

DRAMAS & TENSÕES: um ensaio sobre percepções e diversidades de gênero e sexualidade no Santo Daime em Marabá-PA

Alana Pereira da Silva¹

RESUMO

Com este trabalho etnográfico de cunho ensaístico, pretendo desenvolver uma reflexão em torno das atualidades dos debates sobre as lutas femininas e sua interface com a religião. Por meio da observação-participante, a pesquisa abrange diálogos entre *fardadas* (adeptas da religião) que frequentam os centros/igrejas do Santo Daime, localizado no município de Marabá – PA. Para tal, quis entender e descrever suas percepções acerca dos movimentos pela equidade entre os gêneros. Muitas pesquisas estão sendo realizadas no campo chamado convencionalmente de *ayahuasqueiro*. Entre esses estudos, poucos abordam as questões de gênero e sexualidade. Em uma religião que está em constante fase de expansão e conquista de legitimidade, trabalhar com essa temática sugere inúmeros desafios. Em especial, para uma pesquisadora *ayahuasqueira*. Essas categorias de análise trazem à tona tensões e contradições sociais.

Palavras-chave: gênero; Santo Daime; mulheridades.

ABSTRACT

With this essay-like ethnographic work, I intend to develop a reflection on current debates on women's struggles and their interface with religion. Through participant observation, the research encompasses dialogues between *fardadas* (women adherents of the religion) who attend Santo Daime centers/churches, located in the municipality of Marabá - PA. To do so, I wanted to understand and describe their experiences with movements for gender equality. Much research is being carried out in the field conventionally called *ayahuasqueiro*. Among these studies, few address issues of gender and sexuality. In a religion that is in a constant expansion and struggle for legitimacy, working with this theme suggests several challenges. Especially for an *ayahuasca* researcher. These categories of analysis bring to light tension and social contradictions.

Keywords: gender; Santo Daime; womanities

¹ Mestranda em Antropologia Social (PPGA/UFGA). Bolsista Capes. Bacharel em Ciências Sociais (Facsat/Unifesspa). Membro do Grupo de Pesquisa em Etnologia Indígena e de comunidades Tradicionais (Ameríndia). Pesquisadora no Núcleo de Estudos Xamanísticos da Amazônia (NEOXAMAM). Contato: alanapereirasilva06@gmail.com. Link lattes: <http://lattes.cnpq.br/5541627499927594>.

INTRODUÇÃO

Este ensaio etnográfico consiste em um esforço de construir reflexões sobre as relações de gênero no circuito daimista² de Marabá, sudeste do estado do Pará. É válido lembrar que a abordagem de gênero e sexualidade no campo *ayahuasqueiro*³ se encontra em estado embrionário. A utilização da *ayahuasca*, no Brasil, possui uma “multiplicidade de nomes e contextos”, como apontado por Júlia Otero (2010, p. 05). Empenho a minha atenção nessa temática para que se tenha mais textos que falam sobre questões pouco abordadas (como o gênero e sexualidade) e, fomentar o debate nesse campo. Para tal, descrevo percepções de mulheres *fardadas* (aquelas que participaram da cerimônia de adoção da religião daimista) sobre os movimentos pela equidade entre os gêneros⁴.

Santo Daime é uma doutrina religiosa híbrida, pois nasce da mistura de hábitos, crenças e convenções advindas do catolicismo popular amazônico, esoterismo europeu, práticas orientais, elementos do xamanismo indígena e da religiosidade africana. O fluxo cultural (HANNERZ, 1997, p.10) presente no contexto da chegada do nordestino Raimundo Irineu Serra, ao norte do país, recebe influência no caráter de mescla de crenças. Segundo bibliografia especializada, Mestre Irineu, um jovem negro que migra do maranhão para o Acre em busca de trabalho, tem a oportunidade de comungar a *ayahuasca* com indígenas da fronteira entre Brasil e Peru (MACRAE, 1992, p.127). Ele recebe a *instrução*⁵ de uma entidade feminina para constituir a pioneira das religiões *ayahuasqueiras*⁶ brasileiras, conhecida entre os praticantes como a “doutrina da *Rainha da Floresta*”.

A história da relação de Mestre Irineu com a entidade feminina denominada *Rainha da Floresta* ou *Nossa Senhora da Conceição* tem chamado atenção de pesquisadoras/es para a “identidade feminina” atribuída à doutrina (VALAMIEL, 2022; 2023; BENEDITO, 2018; ARRAES, 2021). No entanto, algumas/uns estudiosas/os destacam relações contraditórias no cotidiano dos centros daimistas. As desigualdades costumam ser associadas ao reflexo percebido em relação a situação acreana da época em que a doutrina foi inventada que privilegiava, aos homens, as posições de poder (ARRAES *apud* ASSIS, 2017, p.299; VALAMIEL, 2022, p. 09).

² Empresto o conceito de “circuito” do Saulo Fernandes (2018) para compreender os diálogos entre os centros daimistas, que é a categoria de autoidentificação das pessoas adeptas da doutrina religiosa Santo Daime. Ao todo, sete centros ou igrejas do Santo Daime foram construídas na cidade.

³ O “campo ayahuasqueiro” aquele vinculado ao consumo ritual da ayahuasca (BÖSCHEMEIER&BENEDITO, 2019, p.105), a “bibliografia especializada define o Santo Daime como uma religião *ayahuasqueira*” (BENEDITO, 2018, p.25). A *ayahuasca* é um chá psicoativo adquirido a partir da decocção de folhas do arbusto Chacrona, conhecida como Rainha e do cipó Jagube.

⁴ Entendo por movimentos que lutam pela equidade entre os gêneros as diversas vertentes do movimento feminista (feminismo negro, transfeminismo, entre outros), as Mulheristas Africanas e o movimento LGBT+.

⁵ Entendida como “presentes” as *instruções* são ensinamentos proporcionados pela beberagem da *ayahuasca*. Em “Uma heresia epistemológica”, Maria Betânia Albuquerque (2021, p.15) evidencia os saberes mediados pelo consumo da *santa bebida*, que é “uma forma radical de possibilidade de um ensinamento que estiliza a lógica cartesiana”.

⁶ Outras religiões ayahuasqueiras fundadas no Brasil são: Barquinha, fundada por Mestre Daniel Matos União do Vegetal, fundada por Mestre Gabriel Costa e Umbandaime, fundado por madrinha Maria Natalina.

Desse modo, o recorte regional e o contexto de urbanização são utilizados para explicar as diferenças entre mulheres daimistas do Sul e Sudeste do país, as não brasileiras e as “mulheres de origem amazônica” (CHAVES, 2003; VALAMIEL, 2022, p.09). Quando questionam sobre as contradições presentes nos espaços *ayahuasqueiros*, percebo uma tendência em descrever e afirmar que as desigualdades (como o status submisso de mulheres) são problemas concentrados no contexto tradicional e rural amazônico. A consequência costuma estar relacionada a pouca escolarização ou das dificuldades de acesso à informação.

Por outro lado, pesquisadoras/es amazônidas demonstram que, no contexto etnográfico amazônico, as relações de gênero e sexualidade no Santo Daime constituem-se de inquietações, dramas sociais (TURNER, 2005), tensões e conflitos de opiniões e resistências (ARRAES, 2021; SILVA, 2021). Ao passo que caminho na pesquisa (em um contexto a qual participo enquanto membra do grupo) reconheço, nas mulheres, uma forma diferente de responder ao sexismo ou discriminação de gênero⁷. Identificar e descrever essas respostas são alguns dos desafios da pesquisa.

MÉTODOS, TÉCNICAS E ESTRATÉGIAS

Esta é uma etnografia multisituada (MARCUS, 1995) e é fruto de registros dos meus diários de campo realizados a partir da observação-participante entre os anos 2021 e 2022. Nesse sentido, estou interessada nas complexas relações e interações que existem nos “campos” de investigação antropológica (GUPTA & FERGUSON, 1997). Para desenvolver o ensaio, fiz um exercício de memória e releitura das transcrições de entrevistas e do meu diário de campo no intuito de identificar o que as mulheres daimistas amazônidas de Marabá estão pensando sobre os movimentos pela equidade entre os gêneros. As respostas encontradas me surpreenderam.

Refleti, também, sobre a aparente “retórica” da observação participante problematizada por Whyte (2005) e da “afetação” mútua que acontece em campo levantada por Fraveet-Saada (2005). Essas questões foram levadas em consideração na elaboração desse ensaio. Durante a prática da observação participante enquanto método, percebi que era necessário reconhecer que “ser afetado” ou afetar o campo não significa a contaminação dos resultados encontrados, mas pode revelar uma potência descritiva para a pesquisa etnográfica. Sou o que se convencionou chamar de “pesquisadora *ayahuasqueira*” (LABATE, 2000). Neste esforço, reúno três episódios que me ajudaram a desenvolver o ensaio: Cerimônias do *Sagrado Feminino*; uma conversa entre *fardadas* dentro de um

⁷ Ou ao patriarcado, conceito utilizado pela literatura feminista para designar as relações de poder entre homens e mulheres. Estas últimas, subordinadas aos primeiros.

carro; dois episódios – que se configuram Crime de Transfobia⁸ – que aconteceram no *salão de trabalhos*⁹.

Discutir gênero, política e religião... pode?

O título desse tópico faz menção a um questionamento que vem sendo construído e problematizado por pesquisadoras e pesquisadores *ayahuasqueiros* e *daimistas* ativistas organizados – ou não – no Movimento contra o Abuso no meio *Ayahuasqueiro* – MovAya. As manifestações contra as violências de gênero neste campo são investidas de jovens estudiosas/os que são, muitas vezes, sulistas e sudestinas de classe média. Ressalto que a iniciativa do MovAya não parte de instituições religiosas e/ou grupos *ayahuasqueiros*, mas é composto por pessoas frequentadoras ou dissidentes desses espaços.

Acredito que é importante encontrar meios de discutir a religião e a política, visto que o cenário conservador liberal está atravessando as relações sociais das religiões *ayahuasqueiras*. É o caso das cisões que ocorreram entre praticantes da União do Vegetal (UDV) após alguns “Mestres”, reconhecidamente importantes, apoiarem e cobrarem apoio dos “Udevistas” ao ex-presidente Jair Bolsonaro, durante as eleições presidenciais de 2022. As controvérsias desse acontecimento culminaram na publicação de uma nota de esclarecimento emitida pela Câmara Temática de Culturas *Ayahuasqueiras*¹⁰ de Rio Branco – AC, em solidariedade à UDV. Ainda que nem todos os grupos ou instituições *ayahuasqueiras* manifestaram apoio às políticas bolsonaristas, a contradição se mostra gritante, pois as religiosidades da *ayahuasca* são consideradas como manifestações religiosas da floresta. Ou seja, são pessoas frequentadoras de espaços religiosos que precisam da floresta viva e em pé para a realização de suas atividades espirituais, mas que declaram apoio à política bolsonarista¹¹.

Este conservadorismo também se apresenta, muitas vezes, como um dilema entre “tradição” religiosa e a força dos movimentos sociais pela equidade entre os gêneros na contemporaneidade. Se, por um lado, o debate das relações de gênero e sexualidade avançam no sentido da garantia de direitos humanos previstos por lei, por outro, parece esbarrar nos modos “tradicionais” da vida daimista. Nesse sentido, um questionamento que me foi levantado, e que não se esgota neste trabalho, trata-se de observar se o alinhamento (ou não) às “novas” discussões de gênero e sexualidade é uma indicação de conservadorismo político por parte desses grupos.

⁸ O Supremo Tribunal Federal enquadrrou a homofobia e a transfobia como tipo penal definido na Lei do Racismo (Lei 7.716/1989).

⁹ Espaço construído e ornamentado para a realização da cerimônia com o *daime*. *Trabalho* é um termo utilizado para denominar as cerimônias ou rituais com o *daime*.

¹⁰ <https://udv.org.br/blog/camara-tematica-de-culturas-ayahuasqueiras-divulga-nota-de-solidariedade-udv/>.

¹¹ Embora exponha o engajamento de alguns grupos *ayahuasqueiros* com o cenário político conservador liberal, não menciono em detalhes a agenda da política ambiental do governo de Jair Bolsonaro (2019-2022) pois acredito extrapolar os objetivos do trabalho.

Ressalto, ainda, que falar de religião e política não deve ser pensado como um risco à liberdade religiosa ou incentivo à intolerância religiosa. Compreender que política, gênero e religião caminham juntos é concentrar a atenção para o avanço dos debates sobre os direitos e superação de desigualdades sociais. Pesquisas que se voltam para as questões de gênero e religião estão crescendo e passam a valorizar a centralidade das personagens femininas (BIRMAN, 2015, p. 325). Um exemplo da profundidade da análise do gênero em contextos religiosos é o artigo de Patrícia Birman (2015) que questiona o que a religião produz através das mulheres e o que as mulheres produzem através da religião. A conclusão de Birman (idem, p. 326) é que o gênero e a religião se produzem mutuamente. Ou seja, existem diferentes modos de constituir uma mulher através de orientações religiosas diferentes e vice versa.

Diferentes mulheres são “produzidas” nos centros no Santo Daime, assim como as práticas rituais e o cotidiano das igrejas das religiões *ayahuasqueiras* são fabricadas de formas diferentes por mulheres. Mulheres daimistas cariocas escolarizadas respeitam as interdições e regras rituais dos *trabalhos*, reconhecem a existência de um “sistema patriarcal” na doutrina, mas não se submetem a opressão no cotidiano exterior à religião (CHAVES, 2003). Em Portugal, a igreja de maior projeção dentro do campo é liderada por duas mulheres brasileiras que lutam pela descriminalização do *daime* no país (VALAMIEL, 2022). No Norte do Pará, uma mulher *lidera* os *trabalhos*, mas institucionalmente, é o homem (seu esposo) o *dirigente* “oficial”. Isto porque, “tradicionalmente” os centros daimista devem ser *dirigidos* por um casal heterossexual com a centralidade no poder do homem (ARRAES, 2021, p.55).

No sudeste do Pará, mulheres marabaenses desenvolvem mudanças no cotidiano dos centros daimista da cidade. Uma das iniciativas é a realização de espaços femininos denominados de *Sagrado Feminino*. Nas cerimônias de *Sagrado Feminino* os diálogos que perpassam por questões de equidade entre os gêneros são relacionados à uma “essência” feminina. Concentrei as minhas observações no cotidiano de mulheres daimistas e/ou *ayahuasqueiras*¹² brancas, negras, estudantes, autônomas, universitárias, empregadas domésticas, empresárias, jovens e adultas, majoritariamente heterossexuais ou bissexuais. Por este motivo, estive atenta para as interações que aconteciam nos *trabalhos* e para além dele. Como bem salientou bell hooks (2020, p.19-25) é impossível criar uma imagem precisa da posição social da mulher ao observar, descrever e analisar apenas os papéis sociais que são designados a elas¹³.

¹² Nem todas as pessoas que consomem o chá participam se denominam daimistas ou *ayahuasqueiros*. Isto depende do contexto em que ocorre a beberagem.

¹³ Isto porque, um olhar distanciado estranharia, certamente, a divisão de trabalho de acordo com o gênero, a centralidade na família nuclear heteropatriarcal e os tabus presentes na prática religiosa daimista.

O Sagrado Feminino

As duas cerimônias do *Sagrado Feminino* que participei foram realizadas nas chácaras onde estão instalados os centros daimistas. O processo de “empoderamento” feminino envolve, de acordo com as mulheres frequentadoras destes espaços, os estudos sobre deusas e a busca pela ancestralidade feminina através do resgate de cânticos, das rezas, dos banhos de ervas, entre outras práticas e saberes. Acrescento, de acordo com as minhas observações, que os espaços de meditação guiada no sentido de despertar o autocuidado e que inclui a beberagem da *ayahuasca* também fazem parte do “empoderamento” da mulher daimista. Os espaços do *Sagrado Feminino* no Santo Daime são atividades inventadas recentemente, que passaram a acontecer a partir da expansão da religiosidade daimista para os centros urbanos.

As cerimônias do *Sagrado Feminino* seriam como um de *Ritual de rebelião* estudado por Max Gluckman (1974), pois são eventos realizados dentro do espaço dos centros daimistas, mesmo que “tradicionalmente” não existiam rituais organizados por e para mulheres e que no processo inventivo, os conflitos se fizeram presentes. Ou seja, são situações em que ocorrem mudanças, tensões ou dramas, mas sem que o episódio cause alterações profundas na estrutura das instituições. São momentos que convocam a alteridade feminina para reclamar das mazelas de suas rotinas, compartilhar traumas e trocar experiências de vida, entre diversas outras coisas. Um dos livros posto em debate nos encontros foi o “Mulheres que correm com os lobos” de Clarissa Pinkola Estés, que discute os arquétipos da “Mulher selvagem”, bem como problematiza a domesticação dos “instintos da mulher”. Não participei destes estudos, mas o entusiasmo delas era perceptível nas mensagens do grupo do *whatsapp*.

É interessante notar que, entre os Zulus, os “rituais agrícolas” realizados por mulheres em homenagem à deusa Nomkubulwana eram considerados, pelos homens, uma atividade feminina, por isso, eles não se aproximavam delas. Não por proibição ou tabu, mas porque era considerado como “coisa de mulher” (GLUCKMAN, 1974, p.09). Em contraposição, os homens daimistas costumam provocar as mulheres do *Sagrado Feminino* perguntando o que “um bando de mulheres fazem reunidas no meio do mato”. Um homem daimista comentou, certa vez, que as mulheres deveriam abrir a cerimônia para que os homens possam “alinhar suas energias femininas”. Isto porque, o Santo Daime possui influências indígenas brasileiras, esotéricas e orientais que orientam os adeptos a perceberem a organização de gênero de uma forma binária. Uma das mulheres, com semblante estressado, respondeu ao *zombeteiro*¹⁴ que se ele “tem interesse de equilibrar as *energias* femininas e masculinas que faça um “*Sagrado Masculino*”. Desconheço, por sinal, contextos ou pesquisas

¹⁴ *Zambeteiro* significa, no contexto em questão, os espíritos que costumam tirar o sossego das pessoas e atrapalhar seus processos de autoconhecimento.

etnográficas em que homens tenham organizado ambientes para discutir a masculinidade em situações religiosas.

Desse modo, apesar de ser um espaço feminino organizado por praticantes de uma doutrina religiosa “feminizada” (VALAMIEL, 2023), a estrutura patriarcal da religião é mantida. Os dramas são inerentes à essas interações. E por falar nisso, durante os *Sagrados Femininos* que participei e observei, elas debatiam sobre os perigos do abuso da autoridade religiosa de *líderes* masculinos daimistas. As reclamações das mulheres jovens são diversas e interpreto-as como uma movimentação feminina que pode significar a resistência a episódios de opressão. Isto porque, apesar de não se denominarem feministas ou levantaram bandeiras de luta, manifestam-se nas redes sociais e no cotidiano, contra o sexismo, o racismo, a LGBTfobia e abuso do poder masculino.

A carona...

Existem, também, aquelas que se posicionam contra os movimentos pela equidade entre os gêneros (em especial o feminismo). Em um final de tarde do segundo semestre de 2021, enquanto retornava (de carona) para minha casa em um carro ocupado por cinco mulheres daimistas cisgêneras¹⁵. Uma delas era uma jovem branca arquiteta, mãe e de classe média. Três eram adultas brancas da classe trabalhadora autônoma. Uma jovem estudante branca e eu, universitária negra. Na ocasião, nós conversávamos sobre as decisões arbitrárias do *dirigente* ao decretar que, daquele dia em diante, apenas homens ocupariam a “mesa central de *trabalhos*”¹⁶. Essa função cerimonial é alvo de disputas de poder e, ao mesmo tempo, é uma posição que exige uma série de habilidades. Espera-se que as pessoas que compõem a mesa tenham o máximo de concentração, pensamentos alinhados e fé.

O Santo Daime é uma religião cantada. O processo de aprendizado acontece através dos hinos entoados durante os *trabalhos*. Neste sentido, é necessário que os componentes da mesa toquem maracá e cantem os hinos para *firmar a corrente*. Contudo, poucos homens sabiam cantar e tocar maracá. Neste sentido, o *batalhão* feminino ficou *espiritualmente* sobrecarregado, devido esforço em dobro para “compensar o vazio sonoro e a *baixa energética*”. É função ritual das pessoas que integram a mesa central mediar a *energia que vem do astral* e da *corrente energética* do *salão de trabalhos*, através da cantoria.

Vale lembrar que chamo de decisão arbitrária a conduta deste *dirigente* porque “tradicionalmente” a mesa era composta por mulheres, homens e crianças (MOREIRA&MACRAE,

¹⁵ Aquelas que se identificam com o gênero que lhe foi designado ao nascer.

¹⁶ Essa mesa é “colocada no meio do salão serve para separar homens e mulheres nos rituais de concentração, baile e cura” (MOREIRA&MACRAE, 2011, p.181). Neste contexto etnográfico, a mesa central tem formato retangular, pois seguem a linha espiritual “tradicional” conhecida como CICLU.

2011 p.182). E, quando algumas mulheres questionam a sua decisão, é costumeiro que se apoie no argumento da tradição e complementa afirmando que “os homens tem mais firmeza”. É como se ocupar um lugar de poder dentro da dinâmica daimista seja um tipo de “prerrogativa masculina” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.145-146). Esse episódio foi motivo de muitos debates em torno das modificações rituais no que diz respeito a divisão de trabalho de homens e mulheres.

No caminho de volta para nossas casas, uma das mulheres do carro disse que não faz questão de estar na mesa central. Para ela, contestar a decisão do *dirigente* era “coisa de feminista”. Ela disse que não gostava do feminismo, por acreditar que feministas querem o “lugar do homem”. Uma mulher retrucou afirmando que o movimento feminista reivindica a liberdade das mulheres. Em resposta ao comentário da *irmã*, ela disse que não vê problemas em servir os homens, cuidar de casa e das crianças. Em contraposição. Sua jovem filha que também estava no carro disse que ela, sua mãe, estava se manifestando contra porque não compreendia a história e o objetivo do feminismo.

A jovem também salientou que existem muitas formas de acessar informações verídicas sobre o movimento feminista. Além disso, afirmou a importância de damistas conhecerem mais sobre do que se trata as lutas pela equidade de gênero, pois acredita que é preciso entender a dinâmica social de opressão para saber acolher os que buscam no *daime*, uma “luz no fim do túnel”. Não consegui tecer comentários durante a conversa, porque eu ainda tinha o receio de “afetar” a narrativa e os discursos que demonstravam elementos das relações de gênero. Eu estava atenta aos argumentos contra e a favor do feminismo e sequer opinei. Eu sabia que poderia render reflexões importantes e registrei o ocorrido em meu diário de campo.

Enquanto escrevia este ensaio, me recordava de um livro em que beel hooks (2018) afirmava que “o feminismo é para todo mundo”. A autora demonstra, no texto, seu desconforto em relação às percepções das pessoas que não estão imersas no universo acadêmico universitário tem do movimento feminista. Ela diz que a tendência é ouvir “tudo sobre a maldade do feminismo e as feministas más: “elas” odeiam os homens; “elas” querem ir contra a natureza (e deus)” (p.09). Apesar do contexto geográfico ser diferente, as impressões norte americanas, narradas pela autora, se assemelham às que descrevi no episódio da carona. Contudo, olhar para o contexto amazônico é também compreender a pluralidade de modos de viver o e no mundo que complexifica o esforço antropológico.

Em um segundo momento, após ter sido questionado diversas vezes em relação a distribuição de *fardadas/os* na “Mesa central”, o dirigente da cerimônia passou a justificar que sua decisão não está relacionada com opiniões pessoais, mas ao sentimento que lhe captura todas as vezes que ele precisa compor a mesa. Sua esposa corrobora com a argumentação afirmando que, ao posicionar apenas homens na mesa, ele “não está sendo machista”, mas dando um descanso para as mulheres que tiveram de ornamentar o salão e *trabalhar* na cantoria dos Novos Hinos (ou O cruzeirinho, de

mestre Irineu). O encerramento do *trabalho de concentração* consiste na dedicação feminina em ficar em pé para cantar cerca de dez hinos. Nessa perspectiva da cerimônia, o *batalhão* feminino está ensinando ao *batalhão* masculino os ensinamentos dos hinos do hinário, equivalente a reprodução do “mito de fundação”.

“Passabilidade de gênero” e transfobia?

Outro episódio importante diz respeito ao questionamento, público, da identidade de gênero de um rapaz trans, mesmo sendo seu quarto *trabalho* no centro. Na ocasião, as pessoas estavam sentadas aguardando o início do *trabalho* quando o *dirigente* questiona, na presença de toda *irmandade*, sobre sua identidade de gênero com a seguinte pergunta: “você é homem ou mulher?”¹⁷. Ele prontamente respondeu: “sou homem”. Em explicação, o *dirigente* menciona a divisão obrigatória entre homens e mulheres durante a realização do *trabalho*. O rapaz se manteve em seu lugar no *salão* e a cerimônia foi realizada. Todas/os/es permaneceram no espaço até o encerramento da sessão. Ao término do ritual, a maioria das mulheres (cis) procuraram o rapaz para dizer palavras de apoio e demonstrar revolta pelo ocorrido. Algumas dessas mulheres (principalmente aquelas que organizaram ou participaram do *Sagrado Feminino*) deixaram de frequentar este centro e/ou publicaram em suas redes sociais que desistiram de *comungar o daime* na cidade.

Além desse acontecimento, em 2022, uma pessoa trans não binária foi proibida de entrar no *salão de trabalhos* vestida com os trajes femininos. Ela compunha o corpo da *irmandade* enquanto *fardada*, inicialmente no *batalhão* masculino. E, após uma série de processos de autoconhecimento e aprendizados com o *daime*, ela diz ter adquirido o entendimento de que era hora de “sair do armário”. Ela passou a se entender enquanto uma pessoa que não é homem e nem mulher, mas que se sente mais confortável com a performance feminina. Esse episódio se soma a uma série de divergências internas que dividiram opiniões entre os frequentadores deste centro daimista. Algumas mulheres (cis heterossexuais) e homens (cis homossexuais), majoritariamente jovens e universitários manifestaram apoio a sua participação nos *trabalhos* dentro do *batalhão* feminino nas redes sociais e afirmaram que o Santo Daime é uma religião de amor, respeito, humildade e verdade, e não de proibição e preconceito.

As mulheres e homens adultos demonstravam concordar com o argumento em torno dos valores ensinados pela doutrina, mas destacavam que “o centro é livre, mas tem regras espirituais”, pois “naquele espaço a vontade humana não deveria prevalecer”. Essa “vontade humana” foi associada por um *fardado* à noção de “militância”. Segundo a percepção dele, os jovens estariam tencionando impor “comportamento militante” em uma “doutrina militar”. Ele repetiu a frase “aqui

¹⁷ Para mais detalhes sobre o ocorrido, ler Alana Silva (2021, p.55).

não é militância, é doutrina militar! Aqui a regra não vem de mim, vem do astral” possivelmente se referindo à trajetória de Mestre Irineu com o exército brasileiro.

A direção do centro não permitiu que ela frequentasse os *trabalhos* com a *farda* feminina. A condição para que ela pudesse retornar ao centro era que ela fosse *fardada*, mais uma vez, para “ser apresentada no *astral superior*” novamente. A condição imposta pelo *dirigente* não foi acatada por ela. Esses e outros desentendimentos culminam em dissidência e na ramificação de mais um centro daimista em Marabá, fundado por um casal de negros nordestinos. Por diversos motivos que não estão relacionados apenas ao caso da trans não binária, um grupo se retira desta igreja daimista e inaugura um novo centro. E trouxe a possibilidade para a participação da daimista não binária no *batalhão* feminino. Sobre esses acontecimentos, as análises ainda são iniciais e somará com os argumentos que estou construindo na minha dissertação de mestrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendi, com este ensaio, levantar algumas reflexões e questionamentos a respeito de uma linha de pesquisa que está se formando sobre o Santo Daime. Em cinco anos de produção acadêmica sobre o campo, pouco menos de quatro teses ou dissertações de mestrado que tratam do gênero e da sexualidade foram finalizados e/ou publicados (BENEDITO, 2019; ARRAES, 2021; ROCHA, 2023). Estes estudos têm evidenciado questões políticas importantes para se pensar sobre os grupos *ayahuasqueiros*. Aparentemente, existe um receio em problematizar as desigualdades, sobretudo as raciais, classistas e de gênero, em consequência dos debates sobre a política das religiões *ayahuasqueiras*¹⁸.

É interessante perceber que existem diversas maneiras de trabalhar com essas temáticas, desde a descrição de papéis rituais, de saberes de cura, reza e parto, concepções de essências femininas e masculinas, protagonismo lésbico ou homossexual no Santo Daime, por mais restrito que seja. Para este trabalho, tentei descrever os aspectos intersubjetivos identificados no percurso da pesquisa para entender como as mulheres *fardadas* percebem os movimentos sociais que lutam contra a violência e a desigualdade de gênero. As respostas me surpreenderam porque, ao invés de identificar uma relação de completa subserviência aos homens, observei que elas desenvolveram uma nova forma de responder ao sexismo ou discriminação de gênero. Não necessariamente um movimento político feminino religioso ou uma nova vertente do feminismo. São algumas situações em que a desobediência, a luta pela superação de desigualdades cotidianas e resistências a processos antidemocráticos aparecem nos diálogos entre as diversas mulheres¹⁹.

¹⁸ Sobre este assunto, consultar Sandra Goulart (2008).

¹⁹ Ao especificar “mulheres”, não pretendo reduzir a participação de pessoas trans femininas não binárias. O foco do ensaio foi, justamente, as mulheres cisgêneras.

O ensaio tratou de diálogos entre mulheres amazônidas, praticantes de uma religião que possui uma identidade “feminizada”, como colocada por Valamiel (2023) que empoderam e potencializam a feminilidade, através das letras dos hinários e da experiência pessoal com o *daime*. Apesar das contradições mencionadas no texto, me instiga pensar que as interações entre as mulheres, os homens, as pessoas transgêneras e não binárias não corresponde à lógica de superação das desigualdades dos movimentos sociais e políticos institucionalizados. Mas, ainda assim, percebi que existem resistências às opressões. Essas questões foram possíveis de serem levantadas graças à etnografia multisituada que me garantiu um leque de possibilidades para encontrar algumas respostas. E isso não aconteceria sem o reconhecimento das afetações em campo. Essas são as características de algumas pesquisas desenvolvidas por pesquisadoras/es da América Latina²⁰.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Maria. 2021. *Sabenças do padrinho*. EDUEPA, Belém.
- ARRAIS, Sabrina. 2021. *Aprender no jardim de belas flores: educação e saberes das mulheres na religião do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Educação. UEPA;
- BENEDITO, Pietro. 2018. *A interseção entre o ambientalismo e o feminismo da diferença no culto do Santo Daime*. Neip. Dossiê Áskesis. V. 7. N. 2. Julho/Dezembro;
- BENEDITO, Pietro. 2019. “*Maria que me ensina a ser mulher*”: *Religião e gênero no Santo Daime*. Tese de doutorado em Sociologia. UFSCAR;
- BIRMAN, Patrícia. 2015. *O que produz a religião através das mulheres? E vice-versa?* Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos / org. Fátima Tavares e Emerson Giumbelli. Salvador: EDUFBA: ABA Publicações;
- BÖSCHEMEIER, Ana; Benedito, Pietro. 2019. ÀS PESQUISADORAS DO CAMPO AYAHUASQUEIRO: DIFICULDADES E POTENCIALIDADES (BRASIL - PERU). Revista Mundaú, n. 7, p. 103-118;
- CHAVES, Leonor. 2003. *A MULHER URBANA NO SANTO DAIME: ENTRE O MODELO ARCAICO E O MODERNO DE FEMININO*. Dissertação de mestrado em Psicossociologia de comunidade e ecologia social. UFRJ;
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 1978. *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar;
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. “*Ser afetado*”. Cadernos de Campo, 13: 155-161;
- FERNANDES, Saulo. 2018. *Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta*. Horiz. Antropol. Porto Alegre, ano 24, n.51, p.289-314, maio/ago;

²⁰ Sobre o assunto, ler Myriam Jimeno (2005).

- FOOTE-WHITE, William. 2005. *“Introdução: Corneville e sua gente”*. In: Sociedade de esquina. Rio de Janeiro, Zahar. Pp. 19-72;
- GLUCKMAN, Max. 1974. *Rituais de Rebelião no Sudeste da África*. Cadernos de Antropologia. Universidade de Brasília;
- GOULART, Sandra. 2008. *Estigmas de grupos ayahuasqueiros*. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA;
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. 1997. *Culture, power, place: Explorations in critical anthropology*. Duke University press, 1997.
- Hannerz, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Mana, abr. 1997, vol.3, no.1, p.7-39
- hooks, Bell. 2019. *EU NAO SOU UMA MULHER?: MULHERES NEGRAS E FEMINISMO - 1ªED*;
- JIMENO, Myriam. 2005. *La Vocación Crítica de la Antropología en Latinoamérica*. Antípoda, n. 1, p. 43-65;
- LABATE, Beatriz. 2000. *A reinvenção da ayahuasca os centros urbanos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas, SP – S.N.
- MAECRAE, Edward. 1992. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo – 1ed: Brasiliense;
- MARCUS, George. 1995. *ETHNOGRAPHY IN/OF THE WORLD SYSTEM: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. Annu. Ver. Anthropol. P. 95-117;
- MOREIRA, Paulo & MACRAE, Edward. 2011. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA;
- OTERO DOS SANTOS, Julia. 2010. *Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca*. In: Coelho de Souza, M.S.; Lima, Edilene C.. (Org.). Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena. 1ed.Brasília: Athalaia, v. , p. 229-245;
- ROCHA, Rodrigo. 2022. *Uma etnografia do ritual: Corpo, sexualidade e diferenciação de gênero na Doutrina do Daime em Santa Izabel-PA*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. PPGA, UFPA.
- Silva, Alana. 2021. *Transgeneridade e Santo Daime: as (im) possibilidades de uma busca espiritual ayahuasqueira*. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 8 (16): 119-130, janeiro a abril. ISSN: 2358-5587;
- TURNER, Victor. 2005. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EDUFF.

VALAMIEL, Paulina. 2022. *MULHERES, RELIGIÃO E NACIONALIDADE NA DIÁSPORA DO SANTO DAIME EM PORTUGAL: UMA ANÁLISE INTERSECCIONAL*. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Campinas, v.24, e022008, ago./dez.

VALAMIEL, Paulina. 2023. The Lived Religion of Two Daimista Women in the Context of the Transnationalization of Santo Daime: Notes about a Feminized Religion. Religions 14: 380. <https://doi.org/10.3390/rel14030380>

