

DE SOLDADO DA RAINHA A MARIA PADILHA: DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO NO SANTO DAIME

FROM THE QUEEN'S SOLDIER TO MARIA PADILHA: SEXUAL AND GENDER DISSIDENCES IN SANTO DAIME

Charlie Drews Tomaz dos SANTOS

<charliedrews85@gmail.com>

Mestre e doutorando em Ensino e História das Ciências e da Matemática

Universidade Federal do ABC (UFABC) – Santo André, São Paulo, Brasil

<http://lattes.cnpq.br/6370579095497265>

<https://orcid.org/0000-0002-3464-9153>

RESUMO

Neste texto procuro, através do resgate de memórias autoetnográficas, trazer a minha experiência de membro da religião do Santo Daime para discutir questões de gênero presentes nesta, onde procuro demonstrar, em diálogo com referenciais teóricos cuír e decoloniais, que o culto daimista possui uma visão binária e essencialista do gênero e do sexo, alicerçada no chamado regime político da heterossexualidade. Todavia, trago também as possibilidades de rasura e transgressão deste mesmo regime binário dentro do Santo Daime, especialmente através da introdução da Umbanda na ritualística daimista (Umbandaime), havendo com isto a presença de performances de gênero variadas dentro do rito, mesmo que ainda limitadas à separação binária do sexo e do gênero. Concluo, ao final, que os sincretismos e ambiguidades presentes no Santo Daime fazem com que os corpos divergentes da matriz de inteligibilidade heterossexual possam encontrar espaços de vivências outras, através dos cruzos e das rasuras.

PALAVRAS-CHAVE: Santo Daime; Umbandaime; Gênero; Cuír.

ABSTRACT

In this article I investigate, through the rescue of autoethnographic memories, to bring my experience as a member of the Santo Daime religion to discuss gender issues within it, where I try to demonstrate, in dialogue with queer and decolonial theoretical references, that the Daime cult has a binary and essentialist vision of gender and sex, based on the so-called political regime of heterosexuality. Nevertheless, I also bring the possibilities of erasing and transgression of this same binary regime in Santo Daime, especially through the introduction of Umbanda in the Daime rituals (Umbandaime), with the presence of different gender performances within the rite, even if still limited to binary separation of sex and gender. Finally, I conclude that the syncretism and ambiguities present in Santo Daime make divergent bodies from the matrix of heterosexual intelligibility find spaces for other experiences, into crosses and erasures.

KEYWORDS: Santo Daime; Umbandaime; Gender; Queer.

ME INTRODUZINDO

Por que escrevo este artigo? Adianto que o escrevo como forma de exteriorização de alguns conflitos de ordem pessoal sobre minha própria experiência religiosa/espiritual, objetivando não uma resolução absoluta destes, mas pelo menos a possibilidade de um entendimento mais



amplo e arejado, tendo como base alguns referenciais acadêmicos tais como o cuír e os estudos decoloniais.

Adianto também, conforme veremos na metodologia, que pretendo exercer um pouco de autoetnografia, semelhantemente ao feito por Vergueiro (2015), para contar minha experiência de ser um corpo bixa dentro de uma religião preponderantemente patriarcal: o Santo Daime. Portanto, não esperem um artigo acadêmico de formato muito tradicional, pois embora as referências teóricas de diversos autores apareçam nele, seu foco, como já dito, está mais neste corpo que vos fala, com seus saberes localizados, conforme já preconizado por Haraway (1995).

Portanto, antes de adentrar com mais detalhes no âmbito da discussão científica, me permito narrar um pouco desta trajetória particular. Desde a adolescência sempre tive duas certezas: da minha viadagem e do meu interesse precoce por “coisas espirituais”, mesmo vindo de uma família muito pouco religiosa, dita católica “não-praticante”. Aos catorze anos devorava livros de “Paulo Coelho”, frequentava centros kardecistas e até mesmo estudei um pouco de bruxaria. Já mais velho, na época de minha primeira graduação, descobri, em 2006, o culto do Santo Daime e da Umbandaime¹, e confesso que se tratou de uma experiência arrebatadora. Por quase uma década, mergulhei na religião daimista, pois, além de ter me iniciado na mesma (rito de fardamento, que me torna um fardado), participei ativamente de muitos rituais e estudei a religião a fundo, tanto sua doutrina/teologia, quanto alguns escritos acadêmicos sobre ela.

Mas nem tudo foram flores, pois embora não possa ser considerado um culto explicitamente homofóbico, quando nos debruçamos sobre conceitos mais amplos, como heteronormatividade e cisnormatividade, vemos que estes se encontram presentes no Santo Daime, através de um aparato ideológico patriarcal, binarista e essencialista do gênero. Nem de longe julgo estas serem características exclusivas do culto daimista, pois podemos encontrá-las, em maior ou menor escala, em quase todas as religiões instituídas (Musskopf, 2015), sendo que aprofundarei esta discussão mais para o fim do artigo.

1 No meio daimista, a palavra “Umbandaime” designa os trabalhos mediúnicos, de influência umbandistas, realizados no interior do próprio calendário litúrgico daimista.



Ainda sobre minhas memórias, cabe lembrar que em 2018, adentrei a um programa de pós-graduação, onde desenvolvi pesquisa de mestrado na qual mergulhei a fundo na chamada teoria cuir. Comento isto, pois fui uma bixa que me assumi cedo para a família e desde a época da graduação me envolvi na militância LGBT universitária. Tinha, portanto, uma visão de sexualidade e de gênero orientada pelas premissas deste movimento (o LGBT). Todavia, o aprofundamento nos estudos cuir trouxeram uma outra perspectiva, bem diferente da perspectiva LGBT, pois, de acordo com Colling (2018), há significativas diferenças entre uma visão LGBT e uma visão cuir: A primeira, por exemplo, busca uma naturalização das orientações sexuais e identidades de gênero diferentes, e ainda está presa a um certo essencialismo e binarismo de gênero. A segunda, contudo, busca a desnaturalização da heterossexualidade e da cisgeneridade, além de romper com qualquer pretensão essencialista e binária sobre o gênero, o sexo e a sexualidade.

Isto posto para demonstrar que este mergulho em um referencial teórico mais transgressivo, por assim dizer, do que os estudos gays e lésbicos, me levou a questionar mais ainda a cis-heteronormatividade – conceito trazido por Vergueiro (2015) – presente no culto daimista. Com base nisto, procuro demonstrar, utilizando a metáfora do disco de vinil, que quanto a cis-heteronormatividade presente no Santo Daime, podemos pensar em um “lado A” e um “lado B”, sendo o primeiro a reiteração deste regime, e o segundo as possibilidades de transgressão dele. Portanto, a estrutura do presente artigo parte desta introdução para a apresentação da metodologia, seguida da apresentação dos lados “A” e “B” já citados, finalizados pela conclusão e pelas referências.

METODOLOGIA

No presente artigo trabalho com a metodologia da autoetnografia. Especificamente sobre ela, trago aqui a definição dada por Santos (2017), por considerá-la precisa e extremamente pertinente para o que desenvolverei ao longo deste artigo:

[...] por múltiplas que sejam as perspectivas que adentram ao tema, talvez se possa condensá-las no entendimento de que a autoetnografia é um método de pesquisa



que: a) usa a experiência pessoal de um pesquisador para descrever e criticar as crenças culturais, práticas e experiências; b) reconhece e valoriza as relações de um pesquisador com os “outros” (sujeitos da pesquisa) e c) visa a uma profunda e cuidadosa autorreflexão, entendida aqui como reflexividade, para citar e interrogar as interseções entre o pessoal e o político, o sujeito e o social, o micro e o macro (Santos, 2017, p. 221).

Conforme descrito no “item a”, adoto aqui a autoetnografia para falar a partir das minhas experiências pessoais de ser um sujeito bixa e estudioso de teoria cuir, ao mesmo tempo em que possuo uma filiação religiosa daimista. Isto posto, posso, a partir deste “eu” instável, fragmentado e incoerente – bem de acordo com o “não-sujeito” do pós-estruturalismo – realizar as críticas culturais tanto à cultura religiosa daimista, quanto aos próprios referencias teóricos aqui adotados.

Ao que tange o “item b”, não possuo outros sujeitos de pesquisa tradicionais, pois não entrevisto ou colete dados de outros sujeitos. Todavia, de certa forma, diálogo com diversos outros sujeitos autores, através da minha própria experiência. Por fim, o principal se encontra na descrição do “item c”, pois procuro essas intersecções entre o político e o pessoal, entre o social e o sujeito, conforme descrito. Neste sentido, cabe entendermos, de acordo com Versiani (2002), que a autoetnografia difere da simples autobiografia, pois a primeira seria a junção da segunda junto à etnografia, buscando as narrativas e memórias de ordem pessoal para a interpretação de pertencimento a um determinado grupo, sendo “produtivo para a leitura de escritas de sujeitos/autores que refletem sobre sua própria inserção social, histórica e identitária e, em especial no caso de subjetividades ligadas a grupos minoritários.” (Versiani, 2002, p. 68).

Quanto aos referencias teóricos principais do presente artigo, elenco os estudos cuir e os estudos decoloniais. Sobre o primeiro, utilizo principalmente autores como “Paul B. Preciado” e “Judith Butler”, que trazem reflexões importantes sobre a construção do gênero e do próprio sexo biológico em suas versões dimórficas, predominantes. O segundo referencial é trazido por feministas decoloniais como “Oyronke Oyewumi” e “María Lugones”, além dos autores brasileiros como “Luiz Rufino” e sua pedagogia das encruzilhadas.



LADO A - HOMENS DE UM LADO, MULHERES DO OUTRO

Não pretendo aqui levantar um histórico detalhado sobre o surgimento e evolução da religião do Santo Daime, pois há já uma quantidade significativa de estudos neste sentido (Fernandes, 1986; Couto, 1989), basta apenas trazer para o leitor mais leigo no assunto, que o Santo Daime é uma religião brasileira historicamente recente, nascida nas primeiras décadas do século XX no estado do Acre, através da figura do líder religioso Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu). Uma das características mais marcantes deste culto é o uso de uma bebida psicoativa, a *ayahuasca*. Sobre a expansão das chamadas religiões ayahuasqueiras, afirmam Labate, Rose e Santos (2008):

No Brasil, até cerca de trinta anos atrás, a ayahuasca era uma bebida pouquíssimo conhecida e que tinha aura misteriosa, ligada a cultos “exóticos” da distante floresta amazônica. A partir da década de 70, essas religiões foram “descobertas” por hippies, artistas, intelectuais, pessoas em busca de cura e curiosos, passando a ser adotadas, no início dos anos 80, por parcelas da classe média dos grandes centros urbanos brasileiros (Labate; Rose; Santos, 2008, p. 24).

Não obstante, sempre é bom lembrar que a ayahuasca não é um produto original do Santo Daime, pois a bebida é conhecida de longa data dos povos indígenas da América do Sul, especialmente dos de origem amazônica e inca. Ainda de acordo com Labate, Rose e Santos (2008), uma vertente específica do culto daimista, a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU) – conhecido como “linha” do Padrinho Sebastião – foi responsável, contudo, pela expansão da bebida ayahuasca para fora do contexto estritamente amazônico.

O culto do Santo Daime pode ser caracterizado pelo “ecletismo evolutivo”, de acordo com Groisman (1999), ao apontar que a religião daimista é marcada por um forte processo de sincretismo e hibridismo religioso e cultural. Há nela preponderantes elementos católicos misturado a outros de origem indígena, afro-brasileira, kardecista e esotérica. O próprio ICEFLU se denomina de “centro eclético” em sua sigla. Trazendo novamente minha experiência, é comum, ao começar a frequentar o Santo Daime, ver que suas músicas ritualísticas (os hinos) fazem muita menção a figuras católicas como Jesus, Maria e os santos, além da prática de orações como o “pai nosso” e a “ave-maria”. Mas se engana quem pode enxergar no culto daimista apenas uma espécie de



“catolicismo psicodélico”, pois há fortes elementos sincréticos, conforme já apontado, e com especial destaque para os elementos umbandistas, sobre o que falarei mais à frente.

Todavia, o que quero destacar nesta parte do artigo é um ponto específico da ritualística daimista: o excessivo binarismo de gênero, pelo qual as mulheres e os homens ficam separados em lados distintos dentro da igreja, sendo que tal separação já revela uma compreensão de que há única e exclusivamente dois sexos/gêneros: o masculino e o feminino. Tal binarismo é tão forte e acentuado que, além da própria separação no salão da igreja, há também a separação por vestimentas ritualísticas (homens obrigatoriamente vestem calças e mulheres obrigatoriamente vestem saias) e no chamado “feitio” (nome dado ao ritual daimista de preparação da bebida, feita através da junção do cipó com as folhas), homens e mulheres também realizam funções distintas: os homens batem o cipó “jagube” e as mulheres colhem e lavam as folhas denominadas “rainhas”. Sobre isto, Alves Junior (2007) traz o exemplo específico de uma igreja daimista:

A separação de gêneros é às vezes ainda mais rígida entre novos integrantes *do sul*. Ainda na década de noventa, no Céu de Midam, uma das primeiras igrejas de São Paulo, era pedido aos participantes do *feitio* que, mesmo durante o café da manhã, fora do espaço onde se desenvolvia o trabalho, respeitassem a divisão, em que homens e mulheres deveriam fazer a refeição em separado. Fora dos rituais, as mulheres só poderiam circular na área da igreja com saias compridas, sendo vedado até o uso de calças compridas. Defendia-se a importância, em todas as igrejas, da “separação das energias”. Nos trabalhos coíbe-se blusa cavada, barrigas à mostra, saias curtas, porque isso *deslocaria a atenção dos homens da perspectiva espiritual* (Alves Junior, 2007, p. 241).

A própria separação dos gêneros, seja na igreja ou no feitio, já revela a adoção de uma perspectiva colonizada sobre os corpos, pois ao contrário de como pretende se fazer entender, a concepção exclusivamente binária de mundo não é nem uma expressão inconteste da biologia e da natureza, e nem é algo universal e a-histórico. Conforme apontado por Laqueur (1996), o binarismo sexual só passa a vigorar no ocidente a partir do século XVIII, sendo que, anteriormente, tínhamos o que ele chama de “modelo de sexo único”, pelo qual, durante muito tempo, a mulher era vista como uma espécie de “homem invertido”.

Lugones (2020) e Oyewumi (2020) são duas pensadoras feministas decoloniais que apontam para o fato de que nem todos os povos fora do ocidente partilhavam da dicotomia



homem/mulher para se entender o mundo e as relações sociais. Oyewumi (2020), ao estudar a antiga sociedade Iorubá em sua tese de doutorado, aponta para o fato de as categorias sociais pelas quais se baseavam as divisões de poder nesta sociedade eram muito mais estruturadas no que chama de ancianidade do que na divisão masculino/feminino, tanto que ao explicar a família no seio da sociedade Iorubá, aponta que:

Ela pode ser descrita como uma família não generificada porque seus papéis de parentesco e suas categorias não são diferenciadas por gênero. [...] O princípio organizador fundamental no seio dessa família é a ancianidade baseada na idade relativa, e não no gênero. Conseqüentemente, as categorias de parentesco codificam ancianidade, não gênero (Oyewumi, 2020, p. 91).

Já Lugones (2020, p. 64), por sua vez, traz a discussão sobre intersexualidade como forma de problematizar o dimorfismo sexual tipicamente ocidental, pontuando que “indivíduos intersexuais eram reconhecidos em muitas sociedades tribais anteriores à colonização sem serem assimilados à classificação sexual binária”. Isto posto, o que está sendo debatido aqui, é que pessoas com características sexuais não dimórficas eram aceitas em variados povos, ao contrário do que acontece até então na modernidade ocidental a que pertencemos, na qual bebês intersexos, por exemplo, são expostos às mais violentas intervenções cirúrgicas para que assim não desestabilizem a ordem binária dos gêneros, conforme discutido por Preciado (2017):

Os chamados corpos “intersexuais” comprometem o trabalho mecânico da mesa de atribuição dos sexos, minam secretamente a sintaxe segundo a qual a máquina sexual produz e reproduz corpos. Os bebês intersexuais representam uma ameaça, alteram a fronteira para além da qual há diferença, e aquém da qual há identidade. Põem em xeque o automatismo performativo da mesa de operações. Evidenciam a arbitrariedade das categorias (identidade e diferença, macho/fêmea) e a cumplicidade que essa categorização estabelece com a heterodesignação dos corpos (Preciado, 2017, p. 131).

Com todos estes exemplos, o que quero apontar é o fato de que, para nós, criaturas forjadas em uma cis-heteronormatividade colonizada, não causa estranhamento, a princípio, a divisão binária de gêneros no culto daimista, pois, nem de longe, tal divisão é exclusiva desta religião, sendo ela encontrada nas filas dos pátios escolares, nos banheiros públicos, nas seções de roupas das lojas de departamento e em outros inúmeros espaços. Todavia, com os exemplos trazidos, percebemos que tanto do ponto de vista biológico (intersexualidade) quanto do ponto de



vista histórico-cultural (povos que não se dividem socialmente com critérios de gênero), o binarismo de gênero não é de longe uma verdade universal, que se pretende, em sua narrativa, ser a expressão mais pura e verdadeira “da natureza”. Aliás, como Preciado (2017) nos traz, tal divisão exclusivamente binária nada tem de inocente, pois relações binárias geralmente comportam um lado dominante e um lado dominado, e na relação de gênero o roteiro conhecido é o lado feminino ser o submetido.

Portanto, nos estudos de pós-graduação, as temáticas cuír e decoloniais acabaram por me fazer enxergar o quanto pode ser limitadora a própria divisão binária do sexo/gênero dentro do Santo Daime, sendo que não havia essa percepção quando, ao me iniciar na religião, possuía uma visão mais próxima à do movimento LGBT, que, conforme já falamos, tende a ser mais binária, e num certo sentido até mesmo mais simples, pois “sou um homem gay, luto pelo direito de amar outros homens e busco uma religião que aceite isto”. E, de fato, toda a minha busca espiritual/religiosa perpassou por esta questão: a aceitação da homossexualidade.

Ao contrário de muitas bixas, não cresci no seio de uma religião explicitamente homofóbica – pois, conforme dito, minha família não era religiosa – e minhas aspirações espirituais advindas na adolescência sempre se condicionaram a procurar grupos que não condenassem o amor gay. O Santo Daime, neste quesito, é uma religião, conforme apontado por Alves Junior (2007), situada entre uma moral sexual mais conservadora (advinda do próprio contexto ribeirinho-amazônico em que se desenvolveu) e uma moral mais libertária dos novos adeptos urbanos, geralmente buscadores de espiritualidades alternativas. E para mim, não havendo nenhum discurso homofóbico oficial², e até mesmo a presença de vários gays e lésbicas assumidos nas igrejas de São Paulo, já estava “de bom tamanho”, por assim dizer.

2 Importante salientar que embora não exista um discurso homofóbico oficializado – como existe em algumas denominações cristãs, por exemplo – é possível encontramos este tipo de discurso de forma “oficiosa”, como no livro “O Evangelho segundo Sebastião Mota”, de Alverga (1998), contento transcrições de falas do líder religioso daimista conhecido como “Padrinho Sebastião”. Em um dos relatos de viagem de Sebastião para o Rio de Janeiro, há uma fala em que este, ao se deparar com casais gays na cidade grande, imediatamente associa o contexto urbano carioca à Babilônia bíblica.



O que não esperava era um dia mergulhar nos estudos cuír e decoloniais e, a partir destes, adquirir uma outra perspectiva sobre questões de sexo, gênero e sexualidade que vai muito além de uma perspectiva puramente LGBT. Conforme já vimos, o próprio binarismo de gênero, que se expressa de forma contundente nas premissas “homens de um lado e mulheres do outro”, “homens batem jagube e mulheres colhem rainha” e “homens vestem calça e mulheres vestem saia” nada tem de inocente, justamente porque está a serviço do que os pensadores cuír apontam como sendo a matriz de inteligibilidade heterossexual.

De acordo com Butler (2017), não se trata de entendermos, tal como entende a cis-heteronormatividade, que simplesmente existe um corpo biológico – obrigatoriamente dividido em dois sexos – que, como consequência desta mesma biologia irá externar comportamentos de um determinado gênero e possuir uma orientação sexual voltado ao sexo/gênero dito posto. Para Butler (2017) seria justamente o contrário: O que existe, se baseando nos apontamentos de Wittig (2019), é a heterossexualidade enquanto um regime político que necessita, por sua vez, que o sistema sexo/gênero seja necessariamente binário, para assim se reproduzir, metaforicamente e literalmente. Afinal de contas, qual seria o sentido de ser heterossexual em um mundo que não se divide necessariamente entre homens e mulheres³?

E desta forma, a própria organização ritualística do culto daimista pode ser entendida, em alguma medida, como uma expressão concreta deste regime político heterossexual, pois pessoas não-binárias, pessoas intersexo, travestis, indígenas *two-spirits*⁴ e outres não possuiriam, em princípio, a possibilidade de se encaixar em alguma das alas da igreja sem algum tipo de constrangimento, seja para a pessoa, seja para a instituição religiosa. Seus corpos seriam marcados

3 E aqui temos mais uma diferença significativa entre a perspectiva LGBT e a perspectiva cuír, conforme apontado por Colling (2018): Enquanto o movimento LGBT busca uma naturalização da homo, da bi e da transexualidade, o movimento cuír busca justamente o contrário, que seria denunciar a não-naturalidade e, portanto, a construção que envolve toda forma de sexo, gênero e orientação sexual. Desta forma, a heterossexualidade, por exemplo, longe de ser “a regra da natureza”, é na verdade a construção de um regime político.

4 De acordo com Fernandes (2017), *two-spirits* são indígenas estadunidenses que estão além do binário homem e mulher, sendo elus consideradas sagradas em algumas culturas.



pela teratologia desenvolvida pela “pedagogia dos monstros” de Silva (2007), pois sua ininteligibilidade seria explícita dentro desta matriz de inteligibilidade heterossexual.

Sobre os efeitos desta heterossexualidade enquanto regime político, Lígia Platero e Klarissa Platero (2020), em artigo publicado no “Sítio Chacruna”, nos passam um relato autoetnográfico muito interessante sobre sua vivência enquanto lésbicas no Santo Daime. Contam elas sobre seu episódio de casamento homoafetivo no contexto da igreja *Céu do Mar*, uma das mais tradicionais do Rio de Janeiro, que foi marcado por uma aceitação inicial, mas envolto a uma série de episódios de resistência, inclusive na própria tentativa de realizá-lo no salão da igreja, da mesma forma como acontece com os casamentos heteroafetivos:

Primeiro, conversamos com a madrinha, que não se opôs à nossa união, apesar de seu evidente constrangimento. Ela enfatizou que a cerimônia não poderia acontecer no salão da igreja, pois “aquele tipo de cerimônia não pertence à tradição do Mestre Irineu [o fundador do Santo Daime] e do Padrinho Sebastião [uma das ramificações do Santo Daime]”. Ela nos deu a permissão, mas expressou a necessidade de levarmos o assunto ao conhecimento do padrinho da igreja. [...] Contudo, pudemos sentir, dentro e fora dos rituais, a oposição ao nosso casamento por parte de alguns membros da irmandade. Por exemplo, dias antes do ritual, uma anciã da igreja, com quem tínhamos um bom relacionamento, nos telefonou, dizendo que, durante a sessão, o espírito do Padrinho Sebastião disse a ela que nosso casamento não poderia ocorrer. Entretanto, na mesma sessão, tivemos experiências com o espírito da planta que nos levaram a crer que nossos “guias espirituais”, Padrinho Sebastião incluso, concordavam com nossa união. Semanas depois do nosso casamento, essa senhora abandonou a igreja (Platero; Platero, 2020).

Com seu relato, podemos perceber alguns pontos importantes para nossa reflexão. O primeiro deles é justamente o “cruzo” entre uma moral conservadora advinda da região amazônica e uma moral sexual mais libertária urbana, conforme já pontado por Alves Junior (2007), que se revela na aceitação inicial da proposta da celebração do casamento de Lígia e Klarissa, mas envolto a resistências e incômodos. O segundo ponto é pensarmos o quanto que estes “poréns” ao casamento lésbico marcado na igreja refletem, na realidade, a própria cis-heteronormatividade do regime político heterossexual, que necessita da divisão binária do sexo/gênero para se manter, afinal o próprio rito do casamento heterossexual daimista, até mais do que do próprio casamento



católico, representa simbolicamente a união das duas alas do salão, do próprio “feminino” da folha rainha quanto do próprio “masculino” do cipó jagube.

O casamento de Lígia e Klarissa, em alguma medida, representaria a quebra dos simbolismos contidos neste imaginário específico, daí ter havido algumas resistências, pois, mais do que um casamento, o que estava em jogo era a manutenção de um regime político que extrapola indubitavelmente os limites da religião daimista, e pelo qual o lado feminino do binômio sempre é o que está em desvantagem:

Em geral, as igrejas daimistas (formalmente ligadas ou não ao ICEFLU) estão organizadas dentro de um modelo patriarcal e hierárquico. As mulheres geralmente são incentivadas a assumirem papéis de gênero relacionados à maternidade e desencorajadas a almejar posições de liderança. No nosso entendimento, existe um idealismo familiar predominantemente conservador e heterossexual (Platero; Platero, 2020).

Sobre isto, julgo pertinente trazer um relato de Tiburi (2019). A filósofa conta que, certa vez, ao participar de um evento de mulheres trabalhadoras de uma cooperativa/usina no Rio Grande do Sul, ligada à Igreja Católica, foi informada por estas que o trabalho da usina estava dividido por critérios de sexo/gênero: “as mulheres ficavam na triagem dos materiais, que eram expostos em mesas para serem analisados, e os homens ficavam com a incumbência de carregar os fardos de material para serem analisados por elas”. (Tiburi, 2019, p. 16). O curioso, contudo, é que os homens paravam seu trabalho meia hora antes do almoço e as mulheres continuam a realizar o trabalho destes, para que não fossem prejudicadas, ou seja, também carregavam material pesado, se necessário.

Perante tal situação, a filósofa foi informada pelo padre que tal divisão de tarefas se dava ao fato de supostamente as mulheres serem melhores com os detalhes e os homens com o trabalho físico pesado. Tiburi (2019, p. 18) argumenta que a compreensão do padre é absurda, pois “estava embasada em uma visão naturalista e essencialista das potencialidades de homens e mulheres”. As mulheres apresentavam a mesma capacidade física para o trabalho pesado, então tal



separação só se justificava pela manutenção do regime político heterossexual, necessitado sempre de uma divisão binária do gênero para uma melhor manutenção dos privilégios de um lado do binômio (no caso, invariavelmente os homens, tal como evidenciado no relato da filósofa).

E podemos aqui perceber o quanto a história de Platero e Platero (2020) e Tiburi (2019) se conversam, pois, Lígia Platero e Klarissa Platero apontam o quão no Santo Daime ainda prevalece uma moral patriarcal que não incentiva as mulheres a assumirem papel de liderança em suas respectivas comunidades. Caberia à mulher sempre o papel de escolher as melhores folhas de rainha no feitio, a exemplo das mulheres que analisam o material coletado na cooperativa citada por Tiburi (2019), pois, segundo o padre destas, as mulheres sempre seriam “melhores” com os detalhes e os trabalhos mais delicados. Não posso deixar de mencionar, todavia, que há algumas iniciativas de determinadas igrejas daimistas que estão colocando mulheres para bater jagube nos rituais de feitio, quebrando assim, mesmo que parcialmente, o imaginário de que às mulheres cabe somente os trabalhos mais delicados.

Especificamente no que diz respeito à homofobia no culto daimista, não podemos deixar de citar a dissertação de Cavnar (2011), que embora não tenha o cuír como referencial teórico principal, mas sim os estudos gays e lésbicos, nos traz elementos importantes para que seja possível refletir as memórias e percepções autoetnográficas aqui trazidas com a vivências de outros sujeitos dissidentes sexuais dentro do Santo Daime. No caso, a principal fonte de dados de Cavnar (2011) se deu através de entrevistas realizadas pela pesquisadora a ayahuasqueiros e daimistas oriundos dos Estados Unidos para investigar os efeitos da ayahuasca na autopercepção de pessoas lésbicas e gays. Em seu estudo, é comum que os homossexuais daimistas entrevistados tenham em sua maioria afirmado que identificam a existência de certa homofobia no meio daimista, mas que creditam sua presença enquanto algo pertencente à cultura latino-americana, pois supostamente encontram menos homofobia nas igrejas estadunidenses que frequentam, havendo até o relato de um casal gay masculino que se casou na igreja localizada no estado de Oregon.

Com isto posto como exemplo, seria correto concluirmos, em definitivo, que o Santo Daime seria somente uma religião cis-heteronormativa, em absoluto, sem nenhum espaço de



vivência cuir ou ao menos decolonial? É sobre isto que aventarei a seguir, trazendo, novamente, as minhas memórias.

LADO B - “ARREDA HOMEM QUE AÍ VEM MULHER”

Iniciei minha trajetória no Santo Daime frequentando a antiga igreja “Reino do Sol” localizada no bairro de Parelheiros, na extrema zona sul de São Paulo, em meados da década de 2000. Importante dizer, de antemão, que tal igreja se aprofundava nas práticas de Umbandaime, sendo esta prática cada vez mais comum nos dias de hoje nas igrejas daimistas presente na região de São Paulo.

Sobre isto, cabe informar que dentro da religião do Santo Daime, conforme já apontado por vários autores (Alves Junior, 2007; Gusman Neto; 2012) há um histórico de introdução da Umbanda nos rituais da linha do ICEFLU, popularmente conhecida como linha do Padrinho Sebastião. Não me cabe aqui traçar a história do encontro do Santo Daime com a Umbanda (que pode ser encontrado nos estudos dos autores citados), mas trazer ao menos alguns elementos importantes para nossa reflexão.

Gusman Neto (2012), com base nos relatos de Alverga (1984), nos conta sobre a passagem do “macumbeiro Ceará” na década de 1970 pela comunidade religiosa então presidida pelo Padrinho Sebastião. “Ceará” (seu apelido) era conhecido como um grande “macumbeiro”, mas que apresentava uma moral ambígua, sendo que seus trabalhos espirituais oscilavam entre a reprovação e a atração por parte dos moradores da comunidade daimista. Seu principal guia espiritual era o Exu “Tranca-Ruas”, e após sua morte tal Exu teria sido, de acordo com o imaginário daimista, “doutrinado” pelo Padrinho Sebastião e pela força do Santo Daime, se tornando uma espécie de aliado nos trabalhos voltados à cura da comunidade.

Na prática, a Umbanda foi trazida com força – mas também com eventuais resistências – para dentro da prática daimista, sendo comum a proliferação de novos rituais conhecidos como



“trabalhos de banca aberta”⁵, nos quais, ao contrário dos rituais daimistas tradicionais (“trabalhos de banca fechada”), se permite a incorporação mediúnica das entidades de Umbanda: caboclos, pretos-velhos, erês e inclusive exus e pombagiras. E o que isto tem a ver com o tema aqui debatido? Vos digo que tudo! E para explicar, retomo alguns aspectos autoetnográficos das minhas memórias.

Quando havia os rituais de “banca aberta” nas igrejas que frequentava, se mantinha a estrutura binária do salão que divide homens de calça de um lado e mulheres de saia de outro. Até aí, a cis-heteronormatividade se fazia presente, pelo fato desta estar, em alguma medida, entranhada no esqueleto ritualístico do rito original daimista. Acontece que, nestes trabalhos, há o momento em que a “banca” é “aberta” e as entidades de Umbanda são chamadas a se manifestarem. Cabe explicar, de acordo com Alves Junior (2007), que o trabalho mediúnico no Santo Daime, apesar da influência declaradamente umbandista, se difere um pouco da ritualística típica dos terreiros de Umbanda, pois nestes há, normalmente, uma distinção entre “assistência” (que vai para receber passes e conselhos das entidades) e “corpo mediúnico” (sacerdotes e médiuns que estão autorizados a incorporar e realizar as consultas). Nos trabalhos de “banca aberta” do Santo Daime tal divisão inexistente, pois todes tomam a bebida psicoativa e podem, por sua vez, incorporar as entidades umbandistas.

Portanto, ao começar a frequentar os trabalhos mediúnicos do *Reino do Sol*, me deparei, pela primeira vez, com o fenômeno da incorporação mediúnica através do meu corpo. Não tenho a intenção de realizar aqui um debate metafísico se a manifestação mediúnica é “real” ou não, pois considero, de antemão, que este debate possui um carrego colonial de deslegitimação dos saberes assentados nas lógicas das macumbas, conforme denunciado por Simas e Rufino (2018). O que me interessa trazer aqui é que nestes rituais de Umbandaime, mesmo homens e mulheres estando separados em lados distintos, o que acontece, em alguma medida, é ambos manifestarem entidades

5 Os rituais de “banca aberta” mais populares no Santo Daime, além das próprias giras de Umbandaime, são os trabalhos de São Miguel e de Mesa Branca, sendo estes rituais marcados por uma estrutura tipicamente daimista (membros fardados, com separação de gênero), mas nos quais é permitida a incorporação mediúnicas de entidades da Umbanda.



tanto masculinas quanto femininas: Eu mesmo já incorporei muitas pretas-velhas, caboclas, e, especialmente, pombagiras!

Considero pertinente trazermos aqui o conceito de “performatividade” de Butler (2017). De acordo com tal, o gênero e o sexo podem ser entendidos enquanto atos performativos, pois nem o sexo e nem o gênero teriam substância real. O que existiria, de acordo com ela, seria a repetição constante de atos performativos realizados pelos indivíduos, como forma de tentar se fazer passar por “natural” aquilo que, na realidade, performativo⁶. Importante notar que a própria Butler (2017) pontua que seu conceito de *performatividade* não deve ser confundido com teatralidade ou com qualquer tipo de performance cênica. Sobre isto, afirma Santos (2020):

Dito de outro modo, Butler nos leva a entender que a performance de gênero não é só aquela feita pela *drag queen*, mas sim que todos os gêneros, em todas as pessoas, são performances que necessitam de atos constantes e repetidos para que sejam “naturalizados”, fazendo com que toda a performance se oculte por trás de um processo de “naturalização” (Santos, 2020, p. 42).

Portanto, a própria maneira de se vivenciar o sexo e o gênero dentro do Santo Daime não deixa ser também performativa. 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. Lembremos que, ao usar aqui a expressão “performam” não estou dizendo que as manifestações mediúnicas são qualquer tipo de performance teatral, pois aqui utilizo a noção butleriana deste termo, conforme já explicado.

Lembro que quando as pombagiras são invocadas nestes rituais de Umbandaime, não é incomum vermos os homens oscilarem entre as manifestações que tentam conter o “exagero” da

⁶ Um exemplo interessante disto é a necessidade de muitos homens heterossexuais possuem de reiterarem constante a sua masculinidade, pois há uma vigilância constante entre os homens para averiguarem se seus atos possuem qualquer traço que pode ser lido e interpretado como “femininos”.



feminilidade deste tipo de entidade, até aqueles que “soltam a franga” sem pudor. Neste sentido há um cântico de pombagira que versa “arreda homem, que aí vem mulher”, sendo que tal verso permite várias leituras, inclusive a de que a performance masculina de gênero dará licença para a performance feminina.

E nisto retomo o próprio título do presente artigo, pois é comum, na linguagem daimista, os iniciados na religião serem reconhecidos enquanto “soldados” que servem à “Rainha da Floresta”, se configurando, então, “soldados da rainha”, em uma lógica bem militarizada de se entender a ordem ritualística. Portanto, inúmeras vezes estava eu, na igreja, vestindo a minha “farda” ritual e performando o masculino, conforme se espera de um bom soldado. Todavia, bastava chamar as pombagiras, para que a performance masculina desse lugar à performance feminina da dona “Maria Padilha”. Bastava chamar a linha de “Iemanjá”, para que as caboclas do mar viessem balançar. Bastava chamar mamãe “Oxum”, para que o “soldado” virasse a sereia da cachoeira, a pentear seus cabelos e de se admirar em seu espelho.

Ainda dentro do imaginário da religiosidade daimista, é interessante também citar mais uma vez a narrativa pela qual a Umbanda fora incorporada ao Santo Daime através das ações de um Exu, o “Tranca-Ruas”, sendo que, de acordo com Rufino (2019), Exu é o signo por excelência da rasura ao sistema colonial e moderno de entendimento do mundo. Este sistema, ainda no entendimento de Rufino (2019), é obcecado pela ordem binária do mundo, ao que Exu vem esculhambar através da sua encruzilhada e do “cruzo”:

A potência da encruzilhada é o que chamo de *cruzo*, que é o devir movimento enquanto sendo o próprio Exu. O *cruzo* é o devir, o movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível. O *cruzo* versa-se como atravessamento, rasura, cisura, contaminação, catalisação, bricolagem – efeitos exusíacos em suas faces de Elegbara e Enugbarijó. O *cruzo* é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão, e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital (Rufino, 2019, p. 18).

Neste sentido, Alves (2007), ao pontuar algumas diferenças entre a Umbanda e o Santo Daime, classifica a primeira como “carnavalesca” em suas manifestações corporais, ao passo que o segundo seria “militar”, ao ordenar as pessoas no salão da igreja através de alguns critérios,



incluindo o de gênero. Portanto, o que considero interessante é percebermos o quanto que seu “Tranca-Ruas” e a própria Umbanda trazida ao culto daimista não pretendem subverter a ordem imposta (algo como “vamos abolir as regras de divisão de gênero”), mas sim transgredir as mesmas (“homens incorporando a pombagira do lado masculino”, por exemplo). O binário continua existindo, mas é rasurado por aquilo que Exu traz.

Importa também pensarmos através deste referencial mais decolonial para entendermos as questões sexuais e de gênero dentro do Santo Daime não adotando, unicamente, os autores estrangeiros, euroestadunidenses, dos estudos cuír, pois, embora seja importante ouvirmos o que Preciado (2017), Wittig (2019) e Butler (2017) têm a dizer sobre gênero e sexualidade, igual importância devemos dar ao que nos traz a sabedoria do seu “Tranca-Ruas”, da dona “Maria Padilha”, dos caboclos, dos mirins e de toda sorte de encantos, como quando, numa gira de Umbandaime, um Exu – incorporado em um médium - me disse exatamente as seguintes palavras: “Aqui não tem homem e mulher. O espírito é um só!”

Ainda sobre outros referenciais teóricos além dos puramente acadêmicos, Musskopf (2015), inclusive, alerta para ficarmos atentos quanto a alguns possíveis preconceitos dos estudos de gênero para com o fenômeno religioso:

Os movimentos e estudos LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros), *queer*, de diversidade sexual e de gênero, carregam seus próprios fundamentalismos. Seja nas perspectivas identitárias assimilacionista ou no próprio aburguesamento do *queer* na sua vertente *cult e fashion*, o dogmatismo em relação à religião talvez seja seu principal ponto de insucesso. Avessos a qualquer discussão sobre o tema – a menos que seja para denunciar, justamente, a violência e o sofrimento causados – perdem a oportunidade de dialogar criticamente e, deus-me-livre, articular-se com as formas de resistência em seu interior e construir perspectivas libertadoras no campo da cultura e da religião (Musskopf, 2015, p. 35-36).

Levando então em conta uma perspectiva do debate sobre sexo e gênero que procura ser cuír, mas também decolonial e em diálogo aberto com o fenômeno religioso, considero que uma leitura que compreenda o Santo Daime exclusivamente como um culto cis-heteronormativo em sua totalidade não dá conta de entender as nuances performativas que acontecem nele. Conforme demonstrado, é inegável que há uma matriz cis-heteronormativa na sua ritualística, mas não



podemos desconsiderar que mesmo assim há espaços de fissura, há espaços para performatividades de gênero outras, mesmo que de forma limitada. Cabe também avaliar que o Santo Daime, nem de longe, pode ser considerado o único culto com traços essencialistas e binaristas de gênero, pois até mesmo o Candomblé, por exemplo, que é uma religião que atrai tantos LGBTs, também possui seus essencialismos sexuais, conforme debatido por Colling e Dias (2018), ao ter cargos ritualísticos divididos por critérios de gênero, não sendo incomum que em alguns barracões pessoas transexuais e travestis sejam obrigadas a assumir cargos não condizentes com suas respectivas identidades.

Neste sentido, vale também mencionar que os chamados grupos “neoayahuasqueiros urbanos”⁷ (Labate, 2004) podem apresentar as mais diversas configurações sobre a maneira de lidar com o gênero, sendo que nos quais já passei encontrei, em sua maioria, posturas mais abertas no tocante ao tema (geralmente com sequer existindo divisão de espaço entre homens e mulheres), mas ainda impregnados de compreensões essencialistas como “sagrado feminino”, bem ao gosto daquilo que Haraway (2009) denuncia como “feminismo da deusa”. Não pretendo aqui, por óbvio, esmiuçar os elementos de cis-heteronormatividade presentes em tais grupos, pois haveria a necessidade de um estudo específico para tal. Apenas busco, mais uma vez, demonstrar que elementos que compõem o chamado “cistema” não serão encontrados exclusivamente no Santo Daime, assim como elementos transgressores, bem ao gosto de uma pedagogia das encruzilhadas, podem ser encontrados nas mais diversas vertentes ayahuasqueiras, incluindo aí o culto daimista.

No mais, é pertinente considerarmos também que há literatura apontando para o fato de geralmente pessoas LGBTs que são ayahuasqueiras e daimistas desenvolvem autopercepções positivas sobre suas próprias sexualidades e expressões de gênero (Cavnar, 2011), cabendo salientar que em sua dissertação, foram entrevistadas principalmente lésbicas e gays estadunidenses. Embora eu seja um homem cis-gay latino-americano e brasileiro, enquanto daimista coaduno com o resultado da pesquisa de Cavnar (2011), pois as minhas experiências espirituais/psicodélicas no contexto da religião daimista em nenhum momento me geraram nenhuma crise relacionada à

7 Ainda de acordo com Labate (2004), grupos neoayahuasqueiros urbanos podem ser definidos como os grupos que fazem uso ritualístico da ayahuasca em contextos urbanizados, mas sem estarem filiados às religiões ayahuasqueiras mais tradicionais, como o Santo Daime e a União do Vegetal.



minha identidade sexual e de gênero. Portanto, apesar de realizarmos aqui prioritariamente um exercício de escrita autoetnográfica, considero pertinente trazeremos a existência de literatura que mostre que há outras pessoas LGBTQs no seio do Santo Daime compartilhando de percepções semelhante com as que aqui exponho.

Também na dissertação de Cavnar (2011), me chama bastante a atenção do depoimento de um homem gay daimista que afirmou ter tido uma visão do “Arcanjo Miguel usando sua espada para cortar suas próprias percepções homofóbicas” (Cavnar, 2011, p. 58, tradução nossa). Nota-se a própria citação à uma figura religiosa – São Miguel – associada aos trabalhos de “banca aberta” e de Umbandaime como responsável por retirar as próprias percepções homofóbicas do participante entrevistado, o que nos leva novamente à nossa reflexão do quanto que o Santo Daime, cada vez em cruço com a Umbanda, possui uma matriz cis-heteronormativa inegável, mas que é atravessada por linhas de fuga, que permitem performances outras, além daquelas tradicionalmente esperadas.

CONCLUSÃO

Não tenho a pretensão de concluir em absoluto o tema aqui trazido, pois considero, inclusive, que futuras pesquisas possam ser desenvolvidas neste sentido, procurando os referenciais LGBTQ, cuir e decoloniais (pedagogia das encruzilhadas, por exemplo) para compreender a vivência das dissidências sexuais e de gênero no seio da religião daimista no Brasil. O que acho pertinente, nesta conclusão, é incentivar que os espaços de quebra da cis-heteronormatividade sejam trabalhados tanto nos grupos daimistas quanto também nos grupos neoayahuasqueiros urbanos.

Por procurarmos realizar um breve exercício autoetnográfico no presente texto, o título “de soldado da rainha à Maria Padilha” não se dá à toa, pois foi buscando pelas linhas de fuga dentro da própria estrutura ritualística da religião daimista, é que pude performar tanto o homem cis-gay daimista tradicional, fardado de terno e gravata e perfilado no lado masculino do salão, quanto também pude rasurar esta mesma configuração através das performances mediúnicas – lembrando aqui mais uma vez que trabalhamos com o conceito butleriano de performance – de variadas expressões de gênero, incluindo a performance super feminina, extravagante, quase *drag* que é



quando a dona “Maria Padilha do Cabaré” se apossa de mim, e o soldado engravatado e disciplinado dá lugar e se torna ao mesmo tempo a moça faceira e debochada.

O que importa, portanto, é perceber que os espaços de ambiguidade e contradições internas na vivência sexual e de gênero existem em boa parte das religiosidades contemporâneas, sendo que a nós, bixas, sapas, não-binários, travestis e toda ordem de desviados, cabe a exploração destes territórios do sagrado, margeando por estas mesmas ambiguidades e contradições, assim como fiz, vivendo na margem de performar o “soldado da rainha e Maria Padilha”, tudo junto e misturado.

REFERÊNCIAS

ALVERGA, Alex Polari de. *O guia da floresta*. Rio de Janeiro: Nova Era; Record, 1984.

ALVERGA, Alex Polari de (org.). *O evangelho segundo Sebastião Mota*. Céu do Mapiá: Cefluris Editorial, 1998.

ALVES JUNIOR, Antonio Marques. *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no santo daime*. 2007. 271 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CAVNAR, Clancy. *The experiences of gay and lesbian people using ayahuasca*. 2011. Dissertation (PsyD in Clinical Psychology) – John F. Kennedy University, Pleasant Hill, CA, 2011.

COLLING, Leandro. Impactos e/ou sintonias dos estudos queer no movimento LGBT do Brasil. In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (Orgs.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018. p. 515-531.

DIAS, Claudenilson; COLLING, Leandro. Resistências e rejeições nas vivências de pessoas trans no Candomblé da Bahia. *Ex æquo*, n. 38, p. 95-110, 2018.

COUTO, Fernando La Rocque. *Santos e xamãs: estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1989.



FERNANDES, Estevão Rafael. Quando existir é resistir: two-spirit como crítica colonial. *Revista de Estudos e Pesquisas Sobre as Américas*, v. 11, n. 1, p. 100-122, 2017.

FERNANDES, Vera Fróes. *História do povo Juramidam: introdução à cultura do santo daime*. Manaus: Suframa, 1986.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 1999.

GUSMAN NETO, Celso Luz. *Transgredir é inevitável: pontos de tensão entre umbanda e santo daime*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p 33-118.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

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

LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: FAPESP; Mercado de Letras, 2008.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

MUSSKOPF, André S. Por mais viadagens teológicas. *Revista Cult*, n. 202, p. 34-37, jun. 2015.

OYEWUMI, Oyeronke. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2020. p. 84-95.



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.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Charlie Drews Tomaz dos. Concepções de professores de ciências sobre gênero, sexo e sexualidades: possibilidades de educação transviada. 2020. Dissertação (Mestrado em Ensino e História das Ciências e da Matemática) – Universidade Federal do ABC, Santo André, SP, 2020.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *Plural*, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Monstros, ciborgues e clones: os fantasmas da pedagogia crítica. In: COHEN, Jeffrey Jerome *et al.* (Orgs.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. São Paulo: Autêntica, 2007. p. 11-22.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

TIBURI, Marcia. *Feminismo em comum: para todas, todes e todos*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2015. 243 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. *Letras de hoje*, v. 37, n. 4, p. 57-72, dezembro, 2002.

WITTIG, Monique. Não se nasce mulher. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org). *Pensamento feminista hoje: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2019. p. 83-92.





SANTOS, C. D. T.;
Dissidências sexuais e de gênero no Santo Daime
| Artigo

SOBRE A AUTORIA

Charlie Drews Tomaz dos SANTOS

Possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (2008) e em Pedagogia pela Universidade Nove de Julho (2017). É especialista em História e Cultura Afro-brasileira e Africana pelo Centro Universitário Claretiano (2016) e mestre em Ensino e História das Ciências e da Matemática pela Universidade Federal do ABC (2020), onde desenvolveu pesquisas sobre Teoria Queer, Educação em Sexualidade e Pedagogias Decoloniais. Atualmente é Diretor Escolar da rede municipal de São Bernardo do Campo (SP) e doutorando do programa de Ensino e História das Ciências e da Matemática (UFABC) desde 2021.

Submissão: 01 de setembro de 2021
Avaliações concluídas: 07 de junho de 2022
Aprovação: 20 de junho de 2022

COMO CITAR ESTE ARTIGO?

SANTOS, Charlie Drews Tomaz dos. De soldado da Rainha a Maria Padilha: dissidências sexuais e de gênero no Santo Daime. Revista *Temporis [Ação]* (Periódico acadêmico de História, Letras e Educação da Universidade Estadual de Goiás). Cidade de Goiás; Anápolis. v. 23, n. 01, p. 23, jan./jun., 2023. Disponível em:

<<http://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/issue/archive>>

Acesso em: < inserir aqui a data em que você acessou o artigo >