Mãe Baixinha de Oxum: memória e trajetória na expansão transnacional do Santo Daime e Umbanda

Mother Baixinha of Oxum: memory and trajectory in the transnational expansion of Santo Daime and Umbanda

Cleris Renata Gomes Golzio
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
Clerisgolzio@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-5474-1053

Recebido em: 1 de abril de 2026
Aceito em: 10 de agosto de 2026

Resumo:

O presente artigo tem como objetivo analisar a trajetória de Mãe Baixinha de Oxum como experiência feminina de liderança religiosa e como enunciação política da memória no processo de expansão transnacional do Santo Daime, bem como compreender de que modo sua atuação contribuiu para a articulação simbólica e ritual com a Umbanda e para a formação de práticas de resistência e continuidade cultural. Inserido no campo interdisciplinar da Memória Social, o estudo mobiliza os conceitos de memória social, subjetividade narrativa, resistência simbólica e sincretismo religioso para compreender o papel da liderança feminina na produção de narrativas, rituais e práticas religiosas. A pesquisa adota abordagem qualitativa e interpretativa, fundamentada em revisão bibliográfica, etnografia participante e análise narrativa de memórias e práticas rituais. Como resultados, demonstra-se que sua atuação favoreceu a consolidação de uma aliança ritual e a formação de um arquivo vivo, sustentado por narrativas orais, rituais e performances corporais, compreendidos como práticas de resistência histórica e preservação da memória coletiva.

Palavras-chave: Memória Social. Liderança Feminina. Santo Daime. Umbanda.

Abstract:

This article analyzes the trajectory of Mãe Baixinha of Oxum as an experience of female religious leadership and as a political enunciation of memory in the transnational expansion of Santo Daime. It also examines how her work contributed to symbolic and ritual articulation with Umbanda and to practices of resistance and cultural continuity. Situated within the interdisciplinary field of Social Memory, the study draws on the concepts of social memory, narrative subjectivity, symbolic resistance, and religious syncretism to examine the role of female leadership in the production of narratives, rituals, and religious practices. The research adopts a qualitative and interpretive approach based on bibliographic review, participant ethnography, and narrative analysis of memories and ritual practices. The results indicate that her work fostered the consolidation of a ritual alliance and the formation of a living archive sustained by oral narratives, rituals, and bodily performances understood as practices of historical resistance and preservation of collective memory.

Keywords: Social Memory. Female Leadership. Santo Daime. Umbanda.

Introdução

A trajetória de Mãe Baixinha de Oxum inscreve-se no campo das memórias coletivas como experiência feminina que articula religiosidade, subjetividade e resistência cultural. Mais do que uma liderança espiritual, sua atuação pode ser compreendida como forma de enunciação política da memória, capaz de reorganizar temporalidades, produzir continuidade simbólica e sustentar processos de transmissão cultural e religiosa para além dos limites geográficos do Brasil. O tema deste artigo situa-se, portanto, na interface entre memória social, religião e gênero, tomando a trajetória de Mãe Baixinha como objeto de análise para compreender as relações entre memória, liderança feminina, expansão transnacional do Santo Daime e articulação ritual com a Umbanda.

O problema central que orienta este estudo consiste em compreender como a memória, quando performatizada por uma mulher em posição de autoridade religiosa, transforma-se em prática política e gesto de resistência histórica diante dos processos de silenciamento das religiões afro-brasileiras e das lideranças espirituais femininas. Parte-se da hipótese de que a atuação de Mãe Baixinha de Oxum não se limita ao campo religioso, mas constitui uma prática de enunciação política da memória, na qual rituais, narrativas orais, cânticos e performances corporais funcionam como dispositivos de memória cultural e formas de resistência simbólica, contribuindo para a consolidação de redes de continuidade religiosa e cultural em contextos transnacionais.

O objetivo geral do artigo é analisar a trajetória de Mãe Baixinha de Oxum como experiência feminina de liderança religiosa e como enunciação política da memória no processo de expansão transnacional do Santo Daime e de sua articulação com a Umbanda. Como objetivos específicos, busca-se compreender: (1) como sua atuação contribuiu para a articulação simbólica e ritual entre Santo Daime e Umbanda; (2) como rituais, narrativas e práticas espirituais podem ser compreendidos como dispositivos de memória social; e (3) como a liderança feminina se configura como forma de produção de subjetividade, autoridade religiosa e resistência cultural.

O referencial teórico fundamenta-se, inicialmente, no conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs (2003), para quem a memória é socialmente estruturada e construída a partir dos quadros sociais de pertencimento, como família, religião e

comunidade. Nessa perspectiva, a memória deixa de ser compreendida como fenômeno puramente individual e passa a ser entendida como construção coletiva mediada por narrativas, linguagens e práticas sociais. Em diálogo com essa abordagem, os estudos de Beatriz Sarlo (2007) e Leonor Arfuch (2010) contribuem para pensar a memória como narrativa, testemunho e produção de subjetividade, permitindo compreender práticas rituais e narrativas espirituais como formas de rememoração, resistência simbólica e construção de identidades. A discussão também se insere no campo da memória cultural, no qual rituais, cânticos, gestos e objetos litúrgicos podem atuar como suportes de memória e formas culturais de transmissão entre gerações e territórios (Assmann, 2011).

Do ponto de vista metodológico, o estudo adota abordagem qualitativa, de natureza interpretativa, situada no campo interdisciplinar da Memória Social, em diálogo com a antropologia e os estudos da religião. A pesquisa baseia-se em revisão bibliográfica, etnografia participante e análise narrativa. A revisão bibliográfica concentra-se em autores dos campos da memória social, narrativa, subjetividade e religião, que fornecem as categorias teóricas de análise. A etnografia participante constitui procedimento metodológico central, permitindo a observação direta de rituais, práticas espirituais, cânticos, performances corporais e formas de transmissão de memória no cotidiano religioso. A análise narrativa toma a trajetória de vida, os relatos orais, os testemunhos e as memórias compartilhadas como documentos de memória social, compreendendo-os como arquivos vivos que atravessam fronteiras geográficas, geracionais e culturais.

Nesse contexto, a trajetória espiritual de Mãe Baixinha configura-se como narrativa que ultrapassa os limites do biográfico individual, tornando-se parte de um arquivo coletivo, transgeracional e transnacional de memória viva. Sua atuação como líder religiosa, ialorixá e articuladora entre Santo Daime e Umbanda evidencia a capacidade de construir pontes simbólicas e rituais entre tradições religiosas distintas, contribuindo para a ampliação do alcance espiritual e cultural dessas práticas. Sua atuação mobiliza elementos materiais e simbólicos — como cânticos, objetos litúrgicos, mitos, arquétipos e narrativas orais — que a inscrevem como agente da memória e protagonista de processos de continuidade cultural.

A análise insere-se, portanto, no campo interdisciplinar dos estudos da memória, da religião e de gênero, buscando compreender de que maneira a memória subjetiva se converte em memória social e sustenta a transmissão de práticas rituais, narrativas orais e valores éticos que ultrapassam fronteiras nacionais e culturais. O artigo organiza-se em três seções de desenvolvimento: a primeira apresenta o percurso histórico do Santo Daime e a atuação de Mãe Baixinha como articuladora entre Santo Daime e Umbanda; a segunda discute a memória como resistência e a expansão transnacional do Santo Daime; e a terceira analisa as relações entre memória, gênero, liderança religiosa e subjetividade feminina. Ao final, as considerações finais retomam a relevância de sua trajetória como memória viva e arquivo transnacional de resistência cultural e espiritual.

Percurso histórico, sincretismo e negociação simbólica

A aproximação do Santo Daime com a Umbanda, mediada pela atuação de Mãe Baixinha, deve ser compreendida como processo dinâmico de sincretismo religioso. Longe de significar uma fusão harmônica, o sincretismo constitui campo de negociação simbólica, rearranjo de hierarquias e reconfiguração de legitimidades espirituais. A fundação da Tenda Espírita Flor da Montanha, em Lumiar, Nova Friburgo (RJ), consolidou esse espaço híbrido como lugar de memória e laboratório de integração ritual. A reflexão desenvolvida nesta seção aprofunda os desdobramentos históricos, simbólicos e políticos do tema, articulando teoria e análise crítica.

A Umbanda e o Santo Daime, religiões constituídas no início do século XX, compartilham a incorporação de diferentes matrizes culturais e religiosas ao longo de seus processos de formação. No caso da Umbanda, há diferentes interpretações sobre sua origem. Uma narrativa bastante difundida situa um marco fundador em 15 de novembro de 1908, no Rio de Janeiro, quando o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria se manifestado por meio do jovem médium Zélio de Moraes em uma sessão kardecista (Golzio, 2025). Segundo Giumbelli (2012), essa narrativa de origem associa a manifestação do Caboclo à defesa de entidades cuja presença era deslegitimada naquele ambiente religioso.

Essa narrativa fundacional, contudo, não esgota o debate historiográfico sobre a constituição da Umbanda e deve ser compreendida em diálogo com outras interpretações sobre as transformações sociais e religiosas do período.

Outro conjunto de pesquisadores relaciona o surgimento da Umbanda às transformações ocorridas na sociedade brasileira entre o final do século XIX e o início do século XX, como a Abolição da Escravatura, a Proclamação da República e o processo de integração dos ex-escravizados a uma sociedade urbana e de classes em formação. De acordo com Ortiz (1999), a Umbanda pode ser compreendida no contexto dessas transformações e de um processo sincrético marcado por influências africanas, europeias e indígenas.

O Santo Daime emerge no contexto amazônico do século XX, articulando matrizes indígenas, cristãs e afro-brasileiras. Integra, ao lado da Barquinha e da União do Vegetal (UDV), o conjunto das chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras (Labate; Araújo, 2009). Originário da floresta amazônica, o Santo Daime estruturou-se na década de 1930 a partir da trajetória do maranhense Raimundo Irineu Serra.

O culto do Santo Daime formou-se a partir de uma diversidade de elementos culturais, entre os quais o catolicismo popular brasileiro, a espiritualidade indígena, o esoterismo europeu e religiosidades afro-brasileiras. Em suas cerimônias, utiliza-se a ayahuasca, bebida de origem amazônica há muito empregada por povos originários da região e dos Andes. Sua preparação combina, em geral, o cipó *Banisteriopsis caapi*, denominado “jagube”, e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*, chamadas pelos daimistas de “rainha”, podendo incluir outras plantas. O termo ayahuasca deriva do quéchua: “aya” pode remeter a pessoa morta, alma ou espírito, enquanto “waska” significa corda, liana ou cipó; daí traduções como “cipó dos espíritos” ou “cipó dos mortos” (Labate, 2004).

Segundo Moreira e MacRae (2011), Raimundo Irineu Serra, homem negro e neto de pessoas escravizadas, nasceu no Maranhão em 1890 e chegou ao território do Acre em 1912. Ali entrou em contato com a ayahuasca, bebida que se tornou parte fundamental de sua trajetória. A partir de experiências e instruções espirituais, Mestre Irineu ressignificou seu uso e, na década de 1930, estruturou a religião que se tornaria conhecida como Santo Daime.

Após o falecimento do fundador, em 1971, o núcleo religioso se dividiu e novas lideranças surgiram, promovendo a continuidade dos trabalhos espirituais e a criação de novas sedes, inicialmente em Rio Branco. Entre essas lideranças destacou-se Sebastião Mota de Melo, que, com sua família e seguidores, abriu uma nova igreja na comunidade conhecida como Colônia Cinco Mil, nos arredores de Rio Branco. Posteriormente, fundou o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS).

Na década de 1980, o Santo Daime expandiu-se para diversas regiões do Brasil e do mundo sob a liderança de Padrinho Sebastião. Com a expansão para o Sudeste e a visita de Padrinho Sebastião às igrejas[1] que se formavam no Rio de Janeiro, Mãe Baixinha participou novamente de um ritual, ocasião em que o conheceu e a partir da qual se estabeleceu uma relação de proximidade e amizade. De acordo com Guimarães (1992), posteriormente realizou-se uma gira[2] em Lumiar (RJ), com a presença de Padrinho Sebastião, na qual foi firmada uma aliança entre a Umbanda e o Santo Daime a pedido do Caboclo Tupinambá, guia e mestre de Mãe Baixinha. Nessa ocasião, a entidade orientou a criação de uma casa destinada ao estudo conjunto do Daime e da Umbanda, de modo que os filhos da Umbanda aprendessem à luz do Daime e os filhos da doutrina desenvolvessem também o trabalho com caboclos e demais guias da Umbanda.

Com seu falecimento, em novembro de 2014, Mãe Baixinha de Oxum deixou um legado relevante para a congregação que fundou, sobretudo no campo da cura, dos projetos de assistência social e dos trabalhos espirituais, que incluíam tratamentos, ritos, receitas, remédios e aconselhamentos. Essas práticas repercutem não apenas na comunidade Flor da Montanha, mas também no entorno de Lumiar. Seu legado tornou-se referência para outras casas do Santo Daime, no Brasil e no exterior, e também para centros de Umbanda que passaram a incorporar o sacramento[3] em seus

[1] O Santo Daime adota o termo "igreja" desde seu registro oficial como religião, sob a denominação Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal.

[2] "Gira" é a denominação usual do culto na Umbanda. Ocorre nas casas de Umbanda e reúne orações, cânticos e invocação de entidades que se manifestam por meio dos médiuns.

[3] A ayahuasca é considerada por muitos adeptos do Santo Daime um sacramento, em aproximação simbólica com o sacramento eucarístico cristão (Oliveira, 2007).

trabalhos mediúnicos. Entre as diferentes denominações atribuídas a essa composição ritual, encontra-se o termo "Umbandaime"[4].

Memória como resistência e expansão transnacional do Santo Daime e o lugar de Mãe Baixinha

No contexto das religiões afro-brasileiras, historicamente marcadas por perseguições e estigmatizações, a memória pode operar como resistência ao apagamento. Na trajetória de Mãe Baixinha, a experiência individual converte-se em patrimônio coletivo, reafirmando saberes tradicionais como formas legítimas de conhecimento. A expansão do Santo Daime para a Europa e os Estados Unidos oferece, nesse sentido, uma chave para pensar a circulação transnacional dessas memórias e práticas espirituais.

Nesse processo, a liderança feminina de Mãe Baixinha assume papel central. Sua trajetória evidencia como a memória pode ser construída a partir da experiência vivida, da oralidade, dos rituais e das práticas espirituais, reafirmando saberes tradicionais como formas legítimas de conhecimento e modos de produção de história. A memória, nesse caso, não se limita ao relato biográfico, mas se manifesta como memória incorporada, vivida e performada no corpo, na voz, na música e na ritualidade.

O deslocamento do Santo Daime para antigos centros colonizadores produz uma inversão simbólica significativa: saberes religiosos originados na floresta amazônica e marcados pela presença de matrizes indígenas e afro-brasileiras passam a circular e a se estabelecer em territórios historicamente associados ao poder colonial. Esse movimento não se reduz à expansão religiosa, mas pode ser interpretado como circulação de memórias, cosmologias e epistemologias do Sul global para o Norte global, reconfigurando geografias do sagrado.

Nesse contexto, a memória espiritual mobilizada por Mãe Baixinha pode ser compreendida como prática de mediação cultural e histórica, capaz de reinscrever narrativas de reconciliação, continuidade e pertencimento. A internacionalização da doutrina, portanto, não representa apenas um processo de difusão religiosa, mas também

[4] Sobre a noção de "Umbandaime" e a aliança ritual entre Santo Daime e Umbanda, ver Greganich (2011).

a produção de redes transnacionais de sentido nas quais memória, espiritualidade e história se articulam.

Expansão internacional do Santo Daime e o lugar de Mãe Baixinha

A partir da década de 1980, o Santo Daime iniciou um processo de expansão para as regiões Sudeste, Centro-Oeste e Sul do Brasil, ao mesmo tempo que avançou em sua internacionalização, atravessando o Atlântico e estabelecendo-se em países europeus, especialmente nos Países Baixos, e, posteriormente, nos Estados Unidos. Esse movimento foi acompanhado por debates jurídicos, tensões culturais e adaptações litúrgicas que colocaram à prova a resiliência e a flexibilidade da doutrina.

No movimento diaspórico das religiões brasileiras para diferentes países (Rocha; Vásquez, 2013), o Santo Daime destaca-se pela capacidade de adaptar-se a distintos contextos culturais e religiosos e por manter o uso sacramental de uma bebida psicoativa como elemento central de sua prática espiritual. Nesse cenário, destacaram-se lideranças e articuladores como Lúcio Mortimer, Paulo Roberto Souza e Silva e Alex Polari de Alverga, paraibano radicado no Rio de Janeiro e ex-preso político. Juntamente com figuras como o jornalista Nilton Caparelli, esses agentes tiveram papel relevante no processo de expansão e internacionalização do CEFLURIS.

Somente em 1989 ocorreu, de forma mais organizada, um encontro entre lideranças daimistas e pessoas interessadas em participar de rituais na Europa, abrindo caminho para iniciativas de implantação de agrupamentos do Santo Daime em território europeu.

Em janeiro de 1990, após a morte de Padrinho Sebastião Mota de Melo, Alex Polari de Alverga concedeu entrevista à revista norte-americana *Shaman's Drum*, publicada com o título *The Santo Daime Doctrine*. Segundo Groisman (2000), a publicação circulou entre integrantes de um grupo de holandeses, ex-participantes do movimento de Osho e liderados por Hans Bogers, contribuindo para a consolidação do interesse pelo Santo Daime nos Países Baixos.

Em setembro de 1993, ocorreram, em Amsterdã, sessões coordenadas por daimistas brasileiros que atraíram numerosos participantes. Os anos de 1993 e 1994

marcaram a consolidação de duas igrejas nos Países Baixos: Céu dos Ventos, dirigida por Hans Bogers, e Céu de Santa Maria, em Amsterdã, dirigida por Geraldine. Ambas passaram a organizar rituais segundo o calendário oficial de trabalhos espirituais do CEFLURIS. Em 1995, foi criada outra igreja, denominada Luz da Floresta, por iniciativa de um brasileiro conhecido como Veríssimo, músico e morador do Céu do Mapiá. Segundo Groisman (2000), em 1998 havia três agrupamentos do Santo Daime no país, constituídos de maneiras distintas.

Em suas viagens ao Brasil, Hans Bogers conheceu Mãe Baixinha e tornou-se filho de Tupinambá, guia-mestre de Mãe Baixinha na Umbanda. A partir desse contato, iniciou estudos na Umbanda e passou a articular e difundir as duas linhas em seu país de origem. Na Flor da Montanha, em Lumiar (RJ), ingressou na Umbanda, vestiu a roupa branca ritual — "patacou" — e realizou o *bori*[5] com Mãe Baixinha. Em 1998, convidou-a a visitar os Países Baixos para aprofundar os estudos dos integrantes da igreja Céu dos Ventos, em Dem Haag. Além de Mãe Baixinha e de seu então esposo, Marcelo Bernardes, participaram da comitiva Alex Polari, Maria Alice, Clara, Júlia, Joana, Iracema, Norberto, Osvaldo e Lise, sendo os três últimos residentes nos Países Baixos.

Segundo Lírio (2011), durante a visita de Mãe Baixinha aos Países Baixos, muitas pessoas receberam atendimentos individuais e coletivos. Nos relatos sobre esses encontros, o Caboclo Tupinambá, entidade-guia de Mãe Baixinha, teria transmitido mensagens interpretadas pelos participantes como referências a um passado comum entre europeus e povos indígenas e à interferência europeia na vida dos povos originários do Brasil. Nessa narrativa espiritual, o perdão ocupou lugar central nos trabalhos realizados.

Ao final da visita, as mensagens atribuídas ao Caboclo Tupinambá incentivaram a continuidade dos trabalhos que articulavam as linhas do Daime e da Umbanda (Lírio, 2011).

Nos Estados Unidos, Mãe Baixinha e o Caboclo Tupinambá também tiveram importância na transmissão de ensinamentos relacionados ao desenvolvimento

[5] Bori, da combinação dos termos iorubás bó (oferenda) e ori (cabeça), designa um ritual de oferenda à cabeça e uma etapa iniciática em tradições de matriz africana. Para a descrição consultada, ver O Candomblé (2008).

mediúnico nas linhas da Umbanda e do Santo Daime. Em Ashland, no estado do Oregon, ao lado do dirigente da igreja, Jonathan Goldman, Mãe Baixinha realizou giras, trabalhos de cura e hinários. Segundo Lírio (2011), essas atividades reuniram participantes de diferentes estados norte-americanos, além de pessoas vindas do México e do Canadá. Sua aproximação com Jonathan ocorreu no final da década de 1980, na comunidade de Visconde de Mauá (RJ), por intermédio do médico José Rosa, que lhe apresentou o Santo Daime e um trabalho terapêutico clínico. Posteriormente, Jonathan passou a desenvolver práticas nessa linha em grupos nos Estados Unidos e, em parceria com Mãe Baixinha, também em encontros realizados durante suas visitas ao Brasil e nas viagens dela aos Estados Unidos.

Nesse cenário, a herança espiritual de Mãe Baixinha contribuiu para a manutenção de uma linha de continuidade: sua forma de conduzir rituais, sua perspectiva de integração simbólica e sua autoridade feminina ajudaram a legitimar a presença daimista no exterior. A memória de seus cânticos, sua força de liderança e o *ethos* da comunidade Flor da Montanha tornaram-se referências para comunidades que buscavam no Daime um espaço de pertencimento e espiritualidade. Seu legado passou a operar como memória viva, transmitida por discípulos, rituais e narrativas. Nesse processo, sua subjetividade transformou-se em arquivo coletivo, sustentando a expansão sem ruptura com a tradição.

A análise da expansão transnacional do Santo Daime e da atuação de Mãe Baixinha nesse processo permite compreender que não se tratou apenas de um deslocamento geográfico da doutrina, mas também de circulação de memórias, narrativas e formas de autoridade espiritual. Nesse sentido, a internacionalização do Daime não pode ser explicada apenas por fatores institucionais ou históricos, mas exige uma leitura que considere a memória como prática social, a subjetividade como força política e o gênero como categoria relevante para compreender a emergência de novas formas de liderança religiosa. É a partir dessas dimensões — memória, subjetividade e liderança feminina — que se torna possível interpretar de maneira mais profunda o lugar de Mãe Baixinha na história do Santo Daime e nas redes transnacionais de espiritualidade.

Memória, gênero, liderança religiosa e a força da subjetividade feminina como chaves de leitura

A emergência de Mãe Baixinha como liderança espiritual tensiona estruturas religiosas historicamente masculinizadas e permite compreender sua trajetória não apenas como experiência individual, mas como fenômeno social, simbólico e político. Sua atuação reafirma o protagonismo feminino nas tradições afro-brasileiras e inscreve a subjetividade feminina como matriz legítima de autoridade religiosa. Nesse sentido, sua trajetória não pode ser interpretada apenas como biografia, mas como processo de construção de memória coletiva, produção de subjetividade e transformação das formas de liderança no campo religioso.

A análise de sua trajetória torna-se possível à luz das reflexões sobre memória social e subjetividade. A memória social, entendida como processo coletivo construído por meio de narrativas, instituições e práticas culturais, permite compreender como sua figura se inscreveu em um arquivo coletivo que ultrapassa o espaço local e se projeta em redes transnacionais de espiritualidade. Ao mesmo tempo, sua subjetividade, marcada pela experiência como mulher, médium, ialorixá e líder religiosa, reconfigura o entendimento sobre o papel das lideranças no Santo Daime, mostrando que a autoridade espiritual não se constrói apenas por hierarquias institucionais, mas também por reconhecimento simbólico, cuidado comunitário e transmissão de saberes.

Nesse ponto, a reflexão de Beatriz Sarlo (2007) contribui para compreender que a memória não é apenas evocação afetiva do passado, mas prática ética e forma de responsabilidade diante do tempo. O risco de uma rememoração meramente nostálgica, segundo a autora, é neutralizar conflitos e violências do passado, transformando a memória em celebração despolitizada. No caso de Mãe Baixinha, sua memória não opera apenas como nostalgia, mas como intervenção no presente. Ao afirmar a célebre frase que costumava pronunciar — "Não tem lá nem aqui" —, ela desestabiliza a ideia de tempo linear e propõe outra lógica temporal, na qual passado e presente coexistem no plano espiritual e comunitário. Sua memória não é apenas arquivo do que passou, mas força que organiza o presente, orienta práticas e sustenta a continuidade da comunidade. Trata-se de uma memória que não apenas recorda, mas convoca, organiza e produz pertencimento.

Se a memória implica responsabilidade e intervenção no presente, ela também envolve um sujeito que recorda, narra e transmite. Nesse sentido, a discussão sobre memória social conduz ao campo da subjetividade, pois toda memória é mediada por experiências individuais que se transformam em narrativas compartilhadas. As reflexões de Leonor Arfuch (2010) sobre as narrativas de si ajudam a compreender a trajetória de Mãe Baixinha não apenas como sequência de acontecimentos biográficos, mas como processo de subjetivação e construção narrativa.

Segundo Arfuch (2010), as narrativas de si não se reduzem à autobiografia formal, mas abrangem práticas discursivas, simbólicas e performáticas por meio das quais o sujeito se apresenta ao mundo e constrói sentidos para a própria trajetória. No contexto das religiões afro-brasileiras, marcadas pela oralidade, pela performance ritual, pelo canto, pela dança e pelo uso de objetos simbólicos, as narrativas de si não se organizam apenas em textos escritos, mas também em práticas rituais e corporais que funcionam como dispositivos de memória e enunciação identitária. Assim, a trajetória de Mãe Baixinha é narrada não apenas por relatos, mas também por seus cânticos, rituais, roupas, gestos e modos de conduzir a comunidade. Sua subjetividade, portanto, não se separa da coletividade, mas se constrói na relação com os outros, transformando experiência pessoal em referência coletiva e memória partilhada.

Compreender sua trajetória como narrativa de si e processo de subjetivação implica reconhecer que essa subjetividade não é neutra, mas atravessada por marcadores sociais, entre eles o gênero. Sua experiência como mulher e líder religiosa inscreve sua trajetória em um campo historicamente marcado por relações de poder e desigualdades simbólicas entre homens e mulheres. Dessa forma, sua atuação não pode ser analisada apenas como liderança espiritual, mas também como acontecimento simbólico que tensiona estruturas religiosas tradicionalmente masculinizadas.

O legado de Mãe Baixinha precisa, portanto, ser compreendido também a partir da perspectiva de gênero. Em um campo religioso historicamente marcado pela centralidade de lideranças masculinas, sua emergência como guia espiritual representa uma ruptura simbólica e prática. Embora as mulheres sempre tenham desempenhado papéis centrais nas religiões afro-brasileiras, muitas vezes como mães de santo, zeladoras e guardiãs do conhecimento ritual, no Santo Daime sua presença em posições formais de liderança permaneceu, por muito tempo, mais limitada. Ao assumir a

liderança de sua comunidade, fundar um espaço religioso e expandir sua atuação para além das fronteiras nacionais, Mãe Baixinha reafirmou a força da subjetividade feminina como motor de transformação religiosa, demonstrando que a liderança espiritual também se constrói por meio do cuidado, da escuta, da cura e da manutenção dos vínculos comunitários.

É nesse contexto que sua trajetória ultrapassa a dimensão individual e se materializa em uma instituição, em uma comunidade e em práticas rituais que permanecem no tempo. Sua história não se encerra em sua biografia, mas se inscreve em um espaço coletivo de memória, no qual sua presença continua a ser atualizada por rituais, narrativas e práticas de cuidado. A Tenda Espírita Flor da Montanha, fundada por ela, pode ser compreendida como lugar de memória Nora (1993), no qual se condensam narrativas coletivas, práticas espirituais e identidades comunitárias. Mais do que espaço físico, a Flor da Montanha funciona como arquivo vivo, em que a memória se reatualiza continuamente por meio dos rituais, cânticos, festas, atendimentos espirituais e histórias contadas pelos membros da comunidade.

A Flor da Montanha não é apenas uma instituição religiosa, mas um espaço de continuidade simbólica no qual memória, subjetividade, gênero e espiritualidade se entrelaçam. É ali que a presença de Mãe Baixinha continua a ser sentida não apenas como recordação, mas como prática viva, atualizada a cada ritual e narrativa compartilhada. Dessa forma, sua trajetória inscreve-se como ato de resistência diante de estruturas patriarcais e do apagamento histórico das religiões afro-brasileiras, revelando que memória e subjetividade não são apenas categorias de análise, mas forças ativas que sustentam práticas de cuidado, cura, pertencimento e resistência cultural ao longo do tempo e através das fronteiras nacionais.

Considerações finais

A análise da trajetória de Mãe Baixinha de Oxum permitiu compreender que sua atuação ultrapassa os limites de uma liderança religiosa individual, configurando-se como prática de enunciação política da memória e forma de resistência cultural no contexto das religiões afro-brasileiras e da expansão transnacional do Santo Daime em articulação com a Umbanda. Conforme proposto pelo problema de pesquisa, buscou-se

compreender de que maneira a memória, quando performatizada por uma mulher em posição de autoridade religiosa, pode transformar-se em prática política e gesto de resistência histórica. A análise desenvolvida ao longo do artigo permite afirmar que essa memória não se constitui apenas como recordação do passado, mas como prática viva, atualizada por rituais, narrativas, cânticos, performances corporais e formas de cuidado comunitário.

A hipótese inicial — de que a atuação de Mãe Baixinha constitui uma prática de enunciação política da memória, na qual rituais e narrativas funcionam como dispositivos de memória cultural e resistência simbólica — mostrou-se consistente. Observou-se que sua trajetória contribuiu para a consolidação de uma aliança simbólica e ritual entre Santo Daime e Umbanda, estabelecendo formas de negociação religiosa e construção de legitimidade espiritual que favoreceram a continuidade e a expansão dessas práticas para além de seus territórios de origem. Nesse processo, sua liderança feminina assumiu papel central, não apenas como autoridade religiosa, mas como mediadora cultural e agente de memória.

A pesquisa demonstrou também que a expansão transnacional do Santo Daime, especialmente para a Europa e os Estados Unidos, não pode ser compreendida apenas como difusão religiosa, mas também como circulação de memórias, narrativas e cosmologias. A atuação de Mãe Baixinha nesse processo evidencia que a internacionalização da doutrina foi acompanhada pela transmissão de práticas rituais, valores simbólicos e formas de organização comunitária, constituindo redes transnacionais de memória e pertencimento. Nesse sentido, a memória opera como elemento estruturante da continuidade religiosa, permitindo que a tradição se desloque geograficamente sem perder seus referenciais simbólicos e identitários.

Outro aspecto fundamental evidenciado pela pesquisa diz respeito à relação entre memória, subjetividade e gênero. A trajetória de Mãe Baixinha demonstra que a liderança feminina no campo religioso não se constrói apenas por hierarquias institucionais, mas também por reconhecimento simbólico, transmissão de saberes, cuidado comunitário e capacidade de produzir pertencimento. Sua atuação tensiona estruturas religiosas historicamente masculinizadas e reafirma o protagonismo feminino como força de continuidade cultural e espiritual. Nesse sentido, sua trajetória pode ser

compreendida como processo de construção de subjetividade e produção de memória coletiva.

A Tenda Espírita Flor da Montanha, nesse contexto, configura-se como lugar de memória e arquivo vivo, no qual rituais, cânticos, narrativas orais e práticas espirituais funcionam como suportes de memória cultural. A memória de Mãe Baixinha permanece, portanto, não apenas como lembrança biográfica, mas como prática viva que continua a organizar a experiência coletiva, orientar práticas religiosas e sustentar vínculos comunitários. Trata-se de memória incorporada, performada e transmitida, que atravessa gerações e fronteiras nacionais.

Conclui-se, portanto, que a trajetória de Mãe Baixinha de Oxum pode ser compreendida como memória viva e arquivo transnacional de resistência cultural e espiritual. Sua atuação demonstra que a memória, quando associada à ritualidade, à narrativa e à experiência coletiva, torna-se prática política, forma de produção de subjetividade e instrumento de continuidade cultural. Assim, sua história não se encerra em sua biografia individual, mas permanece inscrita nas práticas, nos rituais, nas narrativas e nas comunidades que ajudou a formar, evidenciando que a memória, no contexto das religiões afro-brasileiras e ayahuasqueiras, constitui não apenas uma forma de lembrar, mas uma forma de existir, resistir e continuar no tempo.

Referências

ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Tradução de Paulo Soethe. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. *Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro*. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Caminhos da alma: memória afro-brasileira. 2. ed. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2012. p. 183-217.

GOLZIO, Cleris Renata Gomes. *Baixinha, o ilá de seu Tupinambá na floresta de Juramidam: narrativas de memória de uma operária da fé*. Rio de Janeiro: Gôndola, 2025.

GREGANICH, Jéssica. *O axé de Juramidam: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19, p. 77-106, 2011. DOI: 10.22456/1982-8136.25786.

GROISMAN, Alberto. *Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a New World religion in a European setting*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of London, Londres, 2000.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. *A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de Umbanda*. 1992. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimyr Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2009.

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

LÍRIO, Alba. *Baixinha: biografia de uma operária da fé*. Rio de Janeiro: [s. n.], 2011.

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

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto História, São Paulo, v. 10, p. 7-28, jul./dez. 1993.

O CANDOMBLÉ. *Bori*. [S. l.], 26 maio 2008. Disponível em: https://ocandomble.com/2008/05/26/bori/. Acesso em: 18 jun. 2023.

OLIVEIRA, Isabela. *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação*. 2007. 290 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel A. (org.). *The diaspora of Brazilian religions*. Leiden: Brill, 2013.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.