...) a gente fazia o trabalho e a gente cantava os 20 hinos, 15 hinos, aí tinha os outros hinos que faziam parte do trabalho, os hinos de Santo Daime, os hinos da Santa Maria.. Porque a gente pitava, né, então tudo isso ocupa um espaço (Entrevista, Dona Regina, 2024).

Em um contexto contemporâneo mais amplo, décadas após o desenvolvimento inicial dos “trabalhos de mulheres” no Santo Daime, como já fora discutido neste capítulo, para autoras como Sinclair (2024), a emergência de cerimônias de *ayahuasca* e outros psicodélicos exclusivamente para mulheres vêm se apresentando como uma resposta de mercado aos abusos e assédios, o que também se configura como efeito desta mesma mercantilização da bebida. Neste ambiente, é interessante observar a emergência de movimentos como o “feminismo psicodélico” cunhado pela ativista Zoe Helene em 2007, o que se trataria de um:

subgênero do feminismo que abraça o poder de inspiração e de transformação da cura psicodélica, de liberação do self, exploração corpo/mente/espírito em estados

alterados de consciência e encoraja mulheres a explorar esta experiência de modo que elas possam aprender mais profundamente sobre si mesmas, em partes, para encarar o núcleo das problematizações feministas por novos caminhos⁷⁶ [tradução minha].

Na descrição do site oficial da organização, é explicitado que o feminismo psicodélico parte da compreensão da jornada psicodélica feminina como empoderadora das mulheres por conectá-las com a natureza e consigo mesmas, o que traria efeitos positivos ao planeta. Neste contexto, plantas e fungos psicodélicos seriam “aliados da evolução de Gaia”. É interessante observar que tais ideais adotados pela organização também dialogam com a imagem da “mãe *ayahuasca*” e sua benevolência alinhada à mãe natureza que circulam nos fluxos globais da bebida. Na prática, a ativista fundou, em 2007 a organização global *Cosmic Sister*, que, entre outras coisas, tem organizado retiros espirituais com os Shipibo apenas para mulheres, novamente refletindo uma tendência de mercado observado por Sinclair (2024). Com uma proposta semelhante, mas não necessariamente enteógena/psicodélica, o movimento nomeado - pelo menos na lusosfera - como “Sagrado Feminino”, também tem encontrado afinidades eletivas com o mito da “mãe *ayahuasca*”, reforçando-o e valendo-se dele nos espaços ayahusqueiros femininos.

Sobre o “Sagrado Feminino”, vale dizer que se trata de um movimento desinstitucionalizado feito por mulheres e para mulheres que vem demarcando uma corrente espiritualista dentro da nebulosa *New Age* muito alinhada ao feminismo da Deusa de Starhawk (1989) em que a autora e ativista busca resgatar antigas tradições matriarcais e reconstruir uma espiritualidade baseada no culto à Grande Mãe.

Nessa direção, a nebulosa “Sagrado Feminino” tem se expressado como uma espiritualidade que compreende o feminino como análogo à natureza, à Lua e ao planeta Terra, o que traz o corpo das mulheres e seu sexo biológico, ao centro. Isto é, os ciclos e fluidos ligados a este corpo, principalmente a sua capacidade de parir, seriam os principais elementos de sua semelhança com a natureza, o que tem inspirado críticas acerca de seu essencialismo de gênero, como fez Benedito (2018). Outro ponto é que apesar de suas fortes bases ancoradas no feminismo da Deusa, o “Sagrado feminino” tem se demonstrado muito poroso a interpretações e reinvenções de práticas supostamente ancestrais ligadas ao feminino, mesclando deusas egípcias e gregas, Orixás femininas, santas católicas e demais figuras femininas de diversos outros panteões.

⁷⁶ Psychedelic Feminism. Disponível em: <<http://www.zoehelene.com/psychedelic-feminism>>. Acesso em: 06/01/2025.

Do ponto de vista de marcadores como raça e classe, é também nítida a maior aderência a este movimento por mulheres brancas e de classe média. Além disso, como pontuou Camila Ferrari (2022) em sua pesquisa, este movimento tem se relacionado diretamente com a mídia e com o mercado de produtos alternativos para os ciclos menstruais, como copos coletores, calcinhas absorventes, cristais e pedras de uso intravaginal, entre outros. Para a autora, têm participado de maneira reflexiva da construção estética deste movimento, o resgate de obras como o livro “Mulheres que correm com lobos” (ESTÉS, 2018), “As Brumas de Avalon” (ZIMMER, 2004) e de séries na Netflix baseadas em obras como “A Tenda Vermelha” (DIAMANT, 2014). Também é digno de nota a intensidade com que este movimento tem se capilarizado para dentro do campo ayahuasqueiro e, mais especificamente, dos xamanismos urbanos.

No Santo Daime embora a criação dos “trabalhos de mulheres” anteceda estas tendências, essas cerimônias também vêm se tornando porosas a movimentos como o “Sagrado feminino”, o feminismo psicodélico e suas demais influências como o Feminismo da Deusa (STARHAWK, 1989) e o ecofeminismo. Inclusive, é notável como elementos do “Sagrado Feminino” têm penetrado à religião por meio de encontros e rodas de mulheres daimistas de caráter menos institucionais e não oficiais. Estas rodas tendem a ser mais abertas e não necessariamente vinculadas ao Santo Daime. Se pautam em ideais que em uma primeira camada, soam mais libertários e que se contrastam com pontos tidos como mais conservadores da religião daimista, como é o caso das prescrições relativas aos corpos femininos como vestimenta e performance. Nestes espaços, as mulheres tendem a falar de seu ciclo menstrual referindo-se a ele a partir de metáforas ligadas ao ciclo da lua, prescrevem chás, técnicas ligadas às medicinas alternativas para questões ligadas ao corpo e a espiritualidade feminina, cantam e dançam juntas reafirmando seu poder feminino inspirado em arquétipos femininos alternativos à Virgem Maria. Diante deste movimento é possível compreender que a incorporação da figura

de Maria Madalena no panteão daimista e de seu dia como trabalho oficial no calendário da ICEFLU, responde a estas novas tendências, mas não somente.

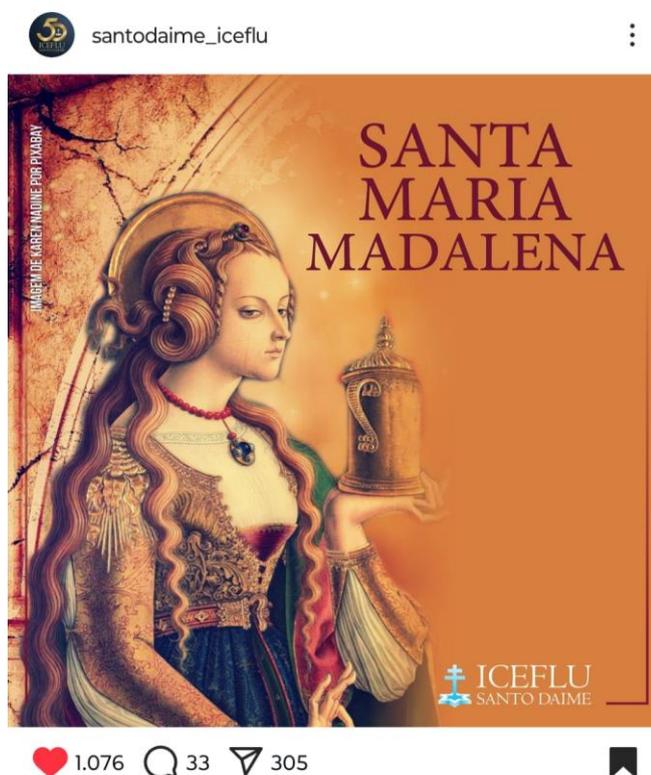


Figura 15: Card oficial em homenagem ao dia de Santa Madalena postado na página oficial da ICEFLU no ano de 2023. Disponível em: <[instagram.com/santodaime_iceflu](https://www.instagram.com/santodaime_iceflu). Acesso em: <24/04/2025>.

No contexto da religião do Santo Daime, a figura de Maria Madalena tem ganhado centralidade simbólica e espiritual, sobretudo a partir da atuação de mulheres que buscaram ressignificar e ampliar os espaços de expressão do feminino sagrado. Uma das principais responsáveis pela inserção institucional de Maria Madalena no panteão daimista é Sonia Palhares, que, a partir de suas vivências espirituais, de seu hinário e do convite, seguido de oficialização da data por Padrinho Alfredo, deu origem à realização de cerimônias daimistas no dia 22 de julho em celebração à Maria Madalena.

Eu recebi o hino Forças Redentoras em um Trabalho de Cura no Céu do Mapiá em julho de 1986, quando fui participar de um Feitio, com um grupo da igreja de Mauá. Eu não conhecia Maria Madalena até então... O hino foi muito acolhido pelas mulheres, ele fala dos "espíritos femininos que chegam pra se salvar, pecadoras arrependidas podem já se libertar" etc. as mulheres foram se ligando no meu hinário por causa desse e de outros hinos que se referem às mulheres e ao feminino divino. Em 1996, o Padrinho Alfredo me ofereceu para cantar meu hinário no dia de Santa Madalena. Com isso, ele colocou o dia 22 de julho no calendário da Doutrina. Há igrejas que cantam meu hinário, outras cantam outros hinários, mas as mulheres começaram a comemorar a data. De 13 a 21 de Julho, fazemos a Novena de Santa Madalena: "Corrente de Devoção à inocência e cura do feminino". A Novena exalta a

inocência como energia sublime e curadora e é o pedido, a súplica de mulheres pela regeneração de sofrimentos, pela libertação de traumas, pelo fim do feminicídio, pelo respeito e pela cura na terra e no céu. O texto é meu e a Novena foi uma inspiração que eu tive em 1993 (Entrevista, Sonia Palhares, 2025)

A partir dessa iniciativa que contou com o convite de Padrinho Alfredo, a realização de cerimônias daimistas no “dia de Santa Madalena” passou a integrar o calendário oficial da doutrina desde a década de 1990. Nelas, é cantado o hinário “Firmado na Luz”, recebido por Sonia em diferentes igrejas, incluindo o Céu do Mapiá. Em Mauá, este ritual é dirigido por ela, o que marca uma inversão no comando das cerimônias, normalmente exercido por Alex Polari.

Depois que comecei a estudar História do Cristianismo, fiquei sabendo o que o papa Gregório fez, inventando essa calúnia que Madalena foi uma prostituta. Com a descoberta dos códices e pergaminhos do início do cristianismo no século passado, a figura de Maria Madalena renasce como uma grande discípula do Mestre Jesus. O poder masculino da igreja católica, ao mesmo tempo que a sustenta, através de um papa, no século VI, a ofendeu e caluniou, uma interessante metáfora da situação da mulher sob o poder patriarcal. **Maria Madalena representa a libertação da mulher para todas nós.** Foi a ela que Jesus entregou a missão de "levar a Boa Nova", ela estava no túmulo com Pedro e João, mas Jesus apareceu somente para ela. Ela foi curada por Jesus e o acompanhou em sua missão **Maria Madalena é descrita nos Evangelhos como a que cuida. Ela e outras mulheres ajudavam Jesus com seus bens, ela foi unguir o corpo de Jesus, ela estava ao lado da mãe de Jesus, a consolando. A religião do cuidado, do amor. Somos nós, as mulheres compassivas que escutamos a dor e a necessidade das pessoas** (Entrevista, Sonia Palhares, 2025, grifos meus).

Vale pontuar, que o resgate e a devoção à inocência sugerido por Sonia, refere-se “a importância da inocência da infância, contrária às ideias de pedófilos que tendem a ver sexualidade em crianças” (Entrevista, Sonia Palhares, 2025). A fala de Sonia retoma um elemento mencionado no capítulo I desta tese. Isto é, de que entre outras coisas, a Novena de Santa Madalena também funciona como apelo espiritual aos casos de violência sexual contra mulheres e crianças presentes na sociedade moderna e, inevitavelmente, na irmandade do Santo Daime. Semelhantemente à Novena de Santa Madalena, a exaltação e/ou o resgate da inocência vem sendo uma aposta da instituição eclesiástica católica há mais de um século, estando presente em documentos como o Concílio de Éfeso em 431 que definiu Maria como “mãe de Deus”, o texto de catecismo da igreja, nas cartas de João Paulo II, entre outros. A despeito disso, é interessante observar que a figura de Maria Madalena e o imaginário construído em torno dela ao longo dos anos, borra estas fronteiras do feminino inocente e despido de sexualidade.

Segundo o Prof. Dr. Frei Jacir de Freitas Faria da Província Santa Cruz⁷⁷, embora o evangelho de Lucas cite que dela foram expulsos “sete demônios” — algo entendido no

⁷⁷ Maria Madalena é amada de Deus, ou melhor, de Jesus. Disponível em: < <https://ofm.org.br/o-amor-de-maria-madalena-a-mulher-alem-do-seu-tempo-e-que-nao-foi->

judaísmo como doença grave —, a tradição cristã patriarcal passou a associar esses “demônios” ao pecado sexual. Para ele, a maior distorção veio em 591, quando o papa Gregório Magno afirmou, em uma homilia na catedral de Milão, que Madalena seria a prostituta arrependida de Lucas 7, confundindo personagens diferentes dos evangelhos. A partir daí, o imaginário coletivo passou a vê-la como símbolo da pecadora redimida. Diante disso, na França, ela foi consagrada padroeira das prostitutas, além de padroeira de perfumistas e cabeleireiros, e venerada em locais como a gruta de Sainte Baume, onde, ela teria vivido em penitência por 30 anos após pregar em Marselha. Em 1050, a Igreja a fez padroeira de uma abadia de monjas beneditinas, reforçando a imagem da mulher arrependida. Já em 1293, a *Legenda Áurea* popularizou o relato de sua chegada à França após ser expulsa da Judeia com outros cristãos.

Apenas em 1969 a Igreja removeu oficialmente os títulos de “pecadora” e “penitente” do Breviário Romano, reconhecendo que Maria Madalena não foi prostituta. Em 2016, o Papa Francisco elevou sua celebração litúrgica ao mesmo nível das festas dos apóstolos, recuperando o antigo título de “apóstola dos apóstolos”, dado por Hipólito de Roma no século III e retomado por Tomás de Aquino no século XIII. Assim, atualmente, no calendário católico, Madalena também passou a ser celebrada em 22 de julho como símbolo de amor profundo a Cristo e de protagonismo feminino no cristianismo, desafiando a herança patriarcal que tentou apagar sua importância.

Diante dessas facetas atribuídas à Maria Madalena no imaginário cristão ao longo dos anos, é possível identificar que diferentemente da Virgem Maria, Maria Madalena vem sendo compreendida, por diversas mulheres, dentro do Santo Daime e em demais grupos *New Age*, como dotada de sexualidade, tendo sido ela, esposa de Jesus. Essa visão, corresponderia às teorias gnósticas surgidas a partir do achado do “Evangelho de Maria” ao fim do século XIX, que fora atribuído à Maria Madalena. Na obra *Pistis Sofia*, conferida a um teólogo gnóstico de 100 d. c. - época do cristianismo primitivo - chamado Valentino, se sugere que Maria Madalena teria tido uma relação íntima com Jesus, inclusive, tão íntima como Pedro. Assim, compreendendo a sexualidade como um aspecto natural, amplo e multifacetado do ser humano, que envolve, de maneira mais ampla o corpo, desejo, prazer, afeto, identidade e relações interpessoais, é possível compreender, a partir dessa visão, a figura de Maria Madalena como dotada de sexualidade.

Com isso, embora dotada de sexualidade, as interpretações mais difundidas sobre Maria Madalena – e que deslocam sua imagem da “prostituta” e/ou da “pecadora arrependida” – também propõem uma sacralização dessa sexualidade. No hino de número 38 “Amor Soberano” do hinário de Sonia Palhares chamam a atenção os seguintes trechos:

Aqui na Terra/ Estou juntinho ao meu Padrinho/ Para sempre no Astral/ De Jesus ser sua esposinha/ (...) Nossos irmãos/ Nossos companheiros/ A pureza é que conduz/ A união com Jesus/ Foi Madalena/ Quem trocou pois conheceu/ O amor tão soberano/ Pelo filho de Deus (PALHARES,

Segundo Sonia Palhares, diferentemente das interpretações gnósticas do “Evangelho de Maria”, o uso do termo “esposinha”, refere-se a uma metáfora de Teresa de Lisieux sobre “a intensa união da alma com Jesus e não à união matrimonial entre Madalena e Jesus” (Entrevista. Sonia Palhares, 2025). Retomando Teresa de Lisieux, de acordo com a pesquisadora Karla L.C. Martins Silva (2017), a autora via a esposa como uma parceira íntima do Divino Esposo, de modo que ela não se limitaria a uma visão tradicional de submissão, mas sim a uma união de amor e de igualdade. Assim, para Silva (2017), Teresa de Lisieux descreveria a esposa como uma amante que se entrega totalmente ao amor de Deus e que busca a intimidade e o prazer da união espiritual com o Divino Esposo. Nessa direção, ao mesmo tempo, quando há o uso de “esposa” em Teresa de Lisieux como metáfora de sua entrega a Jesus e Deus, ela também faz uma analogia direta à visão histórica da igreja como esposa de Deus, e, essa igreja como esposa de Deus, bem como o corpo que também se esposa do sagrado e da divindade, é um corpo completo que se dedica por inteiro à devoção - inclusive na sua sexualidade. Assim, na integridade da interpretação que Teresa de Lisieux está dando para a relação com o divino, de acordo com Silva (2017), a entrega total de si envolveria o corpo e a sexualidade.

Como efeito desses elementos, no trecho do hino de Sonia Palhares, seguindo a métrica e a poética dos hinários daimistas, o sujeito, ao cantar, tem a possibilidade de experimentar-se como eu lírico, ao mesmo em que este eu lírico se revela ao longo do hino como uma terceira pessoa. No caso do “Amor Soberano”, o eu lírico feminino experimenta um lugar incomum jamais mencionado nos hinários: “esposinha” de Jesus a partir da figura de Maria Madalena, que teria conhecido este lugar na prática. Ainda que Sonia, como “aparelho” receptor aponte outros sentidos para a palavra “esposinha”, muitas mulheres interpretam este trecho de modo que, a figura de Maria Madalena, sendo imbuída de sexualidade, aproximaria o sagrado das mulheres reais da religião, ao mesmo tempo em que é sacralizada como “Santa”.

A capilarização da figura de Maria Madalena no Santo Daime evidencia como, no interior da religião, mulheres também têm se apropriado criativamente da tradição cristã para

ampliar a agência feminina nos espaços cerimoniais e simbólicos. A criação de uma cerimônia daimista no dia de Maria Madalena e, especialmente, da Novena dedicada à *cura do feminino* constituem importantes dispositivos espirituais, poéticos e políticos que se alinham às demandas contemporâneas por reconhecimento, reparação e regeneração das dores históricas vividas por mulheres. A associação de Maria Madalena com a sexualidade e a compaixão feita por grande parte das mulheres — afastando a da virgindade idealizada da Virgem Maria — permite uma aproximação do sagrado às experiências encarnadas das mulheres reais, com seus corpos, afetos, traumas e desejos. Ao mesmo tempo, essa reinterpretação resgata Madalena como um símbolo de resistência ao patriarcado cristão, sintonizando-se com discursos feministas que buscam reescrever a história a partir das margens.

Em diálogo com os movimentos contemporâneos como o “feminismo psicodélico” e o “Sagrado Feminino”, a inserção de Maria Madalena no calendário daimista revela a antecipação e a permeabilidade do Santo Daime às transformações espirituais mais amplas que atravessam o uso ritual da *ayahuasca*. Ainda que inserida em uma tradição institucionalizada, essa abertura aponta para uma religiosidade em movimento, que abriga em seu seio práticas, narrativas e simbolismos que, ao mesmo tempo que dialogam com discursos mercadológicos e midiáticos, também produzem rupturas, reelaborações e novas formas de pertencimento. Assim, a consagração de Maria Madalena não apenas amplia o panteão feminino da doutrina, mas também reinscreve e reforça, no coração do ritual, uma ética feminizada do cuidado, da escuta e da regeneração coletiva que coloca as mulheres — e suas experiências — como protagonistas da cura espiritual.

De modo interessante, ao mesmo tempo em que penetra à religião daimista desta maneira, a figura de Maria Madalena tem contribuído para um maior espaço reservado às Pombo-Giras ou Pomba-Giras na liturgia do Umbandaime e de cerimônias como o Mesa Branca, respaldando outras corporalidades menos rígidas. Além disso, sua assimilação por grupos e correntes ligadas ao Sagrado Feminino tem endossado outras interpretações sobre ela dentro do Santo Daime, de modo que Maria Madalena, para uma de minhas entrevistadas, seria o próprio “Cristo feminino” (Entrevista, Rosa, 2024).

(...) hoje em dia eu estudo muito a Madalena, né, como um Cristo feminino. (...) E nessa literatura que eu venho descobrindo, eles falam que Jesus Cristo e Maria Madalena eram iniciados no... Nesse caminho de adoração das deusas né, que eram os egípcios, né, essas escolas de mistérios dos egípcios... Nada mais era do que a obtenção da vida eterna. Então quando a bíblia fala dos sete demônios da Madalena, que ela atuou e que Jesus libertou ela, na verdade, não são os pecados, são os véus da ilusão, que ela teve que levantar quando ela visitou as suas próprias profundezas, né, não significa que ela era uma... É... Uma pecadora assim, de fazer coisas ruins aos olhos de Deus. Era uma descida ao próprio submundo, né. (...) Então, e esses livros que eu tenho buscado, eles explicam muito sobre a deturpação que a instituição

religiosa católica impôs na questão do vocabulário mesmo, pra transformar esse caminho do sagrado feminino em algo demoníaco (Entrevista, Rosa, 2024).

Como fica explicitado na fala de Rosa, a introdução da figura de Maria Madalena no Santo Daime reflete um movimento mais amplo de resgate e reinterpretação do feminino dentro das tradições espirituais e que tem impactado diferentes grupos dentro e fora do Brasil. Nos EUA, segundo Sonia Palhares, a cerimônia de Santo Daime com o cântico de seu hinário “Firmado na Luz” no dia Maria Madalena acontece em pelo menos 3 igrejas há mais de dez anos (Entrevista, Sonia Palhares, 2025). De acordo com Luzia Krull, em sua igreja na Califórnia, a cerimônia é realizada exclusivamente para mulheres. Na Austrália, soube através de Rosa, que por muito tempo ela realizou este trabalho em sua casa de maneira não oficial, reunindo algumas mulheres para cantar o hinário de Sonia Palhares. Há 3 anos, a cerimônia ganhou espaço dentro da igreja, sendo realizada exclusivamente por mulheres na data oficial.

(...) a minha busca por começar a estudar e entender a Madalena, é que desde meu início na doutrina, eu gostei muito do hinário da Sonia Palhares, né e me chamou muito... E já faz alguns anos que a gente faz um trabalhinho de mulheres na minha casa. Tem um terreirinho aqui e sempre foi no dia do trabalho de Madalena. Aí, de 3 anos pra cá, a gente começou a cantar o hinário da Sonia na igreja, desvinculamos o trabalho no terreiro da minha casa, né, porque era um trabalho oficial, então a gente levou o trabalho de Santa Madalena pra dentro da igreja, né, porque é um trabalho oficial do calendário do Santo Daime, no Mapiá eles fazem, né... Então a gente decidiu estudar o hinário da Sonia e cantar lá. E putz, eu fiquei assim, me apaixonei mais ainda e fui buscar mais ainda sobre a Madalena... (Entrevista, Rosa, 2023)

Diante das narrativas das entrevistadas, vê-se que Maria Madalena vem ganhando cada vez mais espaço no campo daimista, o que também reflete o protagonismo feminino e uma resposta às transformações dos papéis de gênero na religião e na sociedade global. O encantamento de Rosa pelo hinário de Sonia Palhares e sua busca por compreender mais profundamente Maria Madalena revelam como essa figura ressignifica a experiência feminina no Santo Daime, ao unir espiritualidade e sexualidade em um mesmo arquétipo. Como apontou Rosa, o deslocamento do trabalho de Madalena de um espaço privado para a igreja oficial não apenas legitimou essa prática, mas também reforçou a importância de um feminino sagrado que dialoga com demandas contemporâneas globais. Assim, tanto os trabalhos de mulheres quanto a celebração de Maria Madalena, exemplificam como a cosmologia daimista tem negociado, dentro de suas limitações e afinidades, com as transformações e desafios que emergem nos fluxos globais das espiritualidades enteógenas e do feminismo.

Outro ponto importante é que ao incorporar a figura de Maria Madalena, o Santo Daime, além de negociar com estas tendências, também estabelece seus limites e propostas de experiências. Desde a gênese do trabalho de mulheres com D. Regina, à celebração de Maria

Madalena oficializada por Padrinho Alfredo no dia 22 julho, estas cerimônias ao mesmo tempo que dialogam com o Sagrado Feminino e o feminismo psicodélico, deslocam este tipo de reunião de mulheres de um lugar mercadológico e individualista, para um eixo comunitário e de resistência, mas que ao mesmo tempo, tende a se apoiar em parâmetros cis heteronormativos.

Em suma, é possível afirmar, de um ponto de vista sociológico, que os trabalhos de mulheres e a incorporação da figura de Santa Madalena no Santo Daime evidenciam a constante negociação entre tradição e inovação dentro da religião. Se por um lado esses espaços foram concebidos como instâncias de acolhimento e fortalecimento feminino dentro de uma estrutura patriarcal, por outro, tornaram-se plataformas de ressignificação e protagonismo, onde as mulheres daimistas dialogam com tendências espirituais globais, como o Sagrado Feminino e o feminismo psicodélico, bem como com outros movimentos. Além disso, ao deslocar práticas inspiradas no Sagrado Feminino de um contexto individualista e mercadológico para um eixo comunitário e ritualístico, o Santo Daime encontra maneiras de se reinventar sem romper completamente com sua tradição. O fortalecimento dos trabalhos de mulheres e da devoção à Maria Madalena aponta para um processo de transformação que, embora impulsionado por tendências globais, busca manter sentidos próprios dentro de um contorno da doutrina daimista, reforçando seu caráter de resistência e sua capacidade de adaptação diante das dinâmicas contemporâneas da espiritualidade e do feminino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta tese, a partir de um olhar híbrido de mulher lésbica daimista e pesquisadora, me debrucei sobre a análise da atuação das mulheres no Santo Daime através de três eixos centrais: poder, corpo e esoterismo. Foi possível entrevistar aproximadamente 30 mulheres de diferentes contextos via *Zoom*, *Google Meet* e chamadas de *WhatsApp*. Estas entrevistas se estenderam ao longo de praticamente todos os anos de pesquisa. De modo geral, elas se dividiam em idiomas como o português e o inglês bem como nos mais diversos fuso-horários. Com isso, vale pontuar que esta pesquisa também se configurou como um produto de um mundo moderno global digitalizado e interconectado. A partir deste contexto, eu, como daimista e pesquisadora, pude navegar nos fluxos da transnacionalização do Santo Daime e realizar este trabalho por meio de duas principais tecnologias: o daime e a internet.

No primeiro capítulo, explorei como as mulheres negociam e exercem o poder em diversos níveis dentro da religião, tanto nos contextos locais, como nos fluxos globais, além de

dentro da instituição e nas dinâmicas comunitárias. No segundo capítulo, tomando o Santo Daime como uma religião incorporada pelas mulheres, examinei a importância deste dispositivo como central não só nas suas experiências religiosas individuais, mas também na reprodução e manutenção desta religião no mundo. No terceiro e derradeiro capítulo, investiguei a atuação das mulheres nas experiências e na missão espiritual de cura atribuída ao Santo Daime. Além disso, foram analisadas como elas estão a reconfigurar práticas tradicionais e a estabelecer alianças espirituais e esotéricas entre o Santo Daime e outras tradições e espiritualidades.

A partir desta análise, torna-se evidente que as mulheres são peças fundamentais na reprodução e adaptação do Santo Daime ao redor do mundo, impulsionando e modelando a sua expansão nos fluxos religiosos globais. Com isso, a análise também revelou que as mulheres não são meras receptoras passivas das doutrinas e práticas daimistas, muito pelo contrário, elas são agentes ativas que negociam, adaptam e transformam a religião nos diversos contextos em que essa se insere. As suas experiências, tanto no Brasil como nos vários países do mundo onde o Santo Daime se estabeleceu, demonstram a complexidade das interações entre o local e o global, entre a tradição e a modernidade, entre o patriarcado e a agência feminina.

Ao longo do texto, a começar pelo capítulo inicial, ao olhar para a atuação das mulheres na transnacionalização do Santo Daime por meio das relações de poder, tanto dentro da religião, como em diferentes contextos culturais, pude analisar como elas vêm negociando com estruturas estabelecidas e novas demandas locais e globais, bem como em suas vidas privadas. No que toca às mulheres dirigentes de igrejas – cuja existência também se configura como um fenômeno sintomático da expansão da religião -, identifiquei a existência de diferentes modelos de liderança feminina como efeitos das negociações realizadas entre essas mulheres e as estruturas de gênero dentro do Santo Daime, bem como em seus países. Partindo de uma abordagem típica ideal (WEBER, 2021), foi possível identificar que algumas destas lideranças, especialmente aquelas que exercem a função de dirigentes em contextos onde há mais equidade de gênero em representação política, há uma tendência de adoção de um exercício de poder mais *soft*. Em se tratando de contextos em que esta paridade é mais baixa e em que estas mulheres encontram maiores empecilhos na legitimação de sua liderança, existiria uma tendência à adoção de posturas mais *hard*, isto é, mais rígidas e disciplinares. Ao mesmo tempo, todas as lideranças analisadas oscilam e negociam entre estas formas de exercer o poder em seus grupos. Cada contexto, no entanto, contribui para adoção de uma postura mais ou menos *soft* ou *hard*.

Ainda nesta sessão, me dediquei a uma discussão sobre a fragilidade legal do Santo Daime, indicando como a guerra internacional às drogas tornadas ilícitas expõe o público daimista internacional a ameaças, como a prisão, perda de liberdade religiosa e fragilidade legal e moral devido à sua devoção. No caso das mulheres, este tipo de perseguição tem afetado diretamente a sua prática religiosa, especialmente daquelas que são mães. Daimistas mães tendem a temer não só a perda de liberdade, mas sobretudo a perda da guarda de seus filhos. Este pode ser mais um elemento de impacto no que diz respeito ao quantitativo de mulheres nas igrejas daimistas das entrevistadas estar ligeiramente abaixo do dos homens. Por outro lado, embora estas dinâmicas tendam a afastar muitas mães e outras mulheres das igrejas em diáspora, especialmente as imigrantes, com vistas ao potencial das mulheres na renascença psicodélica, a agência feminina se mostra promissora na legalização do uso religioso da *ayahuasca* fora do Brasil. Antes mesmo da renascença psicodélica, o ativismo de Madrinha Geraldine, bem como a agência de tantas outras mulheres como Tiziana, Jane e Joan, que foram presas, deram início a períodos de legalização da religião em seus países.

Em meio aos fluxos globais e às relações de poder pulverizadas dentro do Santo Daime neste contexto, também discuti sobre a importância das "comitivas" na transnacionalização do Santo Daime, com mulheres a desempenharem um papel crucial como porta-vozes e fortalecedoras da identidade daimista, e, ao mesmo tempo, de receptoras destas "comitivas". Por meio destas atividades, é possível vislumbrar como estas mulheres tecem o bordado da expansão do Santo Daime a partir do estabelecimento de relações de irmandade entre elas, seus grupos e homens e mulheres vindos das comunidades sede da religião daimista, produzindo com isso um espaço híbrido de relações, trocas, negociações e flexibilizações mútuas. Com isso, algumas relações de poder são reelaboradas, de modo que com a transnacionalização, as mulheres têm tido a possibilidade de ocupar espaços e desempenhar funções antes restritas a elas. Para além da liderança de igrejas e grupos daimistas, elas têm se aproximado cada vez mais do controle do daime, podendo, em alguns contextos, participar de etapas do "serviço do daime" internacionalmente, o que ocorre desde a importação e diluição da bebida até a escolha e a serventia durante as cerimônias.

Neste capítulo, também destaco como estas mulheres recorrem à figura de Padrinho Sebastião e seu incentivo à participação das mulheres na doutrina para validar sua ocupação de espaços antes destinados aos homens, como sentar-se à mesa central e participar do ritual do "feitio". Ao mesmo tempo, a capilarização dos feminismos dentro da religião e de movimentos como o #MeToo tem escancarado casos de abusos e assédios perpetrados por alguns homens

da hierarquia da religião. Apesar dos casos serem alarmantes, também é positivo, do ponto de vista da justiça social, que estes casos estejam vindo à tona, o que pode reforçar ainda mais o processo de feminização da religião daimista. Isso já pode ser visto a partir da incorporação – ainda que controversa - das mulheres em cargos institucionais, em papéis rituais antes restritos aos homens e da criação de frentes como o GT Mulheres. De todo modo, é digna de nota a entrada das mulheres no quadro administrativo da religião, o que também tem apresentado uma tensão não somente de gênero, mas entre o modelo familiar e o modelo institucional burocrático do Santo Daime.

De todo modo, finalmente, o capítulo examina como a pertença religiosa das mulheres e sua atuação na transnacionalização da religião também se manifesta em suas vidas privadas e nas dinâmicas pessoais de poder em que estão inseridas, especialmente em suas relações conjugais, familiares e profissionais. Identifiquei que muitas mulheres se beneficiam do Santo Daime em suas atividades profissionais, isso ocorre, com destaque, entre as que trabalham com terapias. Ao mesmo tempo, em contrapartida, também se vê que os saberes seculares de muitas mulheres são incorporados aos grupos e igrejas em sua consolidação, bem como à ICEFLU. Já do ponto de vista familiar, no que toca mulheres não nascidas na religião em sem membros familiares que compartilhem da mesma devoção, é visível aquelas que decidem se dedicar à religião na posição de dirigentes acabam tendo que se abdicar de relações muito próximas com as suas famílias de origem, bem como da formação de uma família nuclear. Isso ocorre em função da imersão demandada pela gestão da igreja, pelas responsabilidades que o desempenho da função de liderança espiritual requer. Às daimistas em diáspora que possuem cônjuges e filhos, sua dedicação à igreja pode ocasionar conflitos, bem como incorrer em ausências pontuais na rotina dos filhos, o que muitas vezes precisa ser negociado com os pais das crianças.

No capítulo seguinte, abordei o corpo como um dispositivo central na experiência daimista, explorando como o Santo Daime imprime experiências extraordinárias no corpo, que são muitas vezes generificadas e passam pela fisiologia deste corpo. O conceito de "aparelho" se fez necessário e foi explorado tanto como um veículo mediúnicos para a atuação espiritual, quanto como a consciência receptora das revelações dos enteógenos. Isso desloca este corpo para um tipo específico de agência, a “agência instrumental”, que compreende as mulheres para além da dualidade de “passivas” ou “ativas”. A partir de uma agência instrumental, essas mulheres também se encarregam de reproduzir sua religião e de mantê-la nos fluxos globais.

Reconhecendo a importância do sexo biológico nas dinâmicas de gênero do Santo Daime para as daimistas entrevistadas e sua relação visceral com a fisiologia dos corpos por

meio dos efeitos do daime, também investiguei especificidades deste corpo tido como feminino no contexto e dentro da gramática dessa religião. Pude observar esta relação a partir de alguns dos ciclos e processos biológicos deste corpo, como a menstruação, gestação, parto, puerpério, aborto, envelhecimento e morte. Verifiquei que na menstruação, assim como no período gestacional, fica evidenciada uma exacerbação da agência instrumental destas mulheres, que nestes períodos se consideram ainda mais “abertas” e “suscetíveis” tanto à força do daime, quanto às energias, emoções e espíritos.

No que toca à menstruação especificamente, explorei as experiências menstruais das entrevistadas no contexto religioso e suas elaborações pessoais acerca das restrições impostas aos seus corpos menstruados durante os "feitios". Diante de suas narrativas, foi possível identificar interpretações positivas, bem como críticas acerca deste tabu. Ao mesmo tempo, verifiquei que a não transgressão destas regras diz de um ganho identitário e comunitário dentro da religião, proporcionando reconhecimento e laços de solidariedade entre mulheres. Adiante, me debrucei sobre como o Santo Daime é vivenciado durante a gravidez, o parto e o pós-parto pelas mulheres entrevistadas e como estes ciclos escancaram tensões acerca de tendências modernas como a busca por comunidade e o individualismo religioso. Como foi observado, o uso do daime durante o parto assume os contornos de uma prática que promove a autonomia das mulheres, ao mesmo tempo em que as coloca em um lugar de estabelecer pontes dialógicas entre saberes tradicionais e científicos.

A questão das relações geracionais também foi examinada, e a partir deste tema foi possível discutir o papel do envelhecimento das mulheres daimistas enquanto elemento que agrega ao seu carisma, o que tende a contrariar tendências sociais, especialmente no que toca ao contexto brasileiro. Não que o corpo deixe de ser um capital, muito pelo contrário, para as mulheres “forasteiras”, traços relacionados à velhice, como cabelos brancos e rugas, são tidos como expressões visíveis de seu tempo de experiência, acrescentando ao respeito direcionado a elas no ambiente daimista. Além disso, por serem vistas como despidas de sexualidade, essas mulheres, principalmente as dirigentes, passam a se adequar, a partir do envelhecimento, a uma imagem ainda mais sacralizada de sua feminilidade.

Marca o fim do segundo capítulo a questão da morte. Dentro deste tema foi possível explorar as dimensões e flexibilizações relacionadas aos ritos de morte no Santo Daime a nível transnacional. Neste cenário, se destacam as dimensões transnacionais das cerimônias ligadas à passagem de Madrinha Geraldine, que além de mesclarem elementos da ritualística inaugurada por Mestre Irineu, também precisaram conciliar elementos ligados ao contexto

holandês, bem como fazer uso de tecnologias como camas de gelo para conservação do corpo até sua cremação, a cremação em si, e ainda o transporte aéreo das cinzas até as comunidades sede do Santo Daime, na Amazônia. O investimento de daimistas nestes processos também diz do carisma e da posição hierárquica da pessoa falecida, uma vez que rituais de morte muito extensos são dedicados, nesta religião, a grandes lideranças de impacto histórico.

Diante de todos estes processos que abordam alguns dos ciclos dos corpos femininos no contexto daimista, ficou evidente, mais uma vez, o impacto da tensão entre comunidade e individualismo. Este elemento foi aprofundado no tópico seguinte, em que tratei da educação de crianças e adolescentes e da dificuldade de transmissão religiosa de pais e mães daimistas em diáspora para seus filhos. Mais uma vez, a guerra às drogas aparece como um dos elementos centrais nestas negociações. Isto é, além do medo da perda da guarda dos filhos, sobretudo por parte das mães, a acusação de “oferecimento de drogas para crianças” poderia fragilizar ainda mais as igrejas. Além disso, entram em jogo rotinas escolares e de trabalho dos pais, que muitas vezes não se adequam ao calendário daimista e às extensas cerimônias, que implicam em noites sem dormir. A despeito destas tensões, algumas igrejas internacionais têm se organizado para receber famílias de daimistas com crianças em trabalhos à parte, que teriam, por sua vez, menor tempo de duração, sendo realizados durante o dia aos fins de semana, como ocorre na igreja “Céu de Santa Maria”.

Em termos litúrgicos, a divisão dos corpos no salão do Santo Daime demarca e ilustra a estrutura binária da religião. Por essa razão, diversas pessoas e grupos LGBTQIAPN+ têm criticado a religião como conservadora e despreparada para a recepção deste público, especialmente de pessoas trans, *gender fluid* e não binárias. Apesar disso, dentre as minhas entrevistadas, todas demonstraram se sentir à vontade com esta divisão, bem como resguardadas. Muitas justificam a acomodação desta regra a partir de uma percepção acerca das “energias” diferentes entre homens e mulheres. Além da divisão binária, a tradicional divisão dos batalhões entre “virgens” e “casadas” também tem sido questionada e abolida, especialmente a utilização de “virgens” como referência. No horizonte da transnacionalização do Santo Daime, este batalhão ganhou o rótulo de “batalhão das jovens”, e, mais tarde, sobretudo em igrejas internacionais, tem sido ocupado por mulheres mais velhas, porém com “energia” ou “aparência” mais jovem, o que reflete uma redução e/ou ausência do público jovem enquanto ponto frágil da expansão, com o qual a religião daimista precisa negociar.

A partir da dimensão da sexualidade, o capítulo aborda as discussões sobre as dietas, incluindo a abstenção sexual e o jejum de determinados alimentos antes e depois de tomar o

daime, e sobre como as mulheres negociam estas regras em suas vidas e nos contextos em que estão inseridas. Observou-se que em países do Norte Global questões relativas a estas dietas tendem a ser flexibilizadas, e muitas vezes nem mesmo recomendadas, no caso de algumas dirigentes. Para determinados públicos, recomendações religiosas, especialmente àquelas ligadas à sexualidade, podem ser interpretadas como autoritarismo e resultar em desfiliações religiosas. Dentro do tema da sexualidade, também abordei o voto de castidade como elemento importante na história das mulheres do Santo Daime e em seu processo de ocupação de espaços de poder e de autonomia. No ambiente das comunidades-sede, na década de 1970, esta prática teria garantido, entre outras coisas, que as mulheres tivessem o seu “não” respeitado. Por outro lado, nos contextos internacionais, a castidade tem atuado na garantia da manutenção e da centralidade do poder nas dirigentes de igreja, além de acrescentar ao seu carisma, aproximando-as ainda mais da figura simbólica da Virgem Maria.

Uma questão que se contrasta com a castidade feminina, no entanto, é a poligamia masculina praticada pelos homens da mais alta hierarquia espiritual da religião. Embora seja passível de estranhamento e de incômodos por parte de algumas mulheres entrevistadas, foi possível identificar que esta prática possui lógicas próprias e se aproxima do que alguns autores definem como poligamia fraternal. Como um dos resultados, a poligamia fraternal praticada por estes homens tem implicado na manutenção do poder espiritual da religião em um núcleo familiar. Ao mesmo tempo, esta prática escancara assimetrias de poder observadas por algumas de minhas entrevistadas, uma vez que a mesma possibilidade de ter mais de um cônjuge não está disponível para as mulheres. Outro efeito disso pode ser notado em alguns homens daimistas do baixo escalão que passam a justificar as suas relações extraconjugais a partir destas referências. De todo modo, no que toca aos casos analisados referentes aos Padrinhos, as mulheres envolvidas são narradas como dotadas de agência, estabelecendo limites e negociações no interior destas relações.

No que toca às dissidências sexuais e de gênero, abordei neste capítulo a questão das diversidades no Santo Daime, incluindo pessoas LGBTQIAPN+, e como a passabilidade heteronormativa e de gênero afeta a aceitação destes membros dentro das instituições. Além disso, foi possível localizar as mulheres na linha de frente das flexibilizações relativas a este público, cuidando assim de sua acomodação na religião. Neste cenário, emerge a centralidade das "fardas" e de outros códigos de vestuário, tidos muitas vezes como elementos destas negociações. Isto é, em alguns contextos, para um novo público, as vestimentas, sobretudo àquelas direcionadas às mulheres, são alvo de críticas e recusas. Diante disso, as mulheres

dirigentes entrevistadas têm feito concessões específicas para alguns casos envolvendo demandas do público LGBTQIAPN+. Em se tratando da relação entre as mulheres e os códigos religiosos relativos à aparência, algumas adaptações vêm sendo feitas, como o uso de pouca maquiagem e a eliminação de elementos que sobressaíam às fardas. Ao mesmo tempo, o pouco ou o não uso de maquiagens e demais cosméticos, para algumas mulheres, tem sido apropriado como parte de uma vivência mais simples e modesta, bem como mais ecológica e alternativa às investidas e interpelações do capitalismo moderno e das indústrias da beleza.

Também abordei neste capítulo a duração das cerimônias e a performance corporal exigida durante os rituais, que por vezes podem ser desafiadores, como os extensos períodos de bailado. Mesmo diante dos ritmos, movimentos e linguagens corporais permitidas, outros modelos de performance têm sido inseridos por algumas mulheres e ganhado dimensões internacionais, como é o caso dos gestos do “Brilho do Sol”. Esta discussão também aponta para como as mulheres brasileiras ligadas às classes médias e à contracultura do país durante as décadas de 1980 em diante, trouxeram para dentro da religião diferentes percepções sobre corpo e performance vindas de novas correntes filosóficas, mesclando elementos da arte e de novas terapias alternativas. Aparentemente, com isso, elas puderam ter cada vez mais espaço em cerimônias de cura e demais práticas incentivadas por Padrinho Sebastião e que se encarregaram de inserir o Santo Daime ainda mais nos fluxos das religiões globais e nas alianças com demais correntes esotéricas mundo afora. Este é um dos elementos explorados no capítulo três deste trabalho.

No último capítulo da tese investiguei a atuação das mulheres nas experiências de cura e nas alianças esotéricas tecidas pelo Santo Daime. As trajetórias religiosas e espirituais das entrevistadas evidenciaram a diversidade de experiências dentro da religião e como ela é porosa a diferentes elementos de outras espiritualidades e tendências globais. Nessa direção, vale retomar que, embora tradicionalmente associada a contextos xamânicos predominantemente masculinos, nos fluxos globais a *ayahuasca* vem sendo cada vez mais interpretada como uma entidade feminina, uma "mãe *ayahuasca*", com qualidades de cura, cuidado e conexão interpessoal. Este fenômeno estaria ligado, como apontou Sinclair (2024), à apropriação da *ayahuasca* por parte de um público ocidental, de classe média, que procura alternativas espirituais e terapêuticas. No entanto, esta visão romantizada da "mãe *ayahuasca*" também pode obscurecer dinâmicas de poder, exploração e abuso, particularmente no contexto da mercantilização da *ayahuasca*.

No Santo Daime, embora o daime não seja considerado feminino, a religião não está imune a este processo de feminização. A introdução da Santa Maria como um enteógeno adicional pode ser interpretada como uma das respostas a esta tendência. Ao mesmo tempo, a feminização do Santo Daime, diferentemente da feminização da *ayahuasca* isoladamente, mais do que uma tendência de mercado, também se apresenta como uma resistência a este mercado, propondo subjetividades e experiências comunitárias de cura, alternativas ao individualismo moderno.

Outro ponto explorado é que a maior parte das mulheres da amostra, a despeito de seus diferentes contextos de origem e de prática da religião, tiveram em comum a busca por sentido e experiências de cura que refletiam a potência de reencantamento de suas realidades seculares. Nessa direção, o conceito de cura no Santo Daime foi apreendido como algo que vai além da remoção de sintomas físicos, abrangendo aspectos mais profundos da identidade e da autopercepção destas mulheres. Além disso, vale sublinhar que estes processos, embora ocorram e tenham repercussões no âmbito individual, reforçam a cura como parte de um sistema cultural, isto é, como parte da vivência e do engajamento comunitário. Isso se expressa, por exemplo, pela aderência das entrevistadas à religião como parte de sua cura, seja de doenças e/ou como criação de sentido para suas vidas, autonomia espiritual e autoconhecimento. Ao mesmo tempo, é digno de nota como algumas mulheres, brasileiras e não brasileiras, passaram a exercer o papel de "aparelhos de cura", através da sua atuação em cerimônias e em estabelecimentos como a Santa Casa de Cura no Céu do Mapiá.

A Santa Casa de Cura, que, por sua vez, surgiu como um desdobramento do trabalho mediúnico feminino da Casa da Estrela, tornou-se um espaço de atenção e cuidado para os membros da irmandade e da comunidade. É importante sublinhar que sua administração é feita exclusivamente por mulheres, que são responsáveis pela sua organização, gestão e pela implementação de programas de saúde e assistência social. Além disso, as "aparelhos de cura", neste ambiente, utilizam os seus conhecimentos e saberes para tratar diversas enfermidades, recorrendo tanto a práticas tradicionais como a abordagens mais contemporâneas, fazendo da Santa Casa um local onde diferentes epistemologias se cruzam, com as mulheres a mediar a relação entre a medicina tradicional, a fé e a ciência. Em contrapartida, o trabalho destas mulheres também gera um valor social e simbólico, conferindo-lhes prestígio e reconhecimento dentro e fora da comunidade daimista. Ao mesmo tempo, seu trabalho reforça a identidade do Santo Daime nos fluxos globais como possibilidade alternativa e eficaz de cura.

A partir deste olhar para a Santa Casa e para os “aparelhos mediúnicos”, me debrucei sobre a relação entre o Santo Daime e a Umbanda, com foco no "Trabalho de Mesa Branca", que mescla elementos litúrgicos de ambas as religiões e conta com as mulheres como grandes protagonistas desta aliança. Ainda que, assim como a Santa Maria, esta aliança desperte controvérsias e conflitos, ela representa uma profunda transformação nas dinâmicas de gênero e na cosmologia da religião, impulsionada em grande parte pela ação e agência feminina. O mesmo ocorre com a criação e desenvolvimento de cerimônias exclusivas para mulheres, como os "Trabalhos de Mulheres" e a incorporação da figura de Santa Madalena, que vem aproximando o sagrado das “mulheres reais”, desafiando as normas tradicionais e propondo um modelo de feminilidade mais inclusivo.

Há, com isso, e com tantos outros elementos apontados nesta tese, um reforço da capacidade do Santo Daime de se adaptar a novas tendências globais, ao mesmo tempo que reafirma a sua identidade e seus valores. As mulheres, ao assumirem um papel central nestes processos, contribuem para a redefinição da experiência religiosa e para a transformação das relações de poder dentro da religião, através da sua agência e protagonismo. Assim, estes elementos demonstram que o Santo Daime não é uma religião estática, mas sim um organismo vivo, em constante transformação e negociação, com as mulheres a desempenharem um papel crucial na sua contínua adaptação à modernidade global.

Diante do que foi discutido até aqui, é possível apontar que a principal contribuição da pesquisa é evidenciar o papel central e ativo das mulheres na expansão e adaptação do Santo Daime em contextos globais. A tese demonstra como as mulheres não são apenas participantes passivas, mas sim agentes de mudanças que reorganizam estruturas de poder e ressignificam práticas e normas dentro da religião. Ao analisar a experiência das mulheres daimistas sob estas múltiplas lentes, e a partir de suas narrativas sobre si, sobre o Santo Daime e sobre sua experiência religiosa, a tese revelou também a complexidade das suas vivências e a sua agência em diferentes contextos. Com isso, a tese também tece contribuições para os estudos sobre transnacionalização religiosa ao destacar o papel dos países do Sul Global, como o Brasil, na circulação de religiões e espiritualidades, bem como, novamente, demonstrar a relevância da agência feminina neste processo, afinal, a pesquisa também revela como as mulheres atuam como vetores da transnacionalização religiosa.

A pesquisa também resgata a importância de olhar para o Santo Daime como religião incorporada pelas mulheres para uma compreensão mais aprofundada de seu processo de transnacionalização, demonstrando como os corpos das mulheres são territórios de negociação

e flexibilização, e também de reprodução da religião nos fluxos globais. Além disso, ao identificar a importância da cura para a identidade global do Santo Daime, foi possível encontrar novamente as mulheres protagonizando alianças espirituais com outras religiões e enteógenos e conectando saberes tradicionais e conhecimentos científicos, estabelecendo pontes entre diferentes epistemologias. Outro ponto relevante trazido por esta pesquisa é o aprofundamento na análise da agência das mulheres na religião, mostrando como elas atuam como "aparelhos" ou instrumentos da religião, dos espíritos e do daime. Este conceito permite analisar a complexa relação entre submissão e autonomia, demonstrando como as mulheres se apropriam das práticas religiosas, podendo ressignificá-las e tratando de reproduzi-las.

Por outro lado, é preciso mencionar algumas das limitações desta pesquisa. Embora o foco nas mulheres seja uma das maiores contribuições deste trabalho, pode também ser considerado uma limitação, uma vez que a análise não explora de forma detalhada as perspectivas dos homens daimistas sobre as questões de gênero. Compreendo, entretanto, que esta perspectiva masculina já tenha sido contemplada não só na maior parte das pesquisas, como também tenha se instalado como olhar hegemônico. Nessa direção, devo justificar que, de maneira consciente, considero que esta possível limitação da pesquisa acerca da narrativa do gênero masculino é intencional e de relevância à proposta.

Outro ponto limitante a ser ponderado é que amostra da pesquisa é composta por mulheres daimistas de diferentes contextos geográficos e culturais, o que confere riqueza à análise, no entanto, pode não ser representativa da diversidade de experiências no universo daimista, especialmente no que toca às mulheres da floresta, pessoas não-binárias e outros grupos marginalizados. Diante disso, embora a tese aborde uma ampla gama de temas, alguns deles, como a relação entre o Santo Daime e as questões LGBTQIAPN+, o aborto ou a poligamia, carecem de maiores investigações. Isso ocorre uma vez que a profundidade da pesquisa é limitada pelo tempo e recursos disponíveis.

Em suma, a pesquisa oferece contribuições relevantes para a compreensão do Santo Daime e do papel das mulheres na sua transnacionalização, ao mesmo tempo que levanta novas questões e desafios para futuras investigações. A análise interseccional, o foco na agência feminina e a abordagem metodológica inovadora podem fazer deste estudo uma referência para os estudos não só sobre o Santo Daime, mas também sobre transnacionalização religiosa, mulheres/gênero e esoterismos enteógenos. No entanto, as limitações devem ser consideradas para uma leitura crítica e informada dos resultados.

REFERÊNCIAS

- AHMED, Sara. **Living A Feminist Life**. Durham and London: Duke University Press. 2017.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Epistemologia e saberes da Ayahuasca**. 1. ed. Belém: EDUEPA. 2011.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. O tempo é das mulheres. *In*: ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Sabenças do Padrinho**. 1. ed. Belém: UEPA, 2021. p. 381-389.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia B.; COSTA, Janaína. **Mulheres e Santo Daime**. 1. ed. Belém: UEPA, 2025.
- ALDWORTH, Betty. **Gender Equity in Cannabis and Psychedelics**. MAPS Bulletin Spring, v. 28, n. 1, 23 abr. 2019. p. 54-55.
- AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- ALVERGA, Alex Polari de. **O Evangelho segundo Sebastião Mota de Melo**. Céu do Mapiá, AM.: Cefluris. 1998.
- ALVES JUNIOR, Antônio Marques. **Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2007.
- APPADURAI, Arjun. **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- APARICIO, Frances R; SILVERMAN, Susana C. **Tropicalizations: Transcultural Representations of Latinidad (Re-Encounters With Colonialism)**. 1. ed. Dartmouth College Press. 1997.
- ARRAIS, Sabrina Augusta da Costa; ALBUQUERQUE, Maria Betânia. “O daime ferve no caldeirão”: questões de gênero que perpassam o ritual feito do Santo Daime. **Revista Ingesta**, v. 1, n. 2, p. 253, 2019.
- ASSIS, Glauber Loures e LABATE, Beatriz Caiuby. “Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. .2, p.11-35. 2014.
- ASSIS, Glauber Loures. **A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora**. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2017.
- ASSIS, Glauber. **Conspiritualidade: A face oculta da revolução psicodélica**. Chacruna Institute. 11 jul. 2023. Disponível em: <https://chacruna.net/conspiritality-the-hidden-face-of-the-psychedelic-revolution/>. Acesso em: 29 jan. 2025.

ASSIS, Glauber; RODRIGUES, Jacqueline. **Ayahuasca and Childbirth in the Santo Daime Tradition: Solidarity Among Women and Psychedelic Cultural Resistance**. Chacruna Institute, mar. 2022. Disponível em: <https://chacruna.net/ayahuasca-and-childbirth-in-the-santo-daime-tradition/>. Acesso em: 3 jan. 2025.

BADET, Maria. A prevalência de imaginários estereotipados do Brasil no exterior e o papel das mídias na sua manutenção. **REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.**, Brasília, v. 24, n. 46, p. 59-75, 2016.

BAHIA, Joana. Prostituição e religiões afro-brasileiras em Portugal: gênero e discursos pós-coloniais. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, v. 12, n. 36, p. 35-53, 2020.

BAHIA, Joana. Where Do the Prostitutes Pray?: On Travestis, Mães de Santo, Pombagiras, and Postcolonial Desires. *In*: OOSTERBAAN, Martijn; VAN DER KAMP, Linda; BAHIA, Joana. **Global Trajectories of Brazilian Religion: Lusospheres**. 1. ed. London: Bloomsbury, 2021. p. 117-134.

BALZER, Castern. Ayahuasca rituals in Germany: the first steps of the Brazilian Santo Daime religion in Europe. **Curare – Journal for Medical Anthropology and Transcultural Psychiatry**, v. 28, n. 1, p. 53-66, 2005.

BARRETTO, Juliana Nicole Rebelo. **“O parto na luz do daime”**: corpo e reprodução entre mulheres oasqueiras. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

BEAUVOIR, Simone de. **A Velhice**. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BENEDITO, Pietro. **Maria que me ensina a ser mulher**: Religião e Gênero no Santo Daime. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Carlos, 2019.

BENEDITO, Pietro. Mulheres e Santo Daime: uma revisão bibliográfica. *In*: ALBUQUERQUE, Maria Betânia; COSTA, Janaína A. Capristano da. **Mulheres e Santo Daime**. 1. ed. Belém: UEPA, 2025. p. 101-132.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e a crise de sentido: orientação do mundo moderno**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

BEYER, Peter. Introduction. *In*: BEYER, Peter; BEAMAN, Lori. **Religion, globalization and culture**. Boston: Brill, 2007. p. 1-8.

BLAINEY, Marc G. **Christ Returns from the Jungle**: Ayahuasca religion as mystical healing. 1. ed. New York: Suny Press, 2022.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

- BOSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú. **Corpo de planta**: terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e de saúde popular. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **Language and Symbolic Power**. Reprint edition. Cambridge: Harvard University Press. 1991.
- BRADLEY, Marion Zimmer. **As Brumas de Avalon**. 21. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- BUTLER, Judith. **Bodies that Matter**: On the Discursive Limits of Sex. 1. ed. London and New York: Routledge. 2011.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CADGE, Wendy; ECKLUND, Elaine Howard. Immigration and Religion. **Annual Review of Sociology**, v. 33, p. 359-379, 2007.
- CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. 1. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação**: Economia, Sociedade e Cultura. v. 2 - O Poder da Identidade. São Paulo; Paz e Terra, 1999.
- CASTRO, Cristina M. de. **Construção de identidades muçulmanas no brasil**: um estudo das comunidades sunitas da cidade de campinas e do bairro paulistano do brás. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.
- CAVNAR, Clancy. The effects of ayahuasca ritual participation on gay and lesbian identity. **Journal of Psychoactive Drugs**, v. 46, n. 3, p. 252–260, 2014.
- CHARSLEY, Katharine, LIVERSAGE, Anika. Transforming polygamy: migration, transnationalism and multiple marriages among Muslim minorities. **Global Networks**. v. 13, n. 1. p. 60–78, 2013.
- CHAVES, Leonor Ramos. **A mulher urbana no Santo Daime**: entre o modelo arcaico e moderno de feminino. 2003. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de comunidade e ecologia social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- CHANDRA, Giti; ERLINGSDÓTTIR, Irma. Introduction: Rebellion, revolution, reformation. In: CHANDRA, Giti; ERLINGSDÓTTIR, Irma. **The routledge handbook of the politics of the #metoo movement**. London and New York: Routledge, 2021. p. 1-24.
- CORRENTE, Albertina. A força dos caboclos e caboclas na junção com o Santo Daime. In: ALBUQUERQUE, Maria Betânia; COSTA, Janaína A. Capristano da. **Mulheres e Santo Daime**. 1. ed. Belém: UEPA, 2025. p. 279-288.
- COSTA, Janaína Alexandra Capistrano da. Relações entre Estado e Religião no processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil. **Asociación Latinoamericana de Ciencia Política**

(ALACIP), Bogota, 2013. Disponível em: <https://alacip.org/?todasponencias=relacoes-entre-estado-e-religiao-no-processo#>. Acesso em: 30 mar. 2023.

CSORDAS, Thomas. *Body/Meaning/Healing*. 2. ed. New York: Palgrave. 2002.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cad. Pagu*. v. 37, p. 9-41, 2011.

DAWSON, Andrew. **Santo Daime: A New World Religion**. 1. ed. London: Bloomsbury, 2013.

DIAMANT, Anita. **The red tent**. 20th Anniversary Edition. New York: St. Martin's Paperbacks, 2014.

DZIUBAN, Agata. Spirituality and the Body in Late Modernity. **Religion Compass**, v. 1, n. 4, p. 479–497, 2007.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com os lobos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

FERNANDES, Vera Fróes. **Santo Daime cultura amazônica: história do povo de Juramidam**. 3. ed. São Paulo: Yagé, 2019.

FLECHA, Ana. Correntes do Conhecimento: o bailado do Santo Daime como dança decolonial. **Rev. Bras. Estud. Presença**, p. 1-27, v. 13, n. 3, 2023.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

FOSTER, Susan L. “An Introduction to Moving Bodies: Choreographing History,” in FOSTER, Susan L. **Choreographing History**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 3–21.

FOTIOU, Evgenia. **From medicine men to day trippers: shamanic tourism in iquitos, Peru**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Wisconsin, Madison, 2010.

FOTIOU, Evgenia. ‘Plant use and shamanic diets in contemporary Ayahuasca shamanism in Peru’ In: Prance, G.T., McKenna, D.J., Loenen, B. de, Davis, W. **Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs**. p. 55–69. 2017.

FRESTON, Paul. Latin America: The other Christendom, pluralism and globalization. In: BEYER, Peter; BEAMAN, Lori. **Religion, globalization, and culture**. Leiden, Netherlands: Brill. 2009. p. 571-593.

FRIGERIO, Alejandro. Transnacionalismo como fluxo religioso através de fronteiras e com campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. In: ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel. **A diáspora das religiões brasileiras**. 2016. p. 183-216.

- FRIGERIO, Alejandro. Tradução cultural: o aspecto negligenciado da transnacionalização religiosa. In: ORO, Ari Pedro (Org.). **Fluxos religiosos transnacionais**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2024. p. 94-113.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980
- GOULART, Sandra L. **As raízes culturais do Santo Daime**. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- GOLDENBERG, Mirian. **O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira**. 3. ed. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2015.
- GOLDENBERG, Mirian. **A invenção de uma bela velhice**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.
- GONZALEZ, Debora de F. Entre público, privado e político: avanços das mulheres e machismo velado no Brasil. **Cadernos de Pesquisa**, v. 44, n. 151, p. 239–243, 2014.
- GREGANICH, Jessica. O Santo Daime e a União do Vegetal: entre Brasil e Espanha. In: VASQUEZ, Manuel A.; ROCHA, Cristina. **A diáspora das religiões brasileiras**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Ideias e Letras, 2016. p. 409-431.
- GREGANICH, Jéssica. Between Brazil and Spain: Structure and Butinage in the Trajectories of Santo Daime and União do Vegetal. In: OOSTERBAAN, Martijn; KAMP, Lina van de. **Global Trajectories of Brazilian Religion: Lusospheres**. London: Bloomsbury, 2020, p. 153-172.
- GUATTARI, Félix. **Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm**. Washington: University of Washington Press. 2012.
- GYANWALI, Gokarna P; DHAKAL, Ram H. Polyandry Marriage Pattern in Highland People of Nepal . **Molung Educational Frontier**, v. 14, n. 1, p. 121–139, 2014.
- GROISMAN, A. Missão e Projeto: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. In: **Revista de Estudos da Religião**. n. 1, p. 1-18, 2004.
- GROSS, Rita. Mulheres budistas como líderes e professoras. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 256, p. 415-423, 2005.
- HABER, Roy. The Santo Daime road to seeking religious freedom in the USA. In: LABATE, Beatriz C.; JUNGABERLE, Henrik. **The Internationalization of Ayahuasca**. 1. ed. Alemanha: Lit. 2011, p. 299-318.
- HANEGRAAFF, Woulter J. Entheogenic esotericism. In: ASPEREM, Egil; GRANHOLM, Kennet. **Contemporary esotericism**. 1. ed. Routledge: London and New York. 2013. p. 392-409.

HANNA, Thomas. **Somatics: reawakening the mind's control of movement, flexibility, and health.** 1. ed. New York: Da Capo Press, 1988.

HERVIEU-LÉGER, Danielle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERNES, Helga. **Welfare state and women power: essay in state feminism.** 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 1988.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOOKS, bell. **Feminist Theory: From Margin to Centre.** 2. ed. London: Pluto Press, 2000.

KARAM, Maria L. Proibição às drogas e violação a direitos fundamentais. **Revista Brasileira de Estudos Constitucionais.** v. 7, n. 25, p. 169-189, 2013.

KASTRUP, Lucas. **Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime.** 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011

KELLER, Mary. **The Hammer and the flute: women, power and spirit possession.** 1. ed. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002.

KREGTING, J., SCHEEPERS, P., VERMEER, P., & HERMANS, C. Why Dutch Women are Still More Religious than Dutch Men: Explaining the Persistent Religious Gender Gap in the Netherlands Using a Multifactorial Approach. **Review of Religious Research,** v. 61, n. 2, p. 81-108, 2019.

LABATE, Beatriz C.; FEENEY, Keven. O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. **Revista Periferia,** Rio de Janeiro, UERJ, v. 3, n. 2, p. 1-29, 2011.

LABATE, Beatriz C. ‘Vi muitos abusos sexuais em grupos de ayahuasca’, diz antropóloga. **TAB UOL,** 25 set. 2020. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/09/25/pesquisadora-brasileira-defende-vitimas-de-abuso-em-grupos-de-ayahuasca.htm>. Acesso em: 28 jan. 2025.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LEITE, Marcelo. **Psiconautas: Viagens com a Ciência Psicodélica Brasileira.** São Paulo: Fósforo, 2021.

LODI, Edson. **Eu vi a lua: histórias de mulheres ayahuasqueiras.** 1. ed. Brasília: Pedra Nova Edições, 2021.

LOPEZ-PAVILLARD, S. **La vida como proceso de sanación: Prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España.** 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Complutense de Madri, Madri, 2015.

LOWEN, Alexander. **Exercícios de bioenergética: o caminho para uma saúde vibrante**. São Paulo: Editora Ágora, 1977.

LUKYANTSEVA, Polina. The evolution of feminism in Japan: Issues of gender and the perception of Japanese women. **Sexuality and gender studies journal**, Japan, 1(1), p.1-15, 2023.

MACKINNON, Catharine A. Global #MeToo. In: NOEL, Ann M.; OPPENHEIMER, David B. **The Global #MeToo Movement: how social media propelled a historic movement and the law responded**. United States: Full Court Press, 2020. p. 1-18.

MACRAE, Edward. The Religious Uses of Licit and Illicit Psychoactive Substances in a Branch of the Santo Daime Religion. **Chacruna Institute**, [S. l.], p. 1-5, 15 fev. 2022. Disponível em: <https://chacruna.net/the-religious-uses-of-licit-and-illicit-psychoactive-substances-in-a-branch-of-the-santo-daime-religion/>. Acesso em: 29 jan. 2025.

MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

MASSEY, Doreen. A global sense of place. In: MASSEY, Doreen. **Space, place, and gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. p. 146-156.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399-422.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. 1. ed. Portugal: Edições 70, 2008.

MCGUIRE, Meredith B. Gendered Spiritualities. In: MCGUIRE, Meredith B. **Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2008. cap. 7, p. 159-184.

MEEUS, B. **Santo Daime in Brazil, Belgium and The Netherlands: the transnationalization of a New Religious Movement and the legal issues related to its religious use of ayahuasca**. 2018. Dissertação (Mestrado em Estudos Latinoamericanos) - Centre for Latin American Research and Documentation, University of Amsterdam. Amsterdam, 2018. Disponível em: https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2018/04/Meeus_Santo_Daime_Brazil_Belgium_Netherlands.pdf> Acesso em: 17/11/2019

MELLOR, Philip A.; SCHILLING, Chris. **Reforming the Body: Religion, Community and Modernity**. London: Sage Publications, 1997.

MENOZZI, Walter. The Santo Daime Legal Case in Italy. In: LABATE, Beatriz C.; JUNGABERLE, Henrik. **The Internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011, pp. 379-388. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Henrik_Jungaberle/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca/links/5a3a690f0f7e9baa501ab4e9/The-Internationalization-of-Ayahuasca.pdf#page=324> Acesso em: 7 fev. 2020. Acesso em: 08/01/2010

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: Edufba, 2011.

MORGAN, David. The Material Culture of Lived Religions: Visuality and Embodiment. Originally published in *Mind and Matter: Selected Papers of Nordic Conference 2009*. Studies in Art History, volume 41. Helsinki: Society of Art History, 2010. Republished in *The Jugaad Project*. 7 Jul. 2019.

MORTIMER, Lúcio. **Bença, Padrinho!**. 1. ed. São Paulo: Céu de Maria, 2000.

MORTIMER, Lúcio. **Bença, Padrinho!**. 2ª. ed. São Paulo: ICEFLU, 2018.

NYE, Joseph. **Bound to lead: the changing nature of American power**. New York: Basic Books, 1990.

ORTEGOSA, Sandra Mara. “Mulheres de força, mulheres de luz”: a trajetória de Geraldine Fijneman no Santo Daime. In: ALBUQUERQUE, Maria Betânia B.; COSTA, Janaína A. Capristano da. **Mulheres e Santo Daime**. 1. Ed. Belém: UEPA, 2025. P. 421-430.

PASTORINO, Carlos Torres. **Sabedoria do Evangelho**. Rio de Janeiro: Sabedoria, 1969.

PLATERO, Lígia; PLATERO, Klarissa. **Uma experiência de casamento homossexual no santo daime**. Chacruna Brasil, 2020. Disponível em: <https://chacruna-la.org/uma-experiencia-de-casamento-homossexual-no-santo-daime/>. Acesso em: 25 mar. 2021.

RESOLUÇÃO Nº 01. (2010). Brasília: CONAD

RICH, Adrienne. **Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence**. Antelope Publications, 1980.

ROCHA, Cristina; VASQUEZ, Manuel A. O Brasil na nova cartografia global da religião. In: VASQUEZ, Manuel A.; ROCHA, Cristina (orgs.). **A diáspora das religiões brasileiras**. São Paulo: Ideias e letras, 2016, pp. 7-38.

ROCHA, Cristina; CASTRO, Cristina. New Perspectives on the Globalization of the Brazilian Religious Field. **Social Compass**. vol. 68 (2): 151–175. 2021.

ROCHA, Cristina. A Globalização da Cura Espírita: Biomedicina, João de Deus e seus Seguidores Australianos. **Tempo Social**. vol. 27 (1): 95–115. 2015.

ROCHA, Cristina. **John of God: The Globalization of Brazilian Faith Healing**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2017.

ROCHA, Cristina. Cartografias de globalização religiosa: imaginários, (i)mobilidades, materialidades e assimetrias de poder. In: ORO, Ari Pedro (Org.). **Fluxos religiosos transnacionais**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2024. p. 15-30.

ROCHESTER, Jessica. Como a nossa igreja do Santo Daime recebeu uma isenção para o uso da ayahuasca no Canadá. **Chacruna Institute**, [S. l.], p. 1-5, 17 jul. 2017. Disponível em: <https://chacruna-la.org/como-a-nossa-igreja-do-santo-daime-recebeu-uma-isencao-para-o-uso-da-ayahuasca-no-canada/>. Acesso em: 17 abr. 2022.

RORIZ, Aishá Limeira. **Meu cantar de amor**: A doutrina cantada do mestre Irineu numa perspectiva feminina e nordestina. Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

ROEMER, Michael. Religious Affiliation in Contemporary Japan: Untangling the Enigma. **Review of Religious Research**, [s. l.], v. 50, ed. 3, 2009.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Charlie D.T. dos. De soldado da rainha a Maria Padilha: dissidências sexuais e de gênero no Santo Daime. **Revista Temporis(ação)**. v 23, n 1, 2023.

SEDGWICK, Eve K. **Between Men**: English Literature and Male Homosocial Desire. 1. ed. Columbia: Columbia University Press, 2020.

SESSA, Ben. The 21st century psychedelic renaissance: heroic steps forward on the back of an elephant. **Journal of Psychopharmacology**, vol. 235, no. 2 (Feb): 551-560, 2017.

SCHNABEL, Landon; HACKETT, Conrad; McCLENDON, David. Where men appear more religious than women: turning a gender lens on religion in Israel. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 57, n. 1, p. 80-94, 2018

SCURO, Juan. (Des)afetar e compreender: uma (curta) retrospectiva psicodélica de Juan Scuro. In: ORO, Ari Pedro (Org.). **Fluxos religiosos transnacionais**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2024. p. 53-73.

SERRA, Raimundo I. **O cruzeiro**. Edição Gráfica Rainha. São Paulo. 2015.

SINCLAIR, Emily. **Dismantling the Myth of “Mother Ayahuasca”**: Gender Dynamics and Cosmology within Mestizo Ayahuasca Shamanism, Iquitos, Peru. 2024. Tese (Doutorado em Filosofia) - Durham University, Durham, 2024.

SONTAG, Susan. The Double Standard of Aging. **The Saturday Review**, 1972.

STARHAWK. **The Spiral Dance**: a rebirth of the ancient religion of the great goddess. 10th anniversary ed. San Francisco: Harper One, 1989.

TÉCHIO, Kachia. Identity Reconstructions of Brazilian Women in Pentecostal Spaces in Portugal. In: OOSTERBAAN, Martijn; KAMP, Lina van de. **Global Trajectories of Brazilian Religion**: Lusospheres. 10. ed. London: Bloomsbury, 2020. cap. 6, p. 100-116.

TEIGEN, Mari; SKJEIE, Heje. The Nordic Gender Equality Model. In: Knutsen, Oddbjørn (ed.). **The Nordic Models in Political Science**: Challenged, but Still Viable? Bergen: Fagbokforlaget, 2017.

VALAMIEL, Paulina. **O mestre é o de Nazaré e o mistério é da Amazônia**: uma análise sociológica da diáspora do Santo Daime em Portugal. 2021. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos

dos Goytacazes, 2021.

VALAMIEL, Paulina. Mujeres, religión y nacionalidad en la diáspora de santo daime en Portugal: un análisis interseccional. **Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião**, v. 24, n. 0, 2022.

VALAMIEL, Paulina. The Lived Religion of Two Daimista Women in the Context of the Transnationalization of Santo Daime: Notes about a Feminized Religion. **Religions** v. 14. p. 380, 2023.

VAN DEN BERG, Mariecke. Bodies and embodiment: the somatic turn in the study of religion and gender. In: STARKEY, Caroline; TOMALIN, Emma. **The routledge handbook of religion, gender and society**. London and New York: Routledge, 2022. p. 149-160.

VÁSQUEZ, Manuel A.; ALVES, José Cláudio Souza. O Vale do Amanhecer em Atlanta, Georgia: negociando identidade de gênero e incorporação na diáspora. In: ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel A. (orgs.). **A diáspora das religiões brasileiras**. São Paulo: Ideias e letras, 2016, p. 379-408.

VÁSQUEZ, Manuel. Religion in the Flesh: Non-Reductive Materialism and the Ecological Aesthetics of Religion. In: GRIESER, Alexandra K.; JOHNSTON, Jay. **Aesthetics of religion: a connective concept**. [S. l.]: De Gruyter, 2017. p. 413-433.

VERTOVEC, Steven. **Transnationalism**. 1. ed. London: Routledge, 2009.

WARD, C., AND DAVID V. The emergence of conspирituality. **Journal of Contemporary Religion**. v. 26, n. 1. p. 103-121, 2011.

WOODHEAD, Linda. Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference. In: FENN, Richard K. **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2001, p. 67-84.

WOODHEAD, Linda. Gendering Secularization Theory. **Social Compass**, v. 55, n. 2, p. 189-195, 2008.

WOODHEAD, Linda. As diferenças de gênero na prática e no significado da religião, in **Estudos de Sociologia**, v. 18, n. 34, p. 77-100, 2013,