



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA  
AMAZÔNIA - PPGCSPA  
MESTRADO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA AMAZÔNIA

**GABRIEL MATHEUS SERRA MAIA DE SOUZA**

**MESTRE IRINEU SERRA – “O MESTRE DE SI PRÓPRIO”** - Trajetória, Saberes e  
Autonomia na Doutrina do Santo Daime

São Luís-MA  
2025

**GABRIEL MATHEUS SERRA MAIA DE SOUZA**

**O MESTRE DE SI PRÓPRIO:** Trajetória, Saberes e Autonomia na Doutrina do Santo Daime

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA/Centro de Ciências Sociais e Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito para obtenção de título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cynthia Carvalho Martins  
(Orientadora)

São Luís-MA  
2025

Souza, Gabriel Matheus Serra Maia de.

MESTRE IRINEU SERRA – “O MESTRE DE SI PRÓPRIO” - Trajetória, Saberes e Autonomia na Doutrina do Santo Daime, 2025.

112 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2025.

Orientadora: Profa. Dra. Cynthia Carvalho Martins.

1. Santo Daime. 2. Raimundo Irineu Serra. 3. Autonomia. 4. Saberes tradicionais. 5. Oralidade. I. Título.

CDU: 165.613:316.47

**GABRIEL MATHEUS SERRA MAIA DE SOUZA**

**O MESTRE DE SI PRÓPRIO: Trajetória, Saberes e Autonomia na Doutrina do Santo Daime**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA/Centro de Ciências Sociais e Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito para obtenção de título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Aprovada em: 10 / 11 / 2025

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof.ª Dr.ª Cynthia Carvalho Martins (Orientadora)**  
Universidade Estadual do Maranhão – UEMA  
Presidente da Banca Examinadora

 Documento assinado digitalmente  
CYNTHIA CARVALHO MARTINS  
Data: 09/01/2026 07:28:24-0300  
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

**LUCIENI DE MENEZES SIMÃO, IFRJ**  
Examinador(a) Externo ao Programa

 Documento assinado digitalmente  
ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA  
Data: 09/01/2026 11:10:02-0300  
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

**ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA, UEMA**  
Examinador(a) Interno

## **AGRADECIMENTOS**

As inspirações e reflexões que fundamentam este trabalho transcendem a esfera puramente teórica, em verdade foram em grande medida, obtidas por meio das práticas espirituais do Santo Daime. Esta vivência revelou-se uma ferramenta ímpar de autoconhecimento e de reflexões aprofundadas, que acrescentaram positivamente à minha escrita, forjando um espírito onde advogado e pesquisador se encontram amalgamados. Nesse contexto de busca e aprimoramento, a gênese da dissertação também reside nos diálogos férteis travados entre as sessões espirituais, bem como nas conversas com amigos acadêmicos que, incansavelmente, me estimularam ao exercício da escrita.

A força motriz que possibilitou esta conclusão remonta, ainda, aos afetos e ensinamentos da tenra infância. Ao meu pai, expresso minha profunda gratidão, este embora não tenha percorrido os caminhos do ensino superior formal, foi ele quem, com sabedoria prática, sentou-se comigo para realizar as atividades escolares e me indicou, desde cedo, que o estudo seria sempre a via mais nobre a ser trilhada.

À memória de minha mãe, Maria do Carmo Serra, dedico o esforço desta jornada. Guardiã de diversos certificados e láureas que atestavam sua excelência como aluna e professora do ensino fundamental e médio, também foi um dos maiores exemplos de determinação. A realização deste mestrado foi marcada pelo luto de sua passagem ao mundo espiritual, um desafio imensurável. Entretanto, sigo fortalecido por suas palavras finais, nas quais expressou o orgulho que sentia pela trajetória de seus filhos. Seu legado permanece vivo em cada linha que escrevo.

Agradeço aos diversos amigos e amigas que se tornaram interlocutores fundamentais, seja os colegas do PPCSPA, bem como, os diversos colegas que dialogaram nos eventos acadêmicos e fóruns de discussão.

Registro, com distinção, o orgulho de haver integrado e produzido conhecimento no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia. Por meio de suas linhas de pesquisa e da atuação de seus pesquisadores, o Programa transcende os bancos da academia, oferecendo à sociedade estudos de inestimável relevância. É um espaço que projeta as territorialidades específicas e a autonomia dos povos tradicionais e originários, elevando tais temáticas à verve social e acadêmica necessária.

Nesta mesma esteira, estendo meus agradecimentos à Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), em especial aos colaboradores da equipe técnica e ao corpo docente, profissionais de excelente qualificação e extrema gentileza, que proporcionaram um ambiente propício ao meu aprimoramento intelectual e ao cultivo de novas amizades.

Um agradecimento especial à minha orientadora, Professora Cynthia. Sua condução foi essencial, sabendo aliar, com maestria, a doçura que lhe é peculiar à firmeza e rigor técnico de uma pesquisadora renomada. Sua orientação foi o norte seguro desde o projeto até a conclusão desta dissertação.

Por fim, agradeço à minha companheira, Manuella. Sua paciência e compreensão diante das minhas ausências, necessárias para a imersão nas atividades acadêmicas, foram um alicerce indispensável. Sem o seu apoio e colaboração, este ciclo não teria se fechado com êxito.

A todos, o meu muito obrigado.

## RESUMO

A presente dissertação analisa a trajetória social, os saberes e os processos de construção de autonomia de Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, na fundação e consolidação da doutrina do Santo Daime. Partindo da origem de Mestre Irineu no Maranhão, como neto de escravizados, e seu deslocamento ao Acre, a pesquisa utiliza como abordagem metodológica central a reflexividade, dado o pertencimento familiar do pesquisador, e o conceito de trajetória social (Bourdieu), contrapondo-se à biografia linear. O foco analítico distancia-se da centralidade na "bebida" (ayahuasca) para investigar a oralidade e os *hinários* como a principal tecnologia de transmissão de saber ("escola oral" / "os canais"), bem como a vida comunitária no Alto Santo (roçados, mutirões) enquanto prática de autonomia material e social. A pesquisa aborda a disputa pela legitimidade como eixo central, analisando o confronto entre os saberes endógenos, codificados no "Decreto de Serviço", e as tentativas de enquadramento institucional-científico, como as resoluções do CONAD. Conclui-se que a trajetória de Mestre Irineu representa um ato de soberania epistêmica, fundando um campo social autônomo — com sistemas jurídico, pedagógico e cosmológico próprios — e afirmando-se, na prática, como o "mestre de si próprio", cujo legado se expressa na resistência cultural e na organização de uma forma de existência coerente.

**Palavras-chave:** santo daime; Raimundo Irineu Serra; autonomia; saberes tradicionais; oralidade.

## ABSTRACT

This dissertation analyzes the social trajectory, knowledge systems (*saberes*), and processes of autonomy construction of Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu, in the foundation and consolidation of the Santo Daime doctrine. Starting from Mestre Irineu's origin in Maranhão, as the grandson of enslaved people, and his displacement to Acre, the research's central methodological approach employs reflexivity, given the researcher's family belonging, and the concept of social trajectory (Bourdieu), as opposed to a linear biography. The analytical focus shifts from a centrality on the "beverage" (ayahuasca) to investigate orality and the *hinários* (hymnals) as the primary technology for knowledge transmission ("oral school" / "the channels"), as well as the community life in Alto Santo (collective farming, mutual aid) as a practice of material and social autonomy. The research addresses the dispute for legitimacy as a central axis, analyzing the confrontation between endogenous knowledge, codified in the "Decreto de Serviço" (Service Decree), and the attempts at institutional-scientific framing, such as CONAD resolutions and the "hallucinogen" category, understood as "symbolic expropriation". It is concluded that Mestre Irineu's trajectory represents an act of epistemic sovereignty, founding an autonomous social field—with its own legal, pedagogical, and cosmological systems—and affirming himself, in practice, as the "master of himself" (*mestre de si próprio*), whose legacy is expressed in cultural resistance and the organization of a coherent form of existence.

**Keywords:** santo daime; Raimundo Irineu Serra; autonomy; traditional knowledge; orality.



## **LISTA DE SIGLAS**

|          |   |                                                                        |
|----------|---|------------------------------------------------------------------------|
| CICEBRIS | - | Centro de Iluminação Cristã – Estrela Brilhante                        |
| CNBB     | - | Conferência Nacional dos Bispos do Brasil                              |
| CIMI     | - | Conselho Indigenista Missionário                                       |
| CONAD    | - | Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas                            |
| GMT      | - | Grupo Multidisciplinar de Trabalho                                     |
| PPGCSPA  | - | Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia |

## SUMÁRIO

|                                                                                                                   |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| INTRODUÇÃO .....                                                                                                  | 7  |
| CAPÍTULO 1 - INSERÇÃO NO TEMA E DIFICULDADE NA CONSTRUÇÃO DA SITUAÇÃO DE PESQUISA .....                           | 13 |
| 1.1 O pertencimento familiar do pesquisador.....                                                                  | 13 |
| 1.2 Quem foi Mestre Irineu?.....                                                                                  | 23 |
| 1.3 Reflexividade e os desafios epistemológicos do pertencimento .....                                            | 29 |
| 1.4 A minha inserção junto aos estudos sobre indígenas e a relativização das classificações oficiais .....        | 34 |
| 1.5 A vivência junto ao Daime como elemento de dificuldade na construção da situação de pesquisa .....            | 37 |
| CAPÍTULO 2 - TRAJETÓRIA DE MESTRE IRINEU: o mestre de si próprio .....                                            | 43 |
| 2.1 Situando a trajetória de Mestre Irineu: relativizando um único pertencimento .....                            | 43 |
| 2.2 Ele não foi lá como um aventureiro atrás disso: o deslocamento de Mestre Irineu do Maranhão para o Acre ..... | 52 |
| 2.3 A trajetória de Mestre Irineu e a relativização das construções oficiais: da Ayahuasca ao Santo Daime .....   | 58 |
| 2.4 A vida em comunidade no Acre .....                                                                            | 59 |
| 2.5 O calendário Daimista: ritmo ritual e ciclos da natureza.....                                                 | 64 |
| CAPÍTULO 3 – CONSTRUÇÕES INSTITUCIONAIS-CIENTÍFICAS E SABERES TRADICIONAIS: uma disputa pela legitimidade.....    | 67 |
| 3.1 O decreto de Mestre Irineu e as definições do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) .....       | 67 |
| 3.2 Construções de categorias e os saberes dos povos e comunidades tradicionais.....                              | 73 |
| 3.3 Os hinários: expressões de saberes tradicionais e resistência cultural ..                                     | 75 |
| 4 CONCLUSÃO.....                                                                                                  | 86 |
| REFERÊNCIAS .....                                                                                                 | 89 |
| ANEXO A - CADERNO FOTOGRÁFICO .....                                                                               | 93 |

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende analisar a trajetória do Mestre Irineu considerando as construções e transmissões de saberes, bem como, as relações sociais que envolvem a criação e consolidação da denominada doutrina do Santo Daime. Analisaremos essa trajetória considerando a dimensão de resistência, no sentido de uma trajetória ascendente em face a uma economia da borracha que estava em derrocada. E de fato, como veremos, essa prática coletiva, composta, inicialmente por agentes sociais vinculados ao labor na seringa, se difundiu por outras regiões da Amazônia, assim como pelos diferentes estados do Brasil e por outros países. A autonomia da dimensão religiosa perpassou o tempo, ao contrário da economia da borracha, considerada superada e em franca derrocada.

A opção metodológica incluiu considerar minha própria posição, como neto do senhor Daniel Serra - sobrinho de Mestre Irineu - e que viveu com ele no Acre, tendo chegado do Maranhão no Acre, em Fevereiro de 1958 e tendo vivido continuamente em Rio Branco, no Acre, até 2008, quando retorna ao Maranhão definitivamente, porém, agora com a família, passando a residir na cidade de Paço do Lumiar, onde funda também a sede de Centro de Iluminação Cristã – Estrela Brilhante – Raimundo Irineu Serra (CICEBRIS).

Enfatizaremos neste trabalho, a partir da reflexividade as condições de possibilidade de construção da pesquisa, centrada não em uma biografia, mas na possibilidade de pensar de modo relacional, como essa trajetória remete a diferentes posições e permite uma reflexão sobre o poder de transmissão a partir da oralidade, os deslocamentos de agentes sociais como forma de reprodução de saberes, as religiosidades na Amazônia, dentre outras questões.

Neste ponto, urge clarificar o título desta dissertação: "O Mestre de Si Próprio". Esta designação, longe de sugerir um autodidatismo isolacionista ou uma geração espontânea de saberes, aponta para um processo complexo de "tornar-se mestre". Este processo envolveu etapas de experimentação — como o contato inicial com a bebida entre indígenas e caboclos na fronteira — e culminou num ritual de institucionalização gerido pelo próprio sujeito. O "*mestre de si próprio*", portanto, é o agente que, na ausência de uma hierarquia eclesiástica anterior que o legitime ou tutele, institui ele mesmo a doutrina, a sequência cerimonial e a gestualidade ritual,

operando uma síntese original entre os saberes da floresta e uma disciplina organizacional própria.

Portanto, não partilho da auto ilusão biográfica (Bourdieu, 2005), procuro pensar as relações sem uma idealização do passado, ou seja, pensado a ideia de uma presencialidade da tradição (Castro Faria, 2000), isto porque até o presente essa doutrina continua tendo uma força com um tipo de transmissão horizontalizada, no sentido de que a manutenção de rituais orientados por um calendário específico, regido por regras e práticas compartilhadas, a exemplo da sede de Daime no Acre, Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo, localizada no Acre e de outras igrejas localizadas em diferentes partes do país.

A opção por enfatizar os *hinários*, em detrimento de uma descrição do ritual em si, se constitui em uma opção que posso caracterizar como sendo ao mesmo tempo teórica e metodológica, considerando a inseparabilidade dessas duas dimensões (Bourdieu, 1989). Teórica porque através dos hinos, e mais precisamente dos *hinários* – que reúnem diferentes hinos – é possível se analisar a força da oralidade como meio de repasse de conhecimentos que orientam as práticas dos agentes sociais autodefinidos e definidos externamente como *daimistas*.

E, mais que isso, o fato dos *hinos* terem uma pessoas de referência não significa que essa pessoa seja autora dos hinos. Ou seja, desde mestre Irineu, predomina uma concepção segundo a qual os hinos são recebidos de uma outra dimensão, classificada na doutrina como *astral superior*. E aqui poderíamos questionar a ideia de autoria individual, mesmo porque os hinos ou *hinários* são criados e compartilhados considerando uma dimensão coletiva, conforme veremos nessa dissertação. Portanto, longe de falar em uma metodologia, a opção foi juntamente por procedimentos de pesquisa, a partir dos quais não objetivei dar conta de toda a doutrina com a descrição das etapas rituais no sentido de Van Gennep (2011) ou de Victor Turner (1974), e sim, descrever a dimensão coletiva da doutrina através da trajetória de Mestre Irineu e de suas transmissões de saberes, dentre eles, os Decrete de Serviço, e considerar os *hinários* como relacionados à produção de práticas e de um sentido dessas práticas.

No decorrer da construção do trabalho, foi difícil relativizar a ênfase que os estudos e pesquisas já realizados, por pesquisadores de diferentes áreas, e a centralidade da “bebida”, a ênfase a sua descrição, inclusive a composição das plantas – o cipó e a folha -, que unidas produziam a bebida, a relação da doutrina com

os aspectos morais da vida, enfim, uma séria de estudos, muitos produzidos por biólogos, dentre outros estudiosos, que não davam ênfase às relações sociais estabelecidas na criação da doutrina conhecida como Santo Daime e na trajetória do mestre Irineu.

A mudança de perspectiva teórica na abordagem demorou e se construiu a partir de leituras não correlatas ao tema, leituras de etnografias, de artigos na áreas da antropologia, assim como de apresentações do trabalho em eventos, debates com a orientadora, seminários e, na qualificação do trabalho de pesquisa, quando o professor Alfredo Wagner e a professora Patrícia Maria Portela Nunes, enfatizavam os limites da análise biográfica, a relevância de Mestre Irineu como instituindo um ritual, construindo as sequencias rituais de modo contínuo e transmitindo esse saber a partir da oralidade.

Esses professores, juntamente com a minha orientadora, contribuíram para que eu mesmo fizesse a opção em dar ênfase aos hinos, ou seja, analisar essa prática religiosa a partir da musicalidade de uma doutrina que se organiza pela sonoridade, corporificada nos hinários. Ao tomar essa decisão, de considerar os hinários, deixei um pouco de lado a propriedade de posição dos agentes sociais e optei pela propriedade intrínseca (Bourdieu, 1996) , ou seja, os hinários como relacionados às práticas dos agentes sociais.

De fato, esse trabalho passou por diferentes reestruturações até chegar a essa versão final, composta por três capítulos interligados. No primeiro capítulo, intitulado “inserção no tema e dificuldade na construção da situação de pesquisa” procuro, através de cinco subtópicos, descrever o quão difícil foi desnaturalizar a situação da pesquisa, e, como nos ensina Bachelard, dar ênfase a ideia da pesquisa como algo pensado, transformado continuamente (Bachelard, 1996).

Inicialmente minhas dificuldades passavam por uma visão segundo a qual a pesquisa precisava ser algo distante, com um nível de afastamento, não chegava a pensá-la como neutra, mais, a minha própria formação em direito, a priori, apresentava certa dificuldade esse pensar relacional em razão as classificações ou agências tão próximas e cotidianas.

Posteriormente, passei para o outro extremo, ou seja, dar uma importância demasiada ao meu pertencimento, como se automaticamente, o fato de ser parente do Mestre Irineu, me concedesse autoridade e facilidade para produzir esse trabalho. Investi muito em leituras para romper com essa visão extremada e dicotômica e

compreender que a pesquisa é não se constitui em uma adesão imediata a observações particulares ao contrário, é necessário, para que um fato seja definido e situado, um mínimo de interpretação (Bachelard, 1996).

Longe de buscar fazer um glossário sobre cada uma delas, passei a buscar situá-las no momento de realização da descrição etnográfica. São categorias construídas no âmbito coletivo com significados próprios, por esse motivo estão em *itálico* nesse trabalho.

Comumente as categorias são descritas em trabalhos a partir de sua concepção classificada como científica, deste modo, para trabalhar essas categorias, a leitura do livro “As Palavras e as Coisas”, de Foucault (1999) ofereceu reflexões significativas referidas às formas de classificação e como o pensamento científico, ao classificar, produz uma classificação um tanto genérica, em relação, a outras existentes no mundo social.

Essa leitura ajudou a construir o trabalho no sentido de dar força a opção que fiz em utilizar as categorias dos próprios agentes sociais, procurando explica-las para serem lidas em outros contexto e dando um destaque em *itálico*. As entrevistas realizadas estão em *itálico*, pois foram os agentes sociais vinculados à doutrina que as concederam. Essa preocupação se estendeu aos conceitos e citações do plano científico, colocadas entre aspas.

No âmbito do capítulo primeiro e dos seus cinco subtópicos, procuro demonstrar que a pesquisa não se constitui em uma busca mística, mas é uma atividade racional, que não prescinde da construção do objeto de estudo (Bourdieu, 1989). Passei a enfrentar tal desafio, romper com o dado imediato e com a dimensão mística, que pareciam intrínsecas à situação em análise. Essas tomadas de consciência, assim como o trabalho investido nessa realização, longe de desconsiderar a doutrina do Santo Daime como uma linguagem perfeita relaciona ao sagrado, fizeram foi aproximá-la, na análise, cada vez mais desse significado.

Trabalhar a pesquisa como racionalidade ajuda a compreender o significado refinado atribuído ao sagrado, um sagrado vinculado às práticas. Tal aspecto, passou a ser o ponto chave da pesquisa, como a doutrina do Santo Daime vincula-se às práticas, inclusive agrícolas. Se tomarmos como referência o modo de vida dos seringueiros do Acre, que moravam na Colônia liderada por mestre Irineu, veremos como o calendário religioso tem relação com o calendário produtivo. Mesmo que hoje o santo daime seja praticado em muitos outros lugares, alguns dos quais não

existe roçados, possivelmente, se pensarmos que atualmente as sedes de daime estão inseridas majoritariamente nos centros urbanos, entretanto, o calendário dos rituais continua seguindo uma referência as datas festivas do calendário cristão e também as tradições, mesclando tais compreensões dos períodos.

No capítulo segundo analiso a trajetória de *Mestre Irineu*, não apenas no sentido de reconstruir os aspectos da história de vida desse líder religioso, mas de compreender a relação dessa própria trajetória com situações atuais, vivenciadas por agentes sociais vinculados à doutrina e com as representações sobre a Amazônia. Discuto um aspecto pouco abordado em outros estudos, relacionados ao pertencimento de mestre Irineu como vinculado a famílias de escravizados, recebendo inclusive o sobrenome Serra da família que mantinha pessoas escravizadas em suas posses.

A trajetória inclui uma descrição sobre a saída de Mestre Irineu do Maranhão para trabalhar na região Norte, bem como, em seringais, contudo, não se limitando apenas a esta prática, no Acre e como em determinado momento, retorna ao Maranhão, precisamente a São Vicente de Ferrer para rever familiares e sua terra natal, culminando também na busca de parentes para somar forças em suas atividades no Norte, sendo seus três sobrinhos aqueles que o acompanha-lo ao Acre, dentre eles o meu avó, senhor Daniel Arcelino Serra.

Explicito sobre a primeira viagem de ida de Mestre Irineu ao Acre, demonstrando como não se trata de uma migração simplesmente, isto porque mesmo que ele não fique indo e vindo do Acre a sua terra natal, ele retorna em determinado momento, levando os sobrinhos e consolidando um laço de pertencimento.

Esse pertencimento se concretiza com o retorno do meu avô Daniel Arcelino Serra ao Maranhão, agora já com o objetivo de instituir a primeira sede de Daime no Estado do Maranhão, realizando um sonho de regresso a seu estado, porém, além disso cumprir um dever espiritual.

No Capítulo 2, intitulado "TRAJETÓRIA DE MESTRE IRINEU: O MESTRE DE SI PRÓPRIO", a análise se aprofunda na trajetória social do fundador da doutrina, indo além de uma narrativa biográfica para compreendê-la como um complexo percurso de construção de autonomia. Este movimento é analisado em oposição direta à lógica decadente da economia da borracha. Utilizando o conceito de trajetória social (Bourdieu, 1996), o capítulo recusa a biografia linear para focar nas relações e no campo de poder em que Mestre Irineu estava inserido.

O subcapítulo 2.1, "Situando a trajetória de Mestre Irineu", analisa sua origem, neto de escravizados, não como um destino, mas como ponto de partida para relativizar um pertencimento único, focando em sua notável agência na subversão das posições sociais. Em seguida, o subcapítulo 2.2 aborda seu deslocamento do Maranhão para o Acre, criticando a categoria de "migração" (Martins, 2012) e propondo-a como um ato de territorialização e fundação de um novo espaço social. O subcapítulo 2.3, "Da Ayahuasca ao Santo Daime", analisa como seu encontro com os saberes da floresta culmina no ato de ressignificar a bebida, um ato de poder simbólico que funda uma nova doutrina, genuína e sem referências anteriores. Dando sequência, o subcapítulo 2.4, "A vida em comunidade no Acre", detalha, a partir de fontes orais (Nascimento, 2025), a organização pragmática da vida comunitária e o papel de Mestre Irineu como curador e organizador social que oferecia autonomia material. Por fim, o subcapítulo 2.5, O calendário daimista, demonstra como este funciona como uma tecnologia socioecológica que articula os rituais sagrados aos ciclos produtivos amazônicos, tais como, também os próprios feitos pela comunidade como o feitio, o roçado, consolidando uma perspectiva "ecologia integral" (Francisco, 2015) e um *tempo-território* autônomo.

O Capítulo 3, "CONSTRUÇÕES INSTITUCIONAIS-CIENTÍFICAS E SABERES TRADICIONAIS", volta-se para a inevitável disputa pela legitimidade que define a existência da doutrina, entendida como uma luta pela soberania epistêmica. O subcapítulo 3.1, "O Decreto de Mestre Irineu e as definições do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD)", analisa a tensão fundamental entre a normatividade endógena, utilizando para reflexão o *Decreto de Serviço*, um código de conduta oral e transmitido entre as gerações daimistas, e as tentativas de regulação exógena, tais como, as resoluções do CONAD, pautadas numa lógica racional-legal e textual, configurando um pluralismo jurídico (Balandier, 1997).

A discussão é aprofundada no subcapítulo 3.2, "Construções de categorias e os saberes dos povos e comunidades tradicionais", que foca na luta simbólica (Bourdieu, 1989) pelas categorias de classificação: o embate entre "sacramento" e "alucinógeno". Demonstra-se como a categoria "alucinógeno" patologiza, isola a substância e apaga o sistema ético e cosmológico onde ela está inserida, configurando uma "expropriação simbólica" (Almeida, 2008). Em oposição a isso, o subcapítulo 3.3, "Os hinários: expressões de saberes tradicionais e resistência cultural", centra-se nos hinários como o principal arquivo da resistência. Tratados



como uma "escola oral" (Mendonça, 2025) e os "canais" (Nascimento, 2025) da doutrina, os hinos são analisados como a tecnologia espiritual que transmite e corporifica a cosmologia e a ética. É através da performance sonora, por meio do canto dos *Hinários* e dos bailados, em suas diversidades, que o saber é *recebido*, validando a epistemologia da prática em oposição direta à hegemonia do conhecimento textual e suas tentativas de controle externo.

## CAPÍTULO 1 - INSERÇÃO NO TEMA E DIFICULDADE NA CONSTRUÇÃO DA SITUAÇÃO DE PESQUISA

### 1.1 O pertencimento familiar do pesquisador

Para que o leitor possa compreender o meu pertencimento familiar explicitarei inicialmente meu parentesco com o fundador da doutrina Santo Daime – *Mestre Irineu* - assim como falarei de modo breve sobre quem foi esse líder religiosos e sobre como a minha inserção familiar está vinculada a minha inserção junto à chamada doutrina por ele criada, conhecida como Daime ou Santo Daime.

Refletirei, principalmente no tópico 1.3 sobre como esse pertencimento familiar e à própria doutrina, que a princípio poderia ser visto como um elemento facilitador, conduziu à reflexão segundo a qual cada pesquisador fala de um lugar. Explicitar esse lugar é garantir a reflexividade e fugir à própria dicotomia referida à noção de facilidade ou dificuldade de acesso aos dados. Melhor seria pensar na construção de um pensamento centrado na reflexividade.

Portanto, ao mesmo tempo que estava inserido na própria doutrina – *com certa possibilidade de interação social* – estava tão inserido que essa posição dificultava o exercício da reflexividade que vai além da simples reflexão sobre algo estudado, mas de um rigor epistemológico e condição para a prática científica. Deste modo, a reflexividade consistia justamente em realizar um recorte da situação a ser analisada, em construir um objeto de estudo (Bourdieu, 2005).

E a princípio, e durante longo tempo da pesquisa, insisti em buscar realizar uma pesquisa que desse conta do “todo”, ou seja, de muitos aspectos da prática ritual e doutrina, entretanto, vi que não seriam tangíveis neste trabalho, talvez, confundindo a busca mística com a concretização de uma pesquisa sistemática, gradual, racional e relacional, contudo, passados tais desafios pude realizar uma conciliação e equalizando tais dimensões para produzir este trabalho de dissertação.

A trajetória de mestre Irineu aponta para um vínculo de pertencimento com famílias de escravizados; para uma busca constante por autonomia a partir de diferentes atividades realizadas ao longo da vida, incluindo as agrícolas, e a saída do Maranhão para o trabalho como *soldado da borracha* no Acre.

No Maranhão vivia em uma comunidade tradicional que bem poderia ser classificada atualmente como quilombo, e no Acre, fundou uma comunidade religiosa

que hoje é conhecida tanto dentro das fronteiras do Brasil quanto fora, em outros continentes, chamada Santo Daime.

Neste subcapítulo busco aprofundar a reflexão, já abordada durante as disciplinas teóricas e no seminário de pesquisa, bem como, tema de diversas discussões com os professores durante as aulas e pós-aulas, bem como, nas reuniões de orientação, sobre com o laço de parentesco com Mestre Irineu e a inserção na doutrina do Santo Daime se constituíram como um complexo ponto de partida para a pesquisa.

Busco também detalhar as maneiras pelas quais essa proximidade, ao mesmo tempo que ofereceu um acesso singular ~~em~~ às narrativas e memórias, também gerou dificuldades na delimitação do objeto e na manutenção do distanciamento crítico necessário à análise acadêmica, um processo reflexivo inerente à postura do pesquisador, explorando como o pertencimento familiar, após um processo de reflexividade e estranhamento, pôde ser ressignificado como uma potencialidade analítica

Quando falo relações sociais incluo as dimensões coletivas referidas à criação da denominada Vila Alto Santo ou Irineu Serra<sup>1</sup>, no Acre, um espaço social que reunia aqueles que seguiam Mestre Irineu, constituídos de famílias, algumas que tinham se deslocado de outras terras para o trabalho na borracha e que se reuniram na Vila Alto Santo para partilhar de uma vida, plantar e se irmanar em uma terra estrangeira e de difícil sobrevivência, ante às mudanças sociais e políticas vivenciadas naquele período.

Deste modo, menciona-se que à época de 1910 no Acre acontecia o auge da produção de borracha para os mercadores de látex, principalmente no âmbito internacional, além disso, o contexto político nacional era das forças da chamada Primeira República Brasileira (1889 – 1930), tais contextos, geopolíticos e sociais levaram ao aquecimento da manutenção e expansão de forças de trabalho e cadeias de produção na Amazônia, com o forte estímulo e aumento da migração, especialmente de nordestinos.

Passei a observar que tais aspectos da doutrina são pouco enfatizados, sejam eles, a forma como *Mestre Irineu* reuniu pessoas com saberes próprios,

---

<sup>1</sup> Formas como a comunidade local chama a vila que foi fundada por Mestre Irineu.

representantes de povos e comunidades tradicionais e que tinham se deslocado em busca de melhor condição de vida.

Para além de tal perspectiva, considerarei que o próprio Mestre Irineu, tinha saído de São Vicente de Férrer, município na Baixada Maranhense<sup>2</sup>, para trabalhar e atuar nas formas de trabalho presentes na Amazônia naquele período, tendo passado por muitas dificuldades, exercendo várias profissões e funções, para tentar ele próprio sobreviver. Portanto, a produção da dissertação se constituiu em um encontro com essas dimensões pouco enfatizadas, centradas na ideia de que estava em jogo a criação de uma religiosidade própria, sem qualquer referência a uma mera reprodução de uma religião já existente e, mais que isso, que se valia de conhecimentos os mais variados, perpassando por modos de sobrevivência de diversos agentes sociais ou fazeres ali estabelecidos e que gerou uma comunidade específica.

Este trabalho ajudou a rever essa própria separação dos povos e comunidades tradicionais em indígenas, quilombolas, isso porque na experiência que pretendo relatar, esses elementos aparecem juntos. A chamada doutrina, em diferentes momentos rituais, apresenta elementos relacionados aos indígenas e também aos hoje denominados quilombolas.

Correlacionando os caminhos que trilhei como pesquisador e advogado, sempre tive interesse em estudar os indígenas pois sabia que Mestre Irineu conheceu a “bebida”, entre indígenas quando estive na tríplice fronteira, Brasil-Peru-Bolívia. Somente após esse contato com os indígenas e os chamados “mateiros<sup>3</sup>”, e depois das “instruções” que recebeu conseguiu, então, criar e desenvolver o Santo Daime como uma prática religiosa.

---

<sup>2</sup> A APA da Baixada Maranhense localiza-se no extremo norte do Estado do Maranhão, abrange 21 municípios e tem 1.775.035,6 hectares de extensão. No seu limite norte encontra-se a APA das Reentrâncias Maranhenses. A unidade possui características fisiográficas marcantes como terras baixas, planas, inundáveis, caracterizadas por campos, matas de galeria, manguezais e bacias lacustres. O solo é argiloso, pouco consolidado, com grande retenção de água. Nos estuários, os manguezais ocorrem penetrando os igarapés, por entre os campos, até onde existe influência das marés. Na época das chuvas, de dezembro a julho, os campos baixos ficam alagados, restando ilhas de terras firmes e áreas de campos em terreno um pouco elevado, chamadas regionalmente de “teso”. Durante as cheias, ocorre o transbordamento dos rios, formando-se numerosos lagos. Os rios da Baixada Maranhense são típicos de planícies, caracterizados por baixo declive nos trechos médio e baixo. A região é drenada pelos rios Mearim, Pindaré, Grajaú, Pericumã e afluentes. Os babaçuais ou cocais são um tipo de ecossistema característico da área.

<sup>3</sup> Homens que viviam dos afazeres vinculados a floresta, retirada de látex, identificação de pontos de caça e coleta de ervas medicinais, conhecedores dos caminhos do interior da mata, bem como, andarilhos que conheciam a floresta e os que lá habitavam.

E aqui vale ressaltar a importância dos conhecedores da floresta, chamados de mateiros, como agentes sociais com profundo conhecimento dos caminhos, veredas e vias de acesso das florestas. No trabalho intitulado “O Mateiro e a pesquisa científica”, a pesquisadora Érika Matsuno Nakazono analisa como os mateiros contribuíram para a produção de conhecimentos, oferecendo suporte logístico em viagens e trabalhos de campo empreendidos por expedições científicas na região amazônica (Nakazono, 2010, p. 64).

Os elementos da Amazônia, tais como referências à floresta são fortes na construção do imaginários dos seguidores da Doutrina, chamados de *fardados*, que são os membros que participam das reuniões mensais e das datas festivas, praticando os princípios da doutrina do Santo Daime.

Os *fardados* podem ser descritos como membros (associados) das casas que distribuem o Daime e comungam dos princípios doutrinários. São os praticantes assíduos e em obediência a um calendário de reuniões, o nome também faz alusão as vestes específicas que foram adotadas para praticar das reuniões

O termo *fardados* não é meramente descritivo, mas uma categoria êmica fundamental que demarca as fronteiras e a identidade do grupo. Refere-se aos membros que, paramentados com vestes específicas (*fardas*) — que remetem esteticamente tanto à disciplina quanto à pureza ritual —, participam das reuniões oficiais. A *farda* funciona aqui como um dispositivo de identidade e de limite, distinguindo o "exército" espiritual de Mestre Irineu e garantindo a homogeneidade e a ordem no exercício da sua "batalha" astral, conforme delineado nos hinos nos próximos capítulos destes trabalho. Não se trata apenas de vestir uma roupa, mas de assumir uma identidade coletiva que sinaliza o pertencimento à "sede" e a submissão voluntária à hierarquia da doutrina.

Nos *hinários* são comuns as referências às florestas, ao Sol e a Lua, bem como, outros elementos vivenciados na Amazônia, aos saberes que elas transmitem e aos seres que se abrigam nas suas mata, além disso, os hinários trazem uma base de orientações para o dia-dia dos fardados, instruções para que os fardados pratiquem no convívio familiar, social e individual, entretanto, tal cartilha em forma musical é cantada em calendário anual que se repete ano após ano; trata-se de um série de ensinamentos recebidos através da musicalidade, que orientam ações dos chamados fardados, em relação à doutrina e a própria vida.

Tais cânticos são cantados em múltiplos ritmos, sendo divididos em três, *marcha, valsa, mazurca e marcha-meia valsa*, que são apresentadas em tempos específicos e em determinados hinos.

Essa complexa teia de saberes presente nos hinários, que articula o cosmológico ao cotidiano em um cenário amazônico, dialoga diretamente com o universo sociocultural de seu fundador. A origem de Mestre Irineu remete a um contexto em que as fronteiras identitárias e territoriais nunca foram estanques, o que nos ajuda a compreender a própria base sincrética da doutrina. Com efeito, sabe-se das especificidades que cada um dos grupos étnicos possui no Maranhão, de como a territorialidade de cada um deles se distingue.

Os estudos apontam para essas diferenciações, as chamadas *terras de preto, de santo, de índio, de santíssima, de pobreza*, dentre outras (Almeida, 2006). Mas apesar dessas diferenças, não há uma separação radical entre eles que nos permita pensá-los como separados ou mesmo que a construção de suas territorialidades se deu de modo original, puro, a partir de uma separação radical entre negros, indígenas ou outros grupos.

Do mesmo modo, nas mobilizações funcionam de modo a defenderem uma territorialidade. E aqui vale enfatizar que a dimensão religiosa e a territorial se articulam, fundamentando as práticas sociais (Nunes; Martins, 2013).

Uma separação radical dos povos e comunidades tradicionais se consolida com as próprias legislações institucionais, que passam a direcionar políticas para esses povos, insistindo em critérios objetivistas, tais como origem comum, cultura comum ou outros critérios definidos externamente.

Isso não significa que os agentes sociais mobilizados abdicam de afirmarem as suas identidades específicas, mas sabem de antemão que, quando se trata de mobilizações, somam forças. E aqui vale citar a noção de grupo étnico de Fredrick Barth, que considera a organização social como relevante, assim como os critérios de definição e autodefinição (Barth, 2000).

As leituras realizadas no âmbito do Programa de Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA) ajudaram a repensar esses essencialismos, a exemplo do autor Frederick Barth<sup>4</sup> que revê todos os critérios

---

<sup>4</sup> Foi um antropólogo social norueguês, professor no departamento de antropologia social da Universidade Boston, teórico da etnicidade.

externos de classificação, dando ênfase às formas de definição e autodefinição (Barth, 2000).

Destaco que nesse processo a minha inserção no contexto jurídico e antropológico se dá posterior a minha “iniciação” no Santo Daime que é o ponto de partida de minhas reflexões hoje revestidas do ponto de vista do pesquisador em cartografia social e política na Amazônia e jurista com atuação em direitos humanos. Ou seja, a primeira iniciação foi no *Santo Daime*, depois no Direito, pois graduei em direito no ano de 2020 e somente no ano 2022 passei a ter contato com a antropologia, através do **PPGCSPA**.

A formação em direito em um primeiro momento fez com que construísse uma visão um tanto quando formal dos aspectos jurídicos. E, nesse sentido, a antropologia ajudou a pensar e exercer o direito de modo menos positivista. A leitura de antropólogos que refletem sobre o papel dos advogados ajudou a pensar a minha própria posição no campo jurídico.

Como menciona Geertz (2004, p. 249-250) “o advogado e o antropólogo, ambos connoisseurs de casos específicos, peritos em assuntos práticos, estão na mesma situação. O que os distancia e separa é sua própria finalidade eletiva”. Para esse autor a antropologia e o direito possuem aspectos interpretativos, sendo que no caso dos agentes sociais, a interpretação de primeira mão é sempre dos “nativos”. O antropólogo, este já produziria uma interpretação de segunda mão, segundo Geertz (2004, p. 249-250).

Essa dupla inserção acadêmica, no direito e na antropologia, possivelmente contribuiu para que eu me tornasse assessor jurídico do Conselho Indigenista Missionário<sup>5</sup> (CIMI), atividade que exerço desde o ano de 2023.

No tópico 1.2 desta pesquisa, relato sobre essa inserção e como tive dificuldades em redigir essa pesquisa em função das viagens a campo, para terras indígenas em situações de conflito territorial e para audiências junto aos representantes do Estado Brasileiro para discutir tais conflitos nos territórios indígenas.

A princípio o trabalho enquanto assessor jurídico do CIMI e esta pesquisa pareceram distantes, embora no fundo, ou seja, de um modo quase intuitivo, sabia

---

<sup>5</sup> Organismo institucional vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que em atuação missionária atua junto aos Povos Indígenas no Brasil, desde 1972, promovendo a articulação entre aldeias e povos indígenas em prol da luta pela garantia constitucional do direito ao território.





Para os indígenas o chá é conhecido como Ayahuasca, e, para a doutrina do *Santo Daime* é conhecido como *Daime*, em função das pessoas pedirem ao chá que atendessem às suas graças. Dai-me parecia fazer alusão a esses pedidos para a espiritualidade.

A questão que fazia a conexão da “história do daime” com a questão indígena estava presente na própria trajetória do *Mestre Irineu*, isto porque ele conheceu o chá em viagem realizada ao Peru, quando entrou em contato com grupos indígenas que consagravam a Ayahuasca.

Além disso, a doutrina do daime possui elementos indígenas, assim como a própria questão hoje denominada de quilombola não está completamente dissociada da situação dos indígenas. Essa relação da construção da territorialidade quilombola como relacionada à indígena expressa muito bem como é difícil separar essas duas dimensões.

Essa inseparabilidade diz respeito às redes de solidariedade, mas, do ponto de vista das unidades de mobilizações, cada um dos grupos afirmar sua identidade e seus limites étnicos.

Seria mais adequado pensar na discussão sobre os povos e comunidades tradicionais e seus saberes, seria mais amplo e evitaria uma separação rígida que poderia redundar numa cristalização dos saberes que se expressam por meio de tais coletividades. Até porque, quando se trata do Santo Daime, esses elementos indígenas e quilombolas aparecem de modo constante, nos hinos e nas referências rituais.

Portanto, nesta pesquisa que está em fluxo de construção e amadurecimento gradual do pesquisador, com raciocínios formulados e expostos a partir de uma noção de reflexividade com a possibilidade de não absolutizar categorias como “*indígenas*” ou “*quilombolas*” e com redefinições constantes na própria construção da situação a ser pesquisada, considerando o grau de proximidade do pesquisador.

A minha própria trajetória como pesquisador perpassou por pontos de vista distintos ao longo do tempo, as diferentes inserções sociais que certamente resultam em reformulações do próprio trabalho de pesquisa.

Contudo, não se pode olvidar que tais observações e reformulações não emergem de um ponto vazio do tempo, percebe-se que surgem de elementos anteriores à pesquisa, quiçá da infância no meio *Daimista* que o pesquisador se

desenvolveu, com a presença de indígenas, seringueiros e pesquisadores e outros atores sociais vinculados à doutrina do *daime* desde os primórdios de sua fundação.

Com tais perspectivas relacionais passo a refletir sobre a relação da construção da doutrina *Santo Daime* com os saberes daqueles que a seguiram, tomando como referência seus parâmetros para orientar suas vidas, e também daquele que a criou a partir de saberes próprios, construídos a partir da possibilidade de construção de uma coletividade agrupada inicialmente no Acre, em uma localidade classificada como *Colônia*, que reunia famílias de seringueiros e que realizavam outros tipos de serviços.

A formação dessa coletividade, em um contexto de profunda vulnerabilidade social, é detalhada na narrativa de Nascimento (2025), sobrinho de um dos primeiros seguidores. Ele descreve a transição dos seringais para a periferia urbana após a crise da borracha e o papel central de Mestre Irineu na organização comunitária:

*A maioria, pelo menos os primeiros que formaram a comunidade do mestre Irineu, a maioria deles eram seringueiros. [...] Com a queda do preço da borracha, o seringal faliu, os seringueiros vieram para a cidade totalmente desprovidos de tudo. [...] Então, ele [Mestre Irineu] foi, na verdade, o primeiro líder comunitário do Acre. Porque ele reuniu aquele pessoal todo desempregado, [...] ele organizou a comunidade dele, que era a colônia dele, a Vila Ivonete, e instituiu um sistema de mutirão comunitário. 'Olha, todo mundo tem que plantar para comer, para se manter. [...] Ninguém podia vender um palmo de terra. Se não quisesse mais, entregava de volta para a comunidade, que a comunidade passava para outro que estivesse precisando.*

Assim, a formação da doutrina é inseparável da criação de uma rede de apoio mútuo e autonomia produtiva, onde os saberes não eram apenas místicos, mas também agrícolas com os roçados, cafezais e demais atividades de autonomia alimentar e de organização social, respondendo diretamente às condições materiais de seus seguidores. Dadas as reformulações que ocorreram e seguem acontecendo no curso desta pesquisa os procedimentos de pesquisa também não foram diferentes, incorporei com o desenrolar da pesquisa a ideia de uma descrição múltipla ou plural (Almeida, 2018), centrada na consideração de diferentes dados a serem utilizados na pesquisa, conforme menciona o autor:

*essa descrição de pretensão plural compreende práticas de trabalho de campo e relações em planos sociais diversos, que envolvem múltiplos agentes, os quais contribuiriam à descrição com suas narrativas míticas. (Almeida, 2018, p. 58-61).*

Deste modo utilizando tal conceituação, durante o trabalho de pesquisa, notei essa necessidade de perceber e aplicar as descrições como múltiplas, buscando não mais aplicar significações únicas ou dicionarizadas, que redundam numa cristalização dos saberes.

Portanto, os aspectos que configuram a chamada nova descrição ou descrição múltipla, conforme assevera o referido autor:

Poderia ser nomeada como uma “nova descrição”, que se avizinha da etnografia, ao buscar descrever de maneira detida, através de relações de entrevista e de técnicas de observação direta dos fatos, a vida social de povos, comunidades e grupos, classificados como “tradicionais” e considerados à margem da cena política, mas que revelam consciência de suas fronteiras e dos meios de descrevê-la. **Está-se chamando de consciência de suas fronteiras à confluência de pelo menos duas vertentes, ou seja, à unificação da consciência de seu território com a consciência de si mesmos, manifestas de maneira explícita pelos próprios agentes sociais em suas reivindicações face ao Estado.** tal unificação indica uma ruptura com o monopólio de classificações identitárias e territoriais produzidas historicamente pela sociedade colonial, mediante recenseamentos, cadastros, códigos e mapas. (Almeida, 2013, p. 157-158, grifo do autor).

Percebendo, portanto, a trajetória de Mestre Irineu como sendo uma forma de existência autônoma, permeada por uma liderança carismática construída numa conjuntura social adversa àquelas dos posicionados nas estruturas institucionais. Achei válido utilizar a ideia de descrição plural pois a pesquisa ora apresentada está aberta aos elementos de pesquisa considerados relevantes pelos agentes sociais e que se compõem de diferentes gêneros.

Essa opção tem relação com o fato de a doutrina ser repassada ao participantes de diferentes maneiras, ou seja, através dos hinários, modo de vestir, modo de preparo do chá, conduta com o meio ambiente, entre outras, que somente uma descrição plural (Almeida, 2013) seria capaz de dar conta. Para além da descrição densa (Geertz, 1978), está em jogo perceber as diferentes modalidades de relações sociais em jogo na situação em análise, neste sentido, menciona-se:

Eis o corolário: mapear é mobilizar-se política e criticamente, seja no plano discursivo, seja no plano das práticas coletivas, consistindo numa descrição em movimento para além de qualquer abordagem que tome a descrição como uma “textualização”. (Almeida, 2013, p. 162).

Partindo desta constatação de que as fronteiras entre os saberes e as identidades indígenas e quilombolas se mostram fluidas na própria cosmologia do Daime, a reflexão se volta necessariamente para a minha própria posição enquanto pesquisador. Se a doutrina articula essa confluência, meu corpo e minha história, inseridos nesse universo por laços de parentesco e fé, tornam-se também um território de fronteiras.

Assumir essa perspectiva, contudo, exige uma vigilância epistemológica constante, como adverte Bourdieu (2005), para não sucumbir à "*ilusão biográfica*" de uma narrativa idealizada. A familiaridade com os códigos e narrativas internas, ao mesmo tempo que oferece um acesso singular, pode gerar uma normalização que oculta as tensões, as disputas e as dinâmicas de poder presentes no campo. Portanto, o desafio metodológico consiste em transformar a proximidade em uma ferramenta analítica, utilizando o conhecimento íntimo para formular questionamentos, ao mesmo tempo que se mantém o rigor crítico para desnaturalizar o que me é habitual, familiarmente aceito.

Essa análise do meu pertencimento revelou, ainda, como as trajetórias individuais se entrelaçam com a construção de uma memória coletiva que vai além da família, sendo tocante as datas comemorativas anuais, aos círculos de amigos e outros meios coletivos.

Minha história é um fragmento da história de uma coletividade que se formou em torno de Mestre Irineu, uma rede que se estende do Maranhão ao Acre e, hoje, para diversas partes do mundo. Nesse sentido, a pesquisa se afasta de uma autoetnografia para se aproximar, talvez, de um esboço de autoanálise, conforme narrado na obra de Bourdieu (2005).

Procurei demonstrar como o capital simbólico associado ao parentesco é distribuído, negociado e atualizado dentro de um grupo social a partir das relações sociais e a própria transmissão dos saberes da doutrina.

Não se trata de uma simples autobiografia, mas de um posicionamento epistemológico que reconhece a inseparabilidade entre o sujeito que pesquisa e o grupo social que constitui, validando a oralidade e a ancestralidade como arquivos vivos e fontes legítimas de produção de conhecimento.

Este posicionamento permite, portanto, ressignificar a "dificuldade" inicial em "potencialidade" analítica. A condição de insider possibilita uma compreensão nuançada das lógicas internas e dos afetos que uma visão externa dificilmente

alcançaria. A tarefa, então, é manejar essa proximidade com rigor, utilizando o conhecimento situado (Haraway, 1995) para iluminar as complexas redes de poder simbólico e social que estruturam a doutrina, fazendo da reflexividade a principal ferramenta metodológica.

## 1.2 Quem foi Mestre Irineu?

Esta pesquisa se desenvolve focada na formação de uma doutrina religiosa e suas estruturas de resistência e autonomia, apresentando as dificuldades do pesquisador. Responder à questão quem foi *mestre Irineu* de maneira objetiva ou a partir de uma biografia seria insuficiente para dar conta da complexidade dos próprios desdobramentos do seu trabalho e para a amplitude e reprodução transformada das suas práticas.

A biografia apresenta limitações, pois requer uma construção linear sob a perspectiva do pesquisador, contudo, as leituras de Bourdieu contribuíram para essa reflexão crítica sobre a ideia de história de vida (Bourdieu, 2005).

Deste modo, passo a adotar para esta reflexão a perspectiva de trajetória social (Bourdieu, 2005) que permite pensar de modo mais amplo, incluindo não somente a vida de *Mestre Irineu*, mas uma discussão sobre as próprias relações construídas a partir da sua existência, os desdobramentos.

Revisando a abordagem biográfica linear, este tópico introduzirá Mestre Irineu a partir do conceito de *trajetória social* (Bourdieu, 2005), contextualizando sua saída do Maranhão – *marcada pela herança da escravidão e pelas condições socioeconômicas do pós-abolição(formal)* – e sua chegada ao Acre, onde atuou como *soldado da borracha*, passando por diversos ofícios.

Integrou a Comissão Rondon<sup>8</sup>, bem como, outro regime de imobilização da força de trabalho que foi a extração de látex das seringueiras, o período exploração da borracha. Esta contextualização inicial buscará romper com idealizações, situando-o como um agente histórico inserido em relações sociais e de poder específicas.

A prática religiosa fundada por *Mestre Irineu* apresenta desafios complexos para ser explicada de forma objetiva, isto é, rechaçando uma descrição linear ou

---

<sup>8</sup> Comissão chefiada pelo marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, inicialmente idealizada para realizar reconhecimento e ocupação de áreas mais longínquas do território nacional, bem como, implantar linhas e postos telegráficos dentro dos limites do país.

dicionarizada, considerando que tal prática surge de forma autônoma em plena Amazônia em meados do ano de 1930, sem referências explícitas a outras práticas rituais ou religiosas estabelecidas, embora que posteriormente, possa-se afirmar que incorporou elementos de diversas matizes.

Outro fator que encampa tal complexidade, diz respeito ao fato que a liderança ou o pioneiro nesta prática ritual não é advindo de uma linhagem hereditária de poder ou religiosidade, entretanto, se desenvolve a partir de experiências místicas e conhecimentos transmitidos pela oralidade popular ali existente, bem como, em um contexto amazônico marcado por intenso fluxo migratório, aglutinando saberes populares no início do século XX.

A liderança de *Mestre Irineu* é baseada na oralidade de suas transmissões de conhecimento, da prática cotidiana, bem como, das místicas que surgem diante das “mirações”<sup>9</sup> que seus companheiros e seguidores tinham e creditavam-nas as orientações de *Mestre Irineu*, contudo, tal mestre, não era originário daquela localidade, nasce em 14 de dezembro de 1890, no município de São Vicente Férrer, Estado do Maranhão, em contexto de escravização, pois, seus pais - ambos - eram pessoas escravizadas e sua jornada pela Amazônia ocorre em outro fluxo de apoderamento da força de trabalho, qual seja, a exploração da borracha, no âmbito da economia da borracha que ocorria nos seringais acreanos.

Outro ponto que acresce ao cipoal de camadas desse Mestre, é fato das diferentes posições sociais ocupadas e que possivelmente contribuíram para a formação de um conhecimento e consequentemente posicionamento social condensado em ações como a criação de uma denominada *colônia* no Acre, formada por agentes sociais oriundo de diferentes localidades, incluindo o Maranhão, a maioria trabalhadores rurais ou com trabalhos nos seringais.

Deste modo, *Mestre Irineu* passa a ser reconhecido como um líder religioso cujas ações estiveram voltadas ao fortalecimento de modos de vida autônomos, portanto, este trabalho é uma tentativa de tratar da trajetória, deste líder religioso, mas trata-se também de uma maneira de explicitar como os povos e comunidades tradicionais do que se convencionou a ser conhecido por Amazônia, possuem autonomia para constituir seus modos de vida, sem deixar de considerar a perspectiva de uma coletividade com características autônomas.

---

<sup>9</sup> Termo dado para as revelações obtidas por meio da prática religiosa do Daime.

Uma forma de existência que não estava atrelada a uma mera possibilidade de se manter na dimensão física, mas que incluiu outras dimensões, referidas aos saberes, incluindo aqueles de uma dimensão religiosa própria, criada e recriada a partir de referências amazônicas e dos povos da floresta.

A prática religiosa nomeada por *Mestre Irineu* como *Daime ou Santo Daime*, surge dessas realidades e trajetórias vivenciadas na Amazônia; ao longo de sua trajetória exerceu diferentes ofícios na sociedade, tais como, soldado da borracha, catraieiro, agricultor, encarregado do tesouro na comissão de limites, exercendo tais ofícios a partir de uma mistura de conhecimentos artesanais; práticas cotidianas e saberes técnicos.

Tal liderança daquele que com o tempo todos conheciam por *Mestre Irineu*, centra-se no desenvolvimento de uma religião ou doutrina (*termo este que é utilizado por adeptos*) que surge de uma mística do próprio *Mestre Irineu*, onde não há referência em outros elementos religiosos inicialmente, sem recorrer a outras práticas similares, quiçá a dogmas.

Deste modo, o protagonismo adquirido por *Mestre Irineu* junto aos demais agentes sociais da época foi construído gradualmente, onde culminou em uma prática religiosa fundada em meio a resistências diversas, incluindo, aquelas ligadas à própria sobrevivência e resistência social.

Possivelmente, pode-se dizer que se trata de catolicismo com elementos da religiosidade indígena e de outros povos tradicionais da floresta, com representações sobre a floresta e os encantados, em meio a conjuntura da época que surgia o fluxo migratório entre nordestinos, sulistas e sudestinos era ampla na região do Alto<sup>10</sup> e Baixo<sup>11</sup> Acre, gerando toda um intercâmbio entre os agentes sociais. Portanto, compreender quem foi *Mestre Irineu* implica ir além de uma simples reconstrução biográfica, exigindo uma abordagem que contemple as múltiplas dimensões de sua trajetória e das relações sociais e culturais que ele articulou na Amazônia.

---

<sup>10</sup> O Alto Acre é uma regional de desenvolvimento que corresponde à microrregião estabelecida pelo IBGE. Esta região está localizada na parte sudeste do estado e é composta pelos seguintes municípios: Assis Brasil, Brasiléia, Eitaciolândia e Xapuri.

<sup>11</sup> O Baixo Acre, por sua vez, é outra regional de desenvolvimento que, juntamente com a região do Purus, forma uma das microrregiões do estado. Esta região está situada na parte central e leste do Acre e inclui os seguintes municípios: Acrelândia, Bujari, Capixaba, Plácido de Castro, Porto Acre, Rio Branco (capital do estado) e Senador Guimard.

Sua liderança religiosa, consolidada na doutrina do Santo Daime, emerge como expressão autônoma e criativa das experiências místicas e dos saberes populares amazônicos, incorporando elementos do catolicismo, da espiritualidade indígena e das tradições afro-brasileiras, em um contexto marcado por intensos fluxos migratórios e disputas sociais.

Assim, a figura de Mestre Irineu não pode ser reduzida a um mero fundador religioso; antes, deve ser entendida como um agente social complexo que sintetiza resistências, autonomias e saberes locais, refletindo a capacidade dos povos amazônicos de reinventar suas práticas culturais e religiosas diante das adversidades históricas e estruturais enfrentadas na região.

Dada essa complexidade, que articula oralidade, mística e uma agência social construída inicialmente em meio a fluxos migratórios e saberes populares, a tentativa de responder a esta questão a partir de uma biografia linear se mostra redutora.

A trajetória de Mestre Irineu releva-se como aquele que é o "*mestre de si próprio*", como apontado durante a qualificação deste trabalho. Sua ascensão como líder religioso e social ocorre em um movimento inverso ao da estrutura econômica dominante de sua época: enquanto os "coronéis da borracha" enfrentavam a decadência, Irineu construía, a partir da floresta e de saberes próprios, uma trajetória ascendente de autonomia e poder simbólico.

Ele não herda uma posição, patrimônios ou poder, mas a institui através de uma prática ritual e de uma organização social que respondiam às incertezas e à desorganização social daquele contexto amazônico em meio à exploração da borracha, uma prática social e religiosa que apresentava uma resposta as lacunas do contexto de exploração da força de trabalho e escassez de recursos ao explorados.

A análise de sua trajetória social, nos termos de Bourdieu (1996), revela um agente que soube navegar e ressignificar diferentes regimes de imobilização da força de trabalho – da herança da escravidão na Baixada Maranhense à exploração nos seringais acreanos –, ao se tornar líder, ele subverte essa lógica, criando uma comunidade autônoma, o hoje chamado Alto Santo, que não se baseava na exploração, mas na partilha, na reciprocidade e em uma relação ressacralizada com a natureza. Essa capacidade de instituir um novo centro de poder simbólico, fundamentado na oralidade e na experiência mística, é o que o distingue e torna a categoria "migrante" insuficiente para explicar sua história.



Compreender quem foi Mestre Irineu exige, portanto, analisar a gênese de sua autoridade carismática, que se consolidou não apenas por suas visões ou pela mística, mas por sua capacidade de oferecer amparo e organização a agentes sociais de deslocados, despossuídos. A fundação do Daime foi uma resposta concreta à ausência do Estado e à brutalidade das relações de patronagem, o chamado coronelismo do barracão, estabelecendo um microcosmo social com suas próprias regras, sua ética e sua cosmologia.

Sua figura representa a síntese de saberes populares, indígenas e do catolicismo rústico<sup>12</sup>, articulados de uma forma original que expressa uma profunda relação histórica e uma forma de resistência cultural. Essa capacidade de organização social, que respondia concretamente às necessidades de uma população de ex-seringueiros e migrantes, é um ponto central na memória de seus seguidores. A autoridade de Mestre Irineu, conforme a narrativa oral, não se restringia à esfera religiosa, mas se manifestava em uma liderança comunitária pragmática, como enfatiza Saturnino Brito Nascimento (2025):

*Num período onde ninguém falava em sustentabilidade, nem muito menos em vida comunitária. O mestre Irineu, seguramente, entre outras, ele é o primeiro líder comunitário do Acre. Independente da doutrina, independente do daime, independente de qualquer coisa.*

O senhor Saturnino Brito do Nascimento, filho de cearense Luiz Mendes, conheceu Mestre Irineu na Colônia no Acre. Seu pai, mesmo sendo acreano, tinha origens no Ceará e viveu no Acre até o fim de seus dias, sendo um antigo seguidor de Mestre Irineu, que após o passamento do Mestre, passou a viajar pelo mundo, em diversos países, para apresentar a doutrina do Daime.

Realizamos, no dia 28 de Março de 2025 uma longa entrevista com o senhor Saturnino, que será utilizada nessa dissertação. A entrevista contou com a participação da professora Cynthia Martins e ocorreu em pleno Festival Ecumênico no CICEBRIS<sup>13</sup>.

A fala de Saturnino reforça a tese de que a autoridade carismática de Mestre Irineu não emanava apenas de uma mística, mas de sua competência prática

---

<sup>12</sup> O catolicismo rústico representa uma adaptação da religiosidade popular portuguesa às condições do Brasil colonial, caracterizando-se por uma organização autônoma em relação ao clero oficial e por rituais que reforçam os laços sociais comunitários, para mais informações.

<sup>13</sup> Centro de Iluminação Cristã – Raimundo Irineu Serra – Estrela Brilhante, sede de Daime, localizada no município de Paço do Lumiar, no Estado do Maranhão.

como organizador social, capaz de garantir a "sustentabilidade" e a "sobrevivência" de seu povo. Isso ilustra a acumulação de um capital simbólico que extrapolava os limites do ritual, consolidando sua posição no campo social mais amplo do Acre.

A autonomia de Mestre Irineu, portanto, transcende o individual e se revela um projeto coletivo de recusa à proletarização e à perda de sentido, oferecendo um modo de existência enraizado em uma profunda conexão com a "*casa comum*", conceito central à encíclica *Laudato Si'*<sup>14</sup> (Francisco, 2015).

Sua liderança, nesse sentido, pode ser compreendida como uma forma de "cosmopolítica", noção que emerge das reflexões de Kopenawa e Albert (2015), pois, Mestre Irineu não apenas organizava os homens, mas negociava e dialogava com as forças da natureza, com os seres da floresta, trazendo-os para a arena da vida social como agentes plenos.

É essa capacidade de articular o humano e o não-humano que define a originalidade de sua obra e sua relevância para os debates contemporâneos sobre ecologia e os saberes e territorialidades específicas.

### 1.3 Reflexividade e os desafios epistemológicos do pertencimento

Portanto, no início desta pesquisa pude perceber as dificuldades em problematizar as situações que me propunha estudar, afinal, falar de uma organização coletiva que estou membro e partícipe, pode parecer inicialmente algo natural, porém, impõe ao pesquisador que tenha um olhar aguçado ao perceber os desdobramentos sutis que para quem está habituado com a praxe executada no dia-dia, pode conter uma espessa de normalização e habitualidade, o que para um pesquisador ou para uma observação etnográfica, pode se constituir em uma dificuldade.

Uma das maneiras de minimizar essa dificuldade refere-se a descrever o meu lugar de fala, considerando que o trabalho produzido se relaciona com esse lugar. O segundo desafio será justamente distinguir as categorias<sup>15</sup> específicas utilizadas pelos chamados *daimistas*, contextualizando suas referências.

<sup>14</sup>[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) - Acessado em 20 de setembro de 2025.

<sup>15</sup> Categorias como "*fardados*", "*hinários*", "*daime*", "*feitio*", "*miração*", utilizadas para discernir dentro da doutrina do daime os pilares para a prática religiosa e social, formando uma nova forma de organização social, derivada da mobilização de saberes tradicionais para a formação da doutrina do daime.

De modo a melhor ilustrar, minha proximidade com *Mestre Irineu* e a prática da doutrina por este fundada, bem como, o revestimento de complexidade que encontrei, apresento abaixo um pequeno esboço de minha ascendência:

Quadro 1 - Esboço de minha ascendência

|   |                                                                |
|---|----------------------------------------------------------------|
| ⇒ | Sancho Martino Mattos e Joana D'Assunção Serra - Bisavós       |
| ⇒ | Raimundo Irineu Serra ( <i>Mestre Irineu</i> ) – Tio-avô       |
| ⇒ | Daniel Acerlino Serra – Avô Materno                            |
| ⇒ | Maria Do Carmo Serra – Mãe                                     |
| ⇒ | Gabriel Matheus Serra Maia De Souza –Sobrinho-Neto/Pesquisador |

Fonte: Elaboração própria (2025)

Ressalto que não se trata de uma genealogia, ilustro somente algumas relações de parentesco, considerando a dimensão masculina, isso diante da impossibilidade em remontar toda a genealogia.

E aqui faço uma autocrítica em considerar somente a linhagem masculina, o que poderia implicar em uma exclusão das mulheres. Isso pode ser avaliado como uma falha do trabalho, mas deixo de antemão a observação sobre o papel das mulheres no santo daime como lideranças atuais, inclusive, sendo as principais referências em vida atualmente, a exemplo da senhora Peregrina Gomes Serra, nascida em 1937, sendo a viúva de Mestre Irineu, que conduz até o presente as atividades no CICLU - Alto Santo e a minha mãe Maria do Carmo Serra, nascida em 1962 que conduziu até 2025 as atividades na sede CICEBRIS, fundada pelo meu avô Daniel Serra, bem como, também a Senhora Rita Gregória de Melo, nascida em 1925 e viúva de uma das maiores lideranças do Daime no pós-morte de Mestre Irineu e muitas outras mulheres têm papel fundamental na doutrina, incluindo a minha avó, a senhora Otília de Souza, considerada por todos como madrinha do daime, nascida em Sena Madureira, no interior do Acre que chega ao Alto Santo criança e é recebido junto a sua família por Mestre Irineu que desde logo, assentou Otília, seus irmãos e pais dentro das terras que fazia a gestão, anteriormente, o ofício de Otília e sua família era trabalhar na extração de látex.

Essas referências aos meus parentes do lado masculina, não é um mero detalhe biográfico, mas sim, um fato social que situa este pesquisador dentro de uma rede de relações, memórias e afetos que constituem o próprio campo.

Este duplo papel, de "*insider*" e acadêmico, demanda um constante exercício de objetivação do sujeito que objetiva. Trata-se de aplicar a si mesmo os instrumentos da análise, reconhecendo como a posição privilegiada dentro da tradição que orienta as interpretações e as perguntas formuladas, transformando o processo de estranhamento do familiar em um dos principais pilares desta pesquisa.

Portanto, a tarefa aqui não é anular essa proximidade, mas convertê-la em uma potencialidade analítica. A condição de *insider* possibilita uma compreensão nuançada das lógicas internas, das categorias êmicas e dos afetos que uma visão externa dificilmente alcançaria.

A partir de uma postura reflexiva, que assume o "*lugar de fala*" como ponto de partida, busca-se manejar essa proximidade com rigor, utilizando o conhecimento situado (Haraway, 1995) para desanuvier as complexas redes de poder simbólico e social que estruturam a doutrina.

Como afirmam Elias e Scotson (2000, p. 9), a produtividade teórica de uma pesquisa reside precisamente na capacidade de articular fontes e pontos de vista diversos para compreender "a natureza dos laços de interdependência que unem, separam e hierarquizam indivíduos e grupos sociais". É ao assumir e analisar esses laços que esta pesquisa se constrói, assim aduz Elias e Scotson (2000, p. 9):

Uma das suas virtudes principais reside, precisamente, na produtividade teórica desse ecleticismo metodológico. O tratamento de fontes diversas permite alcançar o conjunto de pontos de vista (e de posições sociais) que formam uma figuração social, e compreender a natureza dos laços de interdependência que unem, separam e hierarquizam indivíduos e grupos sociais.

Essa interdependência entre pesquisador e campo, como bem definem autores, exige um aprofundamento da reflexão sobre esta dupla posição, pois, a abordagem aqui adotada tensiona a noção clássica de distanciamento objetivo, aproximando-se de uma epistemologia que reconhece o conhecimento como situado e corporificado. O desafio epistemológico se transforma, então, de uma busca por neutralidade para um exercício de explicitação do meu lugar de fala e das redes que me conectam ao objeto, reconhecendo que minha interpretação é uma entre muitas possíveis e que está imersa em relações de poder e afeto. E em uma relativização da minha própria proximidade como por si só garantindo a produção de um trabalho acadêmico.

Nesse processo, a própria pesquisa se torna um rito de passagem, onde o pesquisador precisa exercer a reflexividade. Este procedimento reflexivo, talvez essencialmente antropológico, permite desnaturalizar práticas e discursos que, para mim, eram dados como certos.

A reflexividade deixa de ser um mero apêndice metodológico para se tornar o cerne da investigação, um caminho para entender não apenas o Santo Daime, mas também os processos pelos quais o conhecimento é construído, validado e vivido, tanto na academia quanto nas práticas sociais.

É fundamental, portanto, assumir que este trabalho é um ato de inscrever no corpo do texto a minha própria vivência, indissociável da coletividade da qual faço parte. A dificuldade inicial de distanciamento, portanto, se ressignifica: não se trata de apagar minha subjetividade, mas de utilizá-la reflexivamente para compreender como as experiências, memórias e afetos compartilhados orientam a produção e a transmissão de saberes no Daime.

Essa busca por uma voz que une rigor e sensibilidade se traduz em uma prática de constante auto-objetivação. O processo reflexivo, nesse sentido, espelha a própria disciplina interna exigida na doutrina daimista, onde o praticante é chamado a "se corrigir" e a observar seus pensamentos e sentimentos.

Há, portanto, um isomorfismo entre o trabalho de campo etnográfico e o "trabalho" espiritual, ambos exigindo uma atenção aguçada e uma disposição para ser transformado pelo conhecimento.

Este exercício contínuo de vigilância epistemológica permite que a análise avance para além da superfície dos discursos, buscando as estruturas que os sustentam. A familiaridade presente durante toda a pesquisa e representando inicialmente um "problema", quando posta sob escrutínio, revela não apenas os consensos, mas também as tensões, as hierarquias e as disputas por legitimidade que constituem o campo religioso do Daime. É ao desnaturalizar o que parece óbvio que se pode compreender a complexidade de sua construção social e histórica.

Para a realização dessa pesquisa utilizei, além da bibliografia referida ao final desse trabalho, de fontes documentais, como documentos elaborados desde o período Mestre Irineu, como o Decreto de Serviço, Estatuto do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, bem como, documentos produzidos por órgãos oficiais como CONAD e alguns documentos que estavam na guarda da minha família.

Realizei conversas informais com a minha avó a senhora Otília e ainda uma longa entrevista com o senhor Saturnino, esta última entrevista realizada durante um festival ocorrido no CICEBRIS sede de daime fundada por Daniel Arcelino Serra, em Paço do Lumiar – Maranhão, tal festival reúne anualmente diversos adeptos do santo daime, vindos de diversos países e regiões do Brasil, para participarem do evento e também apresentarem suas formas de prática da doutrina.

Além dos acima mencionados, uma das importantes fontes foram os hinários que são recebidos pelos antigos e novos seguidores, cantados mensalmente e anualmente em diversas ocasiões, nos chamados “trabalhos oficiais” onde são feitos bailados e cânticos durante a noite nas casas de santo daime.

Os rituais permitem a continuidade, mas preferi trabalhar os *hinários*, ou seja, ao invés de trabalhar com as posições no ritual e as possíveis hierarquias, preferi trabalhar com os hinários e a passagem de orientações orais, tais práticas são a força motriz da transmissão dos ensinamentos e práticas do Santo Daime.

Portanto, esta doutrina é passada pela oralidade, incluindo os *hinos* – condição das práticas religiosas serem instituídas, reconhecidas pela música, de modo sonoro. Não diferente por exemplo dos chamados pontos dos terreiros de umbanda e candomblé. Nota-se, a escolha da parte sonora, a doutrina se fortalecendo pela sonoridade e a prática, isso tem relação com a maneira como fui formado, inclusive, utilizando tais musicalidades, chamadas de “*hinos e hinários*” para nortear a conduta social e relacionamentos.

Deste modo, os hinários ditam os “tipos” de cerimônias que são realizadas, os momentos sejam de nascimento ou de luto, bem como, o dia-dia dos daimistas, nas datas quinzenais (dias 15 e 30) quando ocorrem rigorosamente as sessões chamadas de Concentração, onde são cantados hinos específicos para esses momentos e assim nos demais “trabalhos” da doutrina.

Entretanto, nota-se que inicialmente não havia os *hinos*, estes foram recebidos com o passar do tempo, vindo do mundo espiritual aos praticantes, aos daimistas, deste modo, os Hinários, também, sintetizam a resistência e também o passar dos tempos e ciclos vivenciados pelos daimistas.

A discussão sobre a linguagem sonora, portanto, não é um aspecto secundário, mas sim o ponto de partida metodológico para a análise que se seguirá.

A escolha de debruçar a pesquisa, também, nos hinários não é uma mera opção por uma fonte documental, mas um reconhecimento de que o principal arquivo desta doutrina é oral.

Como observado durante as observações ao campo, o conhecimento no Daime é transmitido fundamentalmente "pela música, pela sonoridade e da prática", constituindo um saber que não se cristaliza na escrita, mas que se atualiza a cada ritual. Deste modo, os hinários são aqui tratados não como simples cancionários, mas como a tecnologia espiritual por excelência da doutrina do daime, o veículo através do qual os saberes e os fazeres são ensinados, corporificados e perpetuados.

Para aprofundar a compreensão sobre a centralidade desta tradição oral, a entrevista realizada com Saturnino Brito Nascimento, um dos discípulos mais antigos e próximos de Mestre Irineu, torna-se uma fonte etnográfica fundamental e ocorrida durante o festival ecumênico de 2025 no CICEBRIS. Saturnino, cuja trajetória se confunde com a própria história da comunidade, oferece uma perspectivaêmica que valida esta abordagem metodológica. Em sua fala, ele reitera que os hinos não são meros acompanhamentos, mas sim "*os canais*" (Nascimento, 2025), a via principal de conexão e transmissão do conhecimento. Contextualizar sua voz é, portanto, trazer para o centro da análise a percepção de quem vivenciou a construção da doutrina, conferindo densidade etnográfica à análise da oralidade como pilar da transmissão de saberes.

Essa opção metodológica permite, por fim, articular de maneira coesa os "saberes" e os "fazerese" anunciados no título desta dissertação. O "saber" sonoro contido nos hinos não é abstrato; ele se materializa nos "fazerese", ou seja, nas práticas rituais, na organização do trabalho comunitário, na agricultura e na própria conduta ética dos fardados.

A análise dos hinários é, portanto, o caminho para compreender como uma cosmologia sonora se traduz em uma forma de vida e em uma organização social autônoma. É ao seguir a melodia e a palavra cantada que se pode acessar o cerne da complexa relação entre espiritualidade, resistência e territorial que são observadas na doutrina do Daime.

#### 1.4 A minha inserção junto aos estudos sobre indígenas e a relativização das classificações oficiais

No Estado do Acre, cerca de 4% da população é formada por indígenas, sendo o quarto maior percentual do país de pessoas indígenas na população residente em um estado, tal fato por si só poderia propiciar certa proximidade, entretanto, além disso é perceptível a proximidade da doutrina do daime com os povos indígenas. O sacramento utilizado no Santo Daime é também utilizado pelos indígenas em suas práticas rituais e pajelanças.

Durante algum período da adolescência, pude participar dos encontros de jovens e crianças que ocorriam e do convívio com os demais membros da *comunidade daimista* e em uma destas oportunidades pude conhecer, por exemplo, o indigenista Terri Valle de Aquino<sup>16</sup>.

Antes de adentrar no PPGCSPA, em conversas a minha atual orientadora e minha amiga, solicitei indicações sobre os índios isolados, E ela, coincidentemente falou sobre o trabalho de Terri Valle de Aquino, apresentando um boletim sobre os índios isolados. Esse foi um momento marcante que uniu o interesse pelo conhecimento dos povos indígenas e também o reconhecimento da amizade com Terri Valle de Aquino que à época já era também fardado da Doutrina do Santo Daime, portanto, encontrando ali um “irmão<sup>17</sup>”. Fiquei com a seguinte indagação: *será que Mestre Irineu conheceu a bebida com os índios chamados de isolados do Peru?*

Tempos depois, já durante curso de mestrado, saímos com Terri, eu e minha orientadora para jantar em meio a evento acadêmico realizado pelo PPGCSPA. A conversa foi longa pois ele conhecia meu avô e muitas outras pessoas do Acre vinculadas à doutrina.

A experiência do professor e Txai Terri nos ajuda a refletir sobre o potencial de transformação social dos povos e comunidades, ou como nos coloca o professor Alfredo Wagner, na introdução do livro de Terri intitulado “Papo de índio”:

No plano organizativo e das mobilizações indígenas, quilombolas e dos demais povos e comunidade tradicionais tem-se atualmente no Brasil movimentos que traduzem novas possibilidades transformadoras. (Aquino: 2012, p. 11).

<sup>16</sup> Mestre em Antropologia/UnB, daimista.

<sup>17</sup> Termo utilizado pelos membros da doutrina do Daime para se referir aos outros também membros da irmandade.



Pois bem, durante as aulas teóricas no PPGCSPA, pude adentrar as leituras sobre antropologia social e conseqüentemente fascículos e artigos que discorriam sobre a temática indígenas e concomitante obtive êxito em seleção para ser *Assessor Jurídico do Conselho Indigenista Missionário* (CIMI<sup>18</sup>) atuando primordialmente pelo acompanhamento de processos judiciais e administrativos relacionados aos Povos Indígenas, bem como, acompanhando nas demandas sobre a efetivação dos direitos constitucionais direcionados aos povos indígenas, bem como, a luta pelo território.

Essa percepção sobre o potencial transformador dos movimentos sociais, como apontado por Almeida (*apud* Aquino, 2012), encontrou um campo fértil para se aprofundar com a minha subsequente inserção profissional. A atuação junto ao CIMI consolidou uma percepção crítica, já latente, acerca da arbitrariedade das fronteiras classificatórias que o Estado, e não raro a própria academia, impõe sobre os sujeitos, inclusive, sendo esta a temática que passei a me debruçar no âmbito da atuação junto aos povos indígenas e como CIMI, indo além do ponto de vista de um pesquisador acadêmico e atuando na prática dos processos judiciais e administrativos, bem como relações com entes estatais acerca das “fronteiras” e “limites territoriais” do que é uma terra tradicionalmente protegida e a força das expansões agrícolas e urbanas em desfavor daquela.

É precisamente nesse ponto que a trajetória de Mestre Irineu se revela um campo analítico potente, pois ele, em sua própria existência, nega as categorias estanques<sup>19</sup> que buscam segmentar os universos indígena e quilombola. Esta constatação permitiu questionar o poder simbólico inerente ao ato de classificar, como analisado por Foucault (1999) e Bourdieu (1989).

As categorias oficiais, muitas vezes, servem mais aos interesses de gestão e controle do Estado do que à compreensão da complexa realidade social dos povos e comunidades tradicionais.

---

<sup>18</sup> O Cimi é um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas. Criado em 1972, no auge da Ditadura Militar, quando o Estado brasileiro adotava como centrais os grandes projetos de infraestrutura e assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como perspectiva única, o Cimi procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural.

<sup>19</sup> Aquelas categorias rígidas e possivelmente excludentes, como assevera Bourdieu (1989) “ruptura com a tendência para privilegiar as substâncias – nesse caso, os grupos reais, cujo número, cujos limites, cujos membros, etc. se pretendem definir – em detrimento das relações e com a ilusão intelectualista” (...).

A própria doutrina do Daime, ao reunir em sua liturgia e em sua cosmologia elementos diversos, demonstra uma agência na produção de sínteses culturais que desafiam a lógica classificatória ocidental.

Portanto, em vez de tentar enquadrar Mestre Irineu e sua doutrina em um único pertencimento, busco analisar as redes e as articulações que ele estabeleceu, compreendendo-o como um agente de fronteira.

A análise se desloca da busca por uma "*origem*" pura para o entendimento dos processos de identitários como marcados por noções como pertencimentos e formas de definição a autodefinição (Barth, 2000).

Isso implica em valorizar a oralidade e as narrativas dos próprios sujeitos como fontes primordiais-de conhecimento, em um movimento alinhado à proposta da Nova Cartografia Social de dar visibilidade às territorialidades e saberes que os mapas e censos oficiais insistem em ignorar, não por acaso. Utilizando o conceito de "*consciência das fronteiras*" (Almeida; Farias Júnior, 2013) e a perspectiva de simbiose entre a identidade territorial e identidade social do grupo, verifica-se a necessidade de relativização das explicações cristalizadas sobre o pertencimento.

Essa relativização das classificações encontra na obra de Almeida (2006; 2008) um suporte teórico fundamental, especialmente ao discutir as "territorialidades específicas". Mestre Irineu, ao transitar entre o Maranhão e o Acre e ao articular os diferentes saberes, estava, na prática, produzindo uma nova territorialidade que não se encaixava nos mapas oficiais do Estado, mas que possuía uma lógica interna própria e potente, desafiando a noção de fronteiras estanques.

Compreender tal trajetória exige, então, pensar em termos de agenciamentos e redes, mais do que em identidades fixas. Mestre Irineu foi um articulador de mundos, um ponto de conexão em um rizoma de saberes, conceito caro a Deleuze e Guattari. Sua capacidade de criar uma síntese original a partir de elementos diversos demonstra uma agência que desafia tanto a pureza cultural reivindicada por certos discursos identitários quanto a desqualificação de suas práticas pelo saber científico hegemônico.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Tais contextos serão abordados de forma mais minuciosa quando no capítulo que trata das formas endógenas de regulação e a institucionalidade do estado.

### 1.5 A vivência junto ao Daime como elemento de dificuldade na construção da situação de pesquisa

Início ressaltado a relevância da inserção na antropologia para uma verdadeira revolução no meu modo de pensar a situação conhecida como Santo Daime. Quando falo inserção na antropologia, refiro-me às leituras realizadas no âmbito das disciplinas teóricas, nos debates e sugestões dos professores nas disciplinas cursadas, bem como, no seminário de pesquisa.

Um momento marcante na construção do trabalho ocorreu durante a participação na 34ª *Reunião Brasileira de Antropologia, intitulada: Territórios Vivos, corpos plurais* que ocorreu em Minas Gerais em julho de 2024. Na ocasião participei como expositor do meu trabalho no Grupo de Trabalho coordenado pelas professoras *Cynthia Martins e Raquel Mombelle*.

Tive a oportunidade de ver meu trabalho sob uma outra ótica, para além da discussão um tanto quanto exótica, predominante em outros fóruns de debate e que enfatiza a dimensão mais transcendental ou farmacológica da bebida, neste caso os professores debatedores, dentre eles o professor Osvaldo Martins, fizeram observações que direcionavam meu trabalho para o debate sobre os povos e comunidade tradicionais.

E a partir daí passei a ver um sentido maior da pesquisa, de como o que está em jogo são direitos, não somente os direitos institucionalizados, mais aqueles em processo de resistência. Isto porque, quando se fala em direitos referidos ao daime se enfatiza mais a legalidade ou não da bebida em detrimento de outros direitos, territoriais, por exemplo.

Não desmeço o valor de lutar pela legitimidade da bebida, isso porque há estigmas sobre o seu uso, confundido como mero alucinógeno<sup>21</sup>, mas penso, atualmente que esses direitos incluem outros, como os direitos ao reconhecimento territorial e dos saberes indígenas e quilombolas, passei a militar e trabalhar no CIMI em prol desses direitos, tal qual, mas guardadas as devidas proporções, o professor Terri.

---

<sup>21</sup> Atualmente a categorização científica-acadêmica mais utilizada é a de Entéogeno uma combinação do grego entre *entheos* (literalmente, “Deus dentro”) e *gen* (“tornar-se”), remetendo àquilo que “gera o divino internamente”, buscando assim ressaltar o uso ritualístico/místico/espiritual dessas substâncias.

A participação no Evento da ABA possibilitou a percepção de como a história de *Mestre Irineu* possui uma relação com a discussão sobre a questão quilombola. E, desse ponto de vista é importante saber que a própria discussão da categoria quilombos, vem com a Constituição de 1988, e, portanto, no período de vida do *Mestre Irineu*, esse debate não estava instituído.

Mas a participação no GT quilombos fez com que percebesse que o local de origem do *Mestre Irineu* era proveniente do tempo da escravidão e possuía sim uma relação com o que atualmente se designa como questão quilombola.

Inicialmente, antes de ingressar no Programa de PPGCSPA, pensava que o fato de ter nascido em uma família de daimistas, participar de modo ativo dos rituais e conhecer os protagonistas dessa “história” facilitariam sobremaneira a realização da pesquisa.

Para minha surpresa, esse conhecimento acabou por dificultar a delimitação da situação a ser estudada, isto porque havia uma tendência minha a naturalizar a experiência e absolutizar, inclusive os estudos lidos e a visão dos pesquisadores, alguns que tinha conhecido pessoalmente.

Os trabalhos lidos, os vídeos e documentários assistidos, enfatizavam sempre o caráter referido ao uso do cipó e da folha como central para a análise do que era denominado de modo genérico como “daime.” Destaco, inclusive que os pesquisadores, utilizavam, ao contrário, os nomes científicos: a folha possui o nome científico *Psychotria viridis*; o cipó possui o nome científico *Banisteriopsis caapi*. No âmbito das disciplinas do PPGCSPA pude, através de leituras como “As Palavras e As Coisas”, de autoria de Michel Foucault, relativizar as formas de classificação tidas como científicas e adentrar na relevância das classificações dos próprios agentes sociais. Portanto, para cipó e a folha, há outras designações, conforme afirmou Moreira e MacRae (2011, p. 87):

Desde tempos imemoriais, xamãs indígenas e curandeiros mestiços da região do antigo império incaico e da Amazônia ocidental brasileira têm usado, para diversas finalidades, uma bebida conhecida pelos peruanos como ayahuasca (“cipó das almas” em quéchua<sup>22</sup>), mas que também recebe muitos outros nomes de origem indígena, em suas regiões de uso, como: “caapi”, “yajé”, “pildé”, “dapa”, “kamaranpi”. Entre caboclos da região brasileira, é também conhecido como “cipó”, “vegetal”, “daime” e corruptelas da palavra “ayahuasca” como: “aoasca”, “huasca”, “uasca”, “hoasca” e “oasca”. Em torno das experiências de forte caráter místico que proporciona,

---

22 Sendo a língua nativa mais utilizada da América do Sul, conhecida também por ter origem nos Incas, é a língua oficial do Peru, Bolívia e Equador.

desenvolveram-se práticas xamanísticas voltadas para a cura, a adivinhação, a caça, a guerra e outros propósitos em que a bebida serviria como um veículo de comunicação, dando aos homens o acesso ao mundo espiritual.

O que está em jogo são formas de classificação, e, para demonstrar essas diferentes maneiras de representar Foucault (1999, p. 16) tomou como referência um texto de Borges, demonstrando como as classificações são arbitrárias. Vejamos:

Quando instauramos uma classificação refletida, quando dizemos que o gato e o cão se parecem menos que dois galgos, mesmo se ambos estão adestrados ou embalsamados, mesmo se os dois correm como loucos e mesmo se acabam de quebrar a bilha, qual é, pois, o solo a partir do qual podemos estabelecê-lo com inteira certeza? Em que “tábua”, segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas? Que coerência é essa — que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento a priori e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis? Pois não se trata de ligar consequências, mas sim de aproximar e isolar, de analisar, ajustar e encaixar conteúdos concretos; nada mais tateante, nada mais empírico (ao menos na aparência) que a instauração de uma ordem entre as coisas; nada que exija um olhar mais atento, uma linguagem mais fiel e mais bem modulada; nada que requeira com maior insistência que se deixe conduzir pela proliferação das qualidades e das formas. E, contudo, um olhar desavisado bem poderia aproximar algumas figuras semelhantes e distinguir outras em razão de tal ou qual diferença: de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio. Um “sistema dos elementos” — uma definição dos segmentos sobre [pág. XV] os quais poderão aparecer as semelhanças e as diferenças, os tipos de variação de que esses segmentos poderão ser afetados, o limiar, enfim, acima do qual haverá diferença e abaixo do qual haverá similitude — é indispensável para o estabelecimento da mais simples ordem. A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidades como já presentes, esperando em silêncio o momento de ser enunciada.

Essa reflexão ajuda a entender como classificar é operar em um campo arbitrário, e, nesse sentido, não se pode dizer que a classificação científica é superior em relação a outras.

Isso explica por que *Mestre Irineu* se referia a essas plantas como Jagube (cipó) e chacrona (folha) e porque os indígenas utilizam vários outros nomes, dependendo da etnia.

Os trabalhos denominados de científicos disciplinam essas classificações, através de uma única forma de designação limitando as dimensões múltiplas desses processos.

Na discussão sobre saberes não há somente um tipo de folha e um tipo de cipó. Há uma diversidade, assim como é possível atribuir as visões ou mirações a essa diversidade de tipos de folhas e cipós.

Quando digo que as leituras me auxiliaram é justamente porque pude, através da própria ciência questionar as categorias oficiais e científicas, e isso, por si só, se insere nessa nova forma de pensar que passei a exercitar. Passei a entender o que Foucault chama dos limites da representação, inclusive das próprias representações científicas, como elas disciplinam outras maneiras de representar, inclusive daquelas usadas por grupos sociais que possuem um saber próprio.

Portanto, as leituras foram portas de entrada para novas percepções. Destaco aqui a leitura de Bachelard, com a ideia dos obstáculos epistemológicos. Esse autor, explicita como a experiência primeira se constitui em um obstáculo na medida que dificulta o exercício da epistemologia, aproximando o conhecimento da opinião, ou seja, de um conhecimento carregado de intenções. Vejamos o que nos diz o autor Bachelard (1996, p. 29):

O espírito científico deve formar-se contra a Natureza, contra o que é, em nós e fora de nós, o impulso e a instrução da Natureza, contra o arrebatamento natural, contra o fato colorido e diverso. O espírito científico deve formar-se enquanto se reforma.

Portanto, o fato de ter uma proximidade e um pertencimento ao Santo Daime fez com que, no momento que tive que produzir um trabalho científico quisesse abordar todos os aspectos, ou seja, tive dificuldade em delimitar o objeto de estudo.

Minha experiência como praticante, que inicialmente parecia uma vantagem, revelou-se um obstáculo epistemológico no sentido *bachelardiano*, pois a familiaridade com o tema dificultava o distanciamento necessário para uma análise científica.

Enfatizando uma das dificuldades notadas, talvez uma das mais proeminentes, trata-se da tendência a naturalizar práticas e conceitos que a *prima facie* seriam cotidianas e evidentes, entretanto, necessitavam ser problematizadas e contextualizada no âmbito de uma pesquisa acadêmica, dificultando inclusive, o recorte preciso para uma investigação acadêmica precisa.

Retomando a discussão sobre as dificuldades a partir da citação de Bachelard, compreendo agora que o "*obstáculo epistemológico*" (Bachelard, 1996) que enfrentei não residia na minha vivência em si, mas na tendência inicial de tomá-la como um conhecimento universal e autoevidente.

A maior dificuldade foi realizar a ruptura com o senso comum do meu próprio grupo, um processo que Bourdieu, Chamboredon e Passeron (2007) definem como o ato fundador da sociologia. Foi preciso aprender a estranhar os hinos que canto desde a infância, a questionar as hierarquias que sempre respeitei e a historiar as práticas que me pareciam atemporais.

A participação na 34ª RBA e os debates com pesquisadores experientes na questão quilombola e indígena foram decisivos para catalisar essa ruptura. As discussões me forçaram a deslocar o foco analítico da dimensão puramente "espiritual" ou "farmacológica" da bebida – uma tendência em muitos estudos sobre o tema – para as complexas relações sociais, de poder e de territorialidade que sustentam a doutrina. Percebi que, ao naturalizar a experiência, eu estava negligenciando o fato de que o Daime é, também, uma forma de organização social, uma resposta política e uma estratégia de resistência.

Dessa forma, a dificuldade inicial foi convertida em um problema de pesquisa central: como os saberes e práticas do Santo Daime são construídos, mantidos e transformados em meio a contextos de conflito e negociação? Como a doutrina articula autonomia e resistência frente a narrativas hegemônicas, sejam elas científicas, estatais ou de outras religiões? A superação do obstáculo inicial passou, portanto, por um reenquadramento da pesquisa, que agora se volta para as dinâmicas sociais e a historicidade da doutrina, utilizando minha vivência não como um ponto cego, mas como um ponto de vista privilegiado para a investigação.

Assumir este ponto de vista privilegiado implica, fundamentalmente, em uma postura decolonial na produção do conhecimento. Significa validar os saberes gerados a partir da experiência corporificada e da transmissão oral como dados etnográficos legítimos, capazes de dialogar em pé de igualdade com os referenciais teóricos acadêmicos. A pesquisa, assim, torna-se um exercício de "ecologia de saberes" (Santos, 2007), onde diferentes epistemologias são postas em conversação produtiva.

Deste modo, o capítulo que se encerra consolida a base metodológica sobre a qual o restante da dissertação se erguerá. A superação do "obstáculo

epistemológico" inicial não significou anular a subjetividade do pesquisador, mas sim instrumentalizá-la criticamente. É essa perspectiva que permitirá, nos capítulos seguintes, analisar a trajetória e os saberes de Mestre Irineu não como um objeto externo, mas como um campo de relações complexas do qual esta própria escrita faz parte.



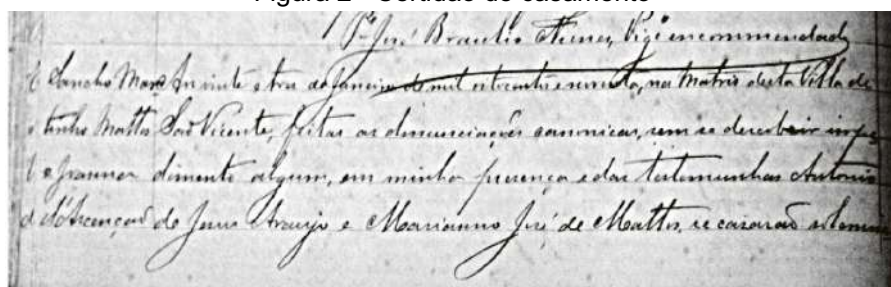
## CAPÍTULO 2 - TRAJETÓRIA DE MESTRE IRINEU: o mestre de si próprio

### 2.1 Situando a trajetória de Mestre Irineu: relativizando um único pertencimento

Raimundo Irineu Serra, mais conhecido como *Mestre Irineu* (forma que adotamos neste trabalho) nasceu no município de São Vicente Férrer, situado na denominada baixada maranhense e neto de escravizados – (avô) André Cursino Serra e (avó) Leopoldina Filomena Madeira – ambos eram escravos de Salustiano José Serra (Bayer Neto, 1992, p. 9 e 10) que atuou de forma profícua principalmente pelos municípios de São João Batista, São Vicente Férrer, Cajapió e Viana.

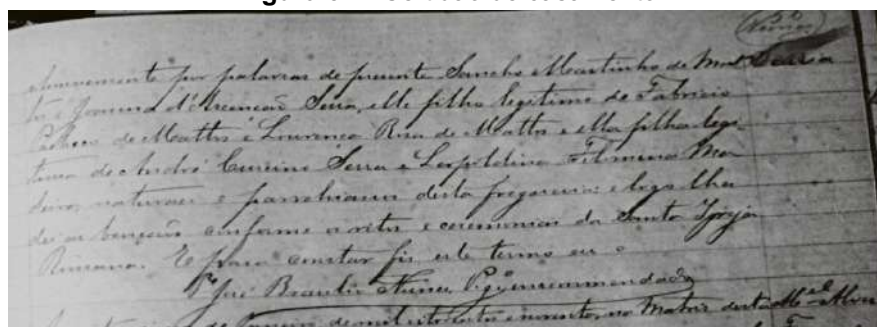
Deste modo, André Cursino Serra, escravizado e avô de *Mestre Irineu*, recebeu o sobrenome vindo de seu “proprietário”<sup>23</sup> seguindo prática habitual na região para identificação de escravizados e seus algozes, deste modo, os pais do jovem Irineu tiveram sete filhos sendo a mais nova ou caçula, Joana Assunção Serra que seria a mãe de *Mestre Irineu*, Joana casou-se com Sancho Martinho de Mattos, em 23 de janeiro de 1890, conforme ilustrado na Certidão de Casamento, Figura 2 e 3 abaixo:

Figura 2 - Certidão de casamento



Fonte: Moreira (2011)

Figura 3 - - Certidão de casamento



Fonte: Moreira (2011)

<sup>23</sup> Referência a Salustiano José Serra que era comerciante e algoz “senhor” de escravizados na região.

Deste modo, *Mestre Irineu* nasce em 15 de dezembro de 1890, advindo da união de Joana e Sancho, no município de São Vicente Férrer e mais especificamente no Povoado de Santa Tereza e fora batizado em 22 de março de 1891 pelo Padre José Bráulio Nunes, na igreja matriz de São Vicente Férrer.

Ao procedermos para uma análise mais detida, percebe-se que *Mestre Irineu* não detinha uma identidade ou percepção de uma identidade realmente vinculada ao seu sobrenome ao passo que se sabia na região que os sobrenomes vinham da origem dos senhores de escravizados, tal hipótese pode ter também ligação com o fato de *Mestre Irineu* ter aderido ao movimento que se reacendia, qual seja, a mudança para a Amazônia no final do 1º Ciclo da Borracha<sup>24</sup>.

Tal movimento é oriundo de esforços emanados tanto da capital federal por meio da classe política quanto do próprio mercado internacional que incentivaram a ida de brasileiros para a longínqua região da Amazônia que chegavam nos *barracões* e casas aviadoras para desfrutarem de rápida ascensão financeira e profissional, conforme narravam os folhetos ilustrados:

**Figura 4 – Capa da cartilha do soldado da borracha**



Fonte: Chabloz (1943)

Tais ações propiciaram a ida de milhares de brasileiros para o Estado do Acre atendendo aos chamados e promessas de fartura, contudo, ao chegar não se deparavam com tal realidade noticiada.

<sup>24</sup> Nome dado de forma amenizadora ao que imprimia de fato nos agentes sociais impactados por tal movimento escravocrata, pois, aqueles que serviam aos senhores dos barracões padeciam com o regime quase que feudal impresso nos sistemas e relações sociais e comerciais ali estabelecidas.

Em rápidos movimentos aquela região até então menos habitada passou a ser ocupada por muitas pessoas oriundas do Nordeste, Sul e Sudeste do Brasil, em especial, nordestinos do Ceará e Maranhão, tiveram então estes de se adaptar às condições climáticas da floresta de clima temperado e alta umidade e a presença da malária, animais e a resistência dos povos indígenas ali existentes que passavam a ter seus territórios invadidos e a força brutal que surgia quando os chamados seringalistas invadiam e assentavam seus barracões e casas de aviação na localidade.

Pois bem, neste contexto que *Mestre Irineu* conhecendo o teor dos folhetos de divulgação ainda no Maranhão, toma a decisão de partir para Acre, tomando a rota dos viajantes que encaravam tal desafio, qual seja, saiu pelo Cais da Praia Grande em São Luís do Maranhão seguindo via marítima e fluvial até a Ilha de Marajó no Pará, onde segue pelo Rio Amazonas até a chegada em Belém do Pará.

Passadas as várias atribulações dessa odisseia que era a viagem do Maranhão até o Acre naquele período, passou também a conhecer as realidades diametralmente diferentes daquelas que *Mestre Irineu* conhecia, sejam elas, as intempéries naturais do local que estavam estabelecidas as edificações e habitações em meio a precária estrutura em meio a floresta amazônica densa, bem como, as relações e conflitos decorrentes das relações com os Coronéis do Barranco, aqueles que exploravam a força de trabalho dos nordestinos e outros neófitos que ali se estabeleciam em busca de novas oportunidades.

Contudo, com o carisma que lhe era inerente conseguiu estabelecer uma conduta que lhe tornou conhecido por ser um influente líder comunitário que construía ao longo dos anos e com as experiências somadas naquele solo amazônico em período de ebulição social, final do primeiro surto da borracha e consequente disputa pelo território entre Brasil e Bolívia.

Passou a ser conhecido como conselheiro político, curador, ocupando cargos de destaque na região, dentre os quais, foi integrante da comissão de limites, onde era comandado pelo *Marechal Rondon* que nomeou o jovem *Irineu* como Tesoureiro da Tropa, cargo de confiança que ficava responsável pela guarda de todo o recurso da comissão naquela região.

Mestre Irineu, passaria a ser visitado constantemente pelos políticos da região, dos diversos primas políticos à época, para se aconselharem como o sábio Irineu, como ficara conhecido, abaixo um registro de um destes momentos, onde recebera a visita de José Guimard dos Santos, deputado federal e senador pelo Acre, bem como, Governador entre 1946 até 1950.



Mestre Irineu e o Senador Guimard dos Santos.

É imperativo destacar que o deslocamento de Irineu não foi um movimento direto e linear do Maranhão para o Acre. Antes de se estabelecer definitivamente como líder comunitário, Irineu como já mencionado anteriormente, integrou a Comissão de Limites liderada pelo Marechal Rondon. Esta experiência na Comissão Rondon é crucial para a compreensão da sua trajetória, pois expôs Irineu não apenas à geografia política da fronteira, mas também a uma lógica de organização, disciplina e hierarquia militar que à época era um fator de distinção entre os pares.

Estes elementos seriam, mais tarde, possivelmente ressignificados na estrutura organizacional da sua doutrina e na própria estética e denominação dos "fardados" e do "batalhão".

Ele não foi apenas um "soldado da borracha" passivo, mas um agente que transitou por instituições estatais de demarcação territorial, absorvendo e readaptando tecnologias de organização social.

A trajetória de *Mestre Irineu* Serra possui uma dimensão coletiva, constatada no presente a partir das diferentes instituições daimistas ou sedes como são chamadas pelos adeptos, espalhadas no Brasil e em outros países. É uma trajetória específica que extrapola o momento de vida do próprio mestre, se considerarmos a reprodução do seu saber a cada ritual realizado em sedes com comungam seus ensinamentos que são levados por meio dos hinos e liturgia desenvolvida.

Insta mencionar que do Alto Santo que foi a comunidade formada originariamente por Mestre Irineu, a doutrina do Daime já se expandiu por diversos estados brasileiros e quiçá fora do Brasil, contudo, também seguindo a dinâmica social, onde em todas estas sedes se canta o hinário recebido por Mestre Irineu, bem como, os outros hinários que também foram recebidos pelos seguidores contemporâneos de Mestre Irineu ou mesmo posteriores.

Deste modo, a trajetória de uma liderança religiosa como *Mestre Irineu* extrapola o momento próprio de sua existência, se reproduzindo em práticas atuais. Essa possibilidade se dá em função de estarmos diante de uma trajetória coletiva, reproduzida ao longo do tempo e atualizada através de práticas e rituais tradicionais que se faz possível a partir de uma oralidade presente no cotidiano e nos momentos rituais.

Isto porque o *Mestre Irineu* deixou os denominados *hinos*, reproduzidos hoje nas vozes de seus discípulos que praticam anualmente um calendário único com datas oficiais, onde dentre as obrigações, está a prática dos hinários, tais cadernos de hinários. Esses cadernos de hinário são um arrimo importante para a prática religiosa do daime, pois, neles estão contidos os ensinamentos para o dia-dia do adepto e nestes ensinamentos são inseridos, dentre outras instruções, o enaltecimento a floresta, aos seres divinos e a harmonia.

Entretanto, tais hinos não são compostos só dizeres de enaltecimento à natureza e seres divinos. São compostos também de orientações de instrução moral. Os hinos são tidos pelos adeptos como uma espécie de psicografias cantadas, revelações vindas pela espiritualidade para manifestação entre os participantes.

Uma observação importante é a seguinte: quando *Mestre Irineu* viveu a Amazônia não tinha a repercussão política que tem na atualidade, mas apesar disso, a doutrina já se referia à Amazônia como possuindo uma dimensão sagrada.

Logo, é sabido que nas comunidades amazônicas, os saberes advindos da cultura ali fluida, ou melhor, os saberes advindos das territorialidades específicas são transmitidos pela via da oralidade dos mais antigos para os mais novos, utilizando para tal, espaços comunitários ou religiosos, onde são transmitidos os saberes e valores das comunidades específicas. Não foi diferente com a comunidade formada por *Mestre Irineu*. Um outro elemento a ser observado refere-se às categorias utilizadas pelos agentes sociais vinculados ao Daime, marcadas por uma construção coletiva que certamente orienta a coesão social do grupo. São essas categorias que organizam as práticas e rituais. Aliás, esse pertencimento possui aspectos que facilitam a pesquisa e outros que dificultam, conforme menciona Bourdieu (1989, p. 32): “Trata-se de interrogar sistematicamente o caso particular, constituído em ‘caso particular do possível’, como diria Bachelard, para retirar dele as propriedades gerais ou invariantes que só se denunciam mediante uma interrogação assim conduzida”.

Inclusive a própria redação desta proposta é difícil de escrever, isso porque estou inserido nas redes de relações orgânicas muitas questões de relevância prática se colocam, de modo a dificultar a delimitação do que pretendo estudar.

Explicando melhor, a delimitação da pesquisa, tão relevante, segundo Bourdieu (1989) é difícil de ser feita. O principal agente que será abordado neste trabalho é Raimundo Irineu Serra ou *Mestre Irineu* como é mais conhecido em âmbito nacional, portanto, optei por adotar neste trabalho a nomenclatura *Mestre Irineu*. Nascido em 15 de dezembro de 1890 e natural do Maranhão e mais especificamente da região conhecida como Baixada Maranhense<sup>25</sup>, este maranhense e depois acreano<sup>26</sup> *in memoriam* chegou ao acre em meados de 1910 e lá viveu até 06 de julho de 1971 quando faleceu por motivos naturais, totalizando cerca de 61 anos residindo no Estado do Acre e com 81 anos da data de sua morte.

---

<sup>25</sup> Região conhecida no Maranhão por sua complexa gama de ecossistemas, desde campos alagados sazonais e perenes, bem como, manguezais, florestas de várzea e densas florestas ou mesmo, matas de babaquais, tal região a que mais possui bacias lacustres do nordeste brasileiro.

<sup>26</sup> Em 10 de Dezembro de 2008, o então governador do Estado do Acre, Arnóbio Marques de Almeida Júnior, concedeu ao Raimundo Irineu Serra, o título de Cidadão Acreano, *in memoriam*

Ao chegar em local muito distante de sua naturalidade, quase cinco mil quilômetros do Maranhão para o Acre, conseguiu estabelecer uma conduta que lhe tornou conhecido por ser um influente líder comunitário que construía ao longo dos anos e com as experiências somadas naquele solo amazônico em período de ebulição social, final do ciclo da borracha e disputa pelo território entre Brasil e Bolívia.

*Mestre Irineu*, conseguiu estabelecer na comunidade que fundou uma forma de coesão social, através da oralidade e disciplina e por meio de seus discursos proféticos e espiritualistas imprimiu uma áurea de prestígio e consequentemente utilizou o poder simbólico impresso nos que ali estavam, para construir em sua comunidade no Acre, hoje conhecida como *Alto Santo*.

Ocorre que o fio condutor desta pesquisa é em torno do culto ou manifestação religiosa e social que circunda a bebida ayahuasca<sup>27</sup> que se desdobrou nas mãos de *Mestre Irineu* como uma possibilidade de desenvolvimento comunitário, atuando como um líder carismático que trazia aos que lhe ‘seguiram’ uma redoma de segurança social ante as perspectivas incertas para aquele período na *Amazônia Ocidental*, ante ao período de final do século XIX, onde por volta de 1910 com final da diáspora da borracha ocasionada, dentre outras circunstancias, pela produção do látex com custo reduzido na região da Malásia, motivo pelo qual foi inaugurada uma forte crise econômica nos rincões amazônicos que produziam o látex, principalmente na extremidade ocidental do Brasil, qual seja, o Estado do Acre.

Essa trajetória tem uma relação com o ciclo da borracha na Amazônia, ou seja, com a migração de nordestinos em busca de novas oportunidades de trabalho. Pretendo fazer um mapa das trajetórias de *Mestre Irineu* e Padrinho Daniel Serra, seu sobrinho também maranhense e radicado no Acre que retorna ao maranhão com fulcro em erigir a primeira sede de Daime do Maranhão, sua terra natal, definindo os tempos e espaços dos seus deslocamentos através das fronteiras.

Um aspecto a ser abordado diz respeito à narrativa referida à origem do Daime, fruto de uma experiência de *Mestre Irineu* e incorporada pelos discípulos da doutrina.

Como demonstrei em meu artigo para a RBA-2024, a trajetória de *Mestre Irineu* está profundamente entrelaçada com questões de territorialidade, resistência

---

<sup>27</sup> Nome dado, genericamente, pelos povos quéchua para a bebida produzida do cipó *Banisteriopsis caapi* e a folha *Psychotria viridis* que após processo de deccção se torna da bebida sagrada dos ayahuasqueiros.

cultural e autonomia produtiva. Sua origem como filho e neto de pessoas escravizadas no Maranhão e sua migração para o Acre como seringueiro estabelecem conexões diretas com a questão quilombola, embora este debate não estivesse instituído durante sua vida ou mesmo tivesse sido acionado anteriormente por familiares aos quais tive oportunidade de conhecer dado meu parentesco.

Como observei anteriormente, *"os trabalhos lidos, os vídeos e documentários assistidos, enfatizavam sempre o caráter referido ao uso do cipó e da folha como central para a análise do que era denominado de modo genérico como 'daime' "*. Esta abordagem, contudo, limita a compreensão do fenômeno ao reduzir a complexidade das relações sociais a uma perspectiva biologizante.

A participação no GT Quilombos me permitiu compreender que o Santo Daime representa muito mais que o uso ritual de uma bebida psicoativa. Trata-se de uma manifestação cultural que reuniu pessoas com saberes próprios, representantes de povos e comunidades tradicionais que haviam se deslocado em busca de melhores condições de vida na Amazônia.

A própria trajetória de *Mestre Irineu*, saindo de São Vicente de Férrer para trabalhar como soldado da borracha e exercendo várias profissões e funções para sobreviver, constitui um elemento fundamental para compreender a formação do Santo Daime como um movimento de resistência e autonomia. Menciona-se que uma das atividades desempenhadas por *Mestre Irineu* foi servindo junto a Comissão de Limites vinculada ao Marechal Cândido Rondon<sup>28</sup>(1865-1958), atuando na definição dos limites territoriais do então território do Acre.

As discussões no GT me ajudaram a relativizar as classificações oficiais e científicas, como propõe Foucault em *"As Palavras e As Coisas"*, reconhecendo que as formas de classificação são arbitrárias e que não se pode afirmar a superioridade da classificação científica sobre outras. Isso explica por que *Mestre Irineu* se referia às plantas como Jagube (cipó) e chacrona (folha), enquanto os indígenas utilizam vários outros nomes, dependendo da etnia.

O contato com a abordagem relacional de Bourdieu, amplamente utilizada pelos pesquisadores presentes no GT, também contribuiu para que eu pudesse *"pensar relacionalmente uma liderança na imagem de uma pessoa preta, migrante e*

---

<sup>28</sup> Ávido apoiador dos Povos Indígenas, encarregado das linhas telegráficas entre o Mato Grosso e Amazônia, militar de carreira.



*sem posses, bem como, propondo uma prática religiosa fora da tradicionalidade"*, como mencionei no artigo publicado durante a 34ª Reunião Brasileira de Antropologia.

A perspectiva de Deleuze e Guattari sobre o rizoma, igualmente discutida no GT, ofereceu-me ferramentas conceituais para compreender a multiplicidade de contextos trazidos pela construção da doutrina do Santo Daime, permitindo-me transcender as perspectivas geográficas e biológicas para focar nas relações sociais e nas experiências dos indivíduos.

Assim, a participação neste espaço acadêmico privilegiado me permitiu reorientar minha pesquisa para aspectos fundamentais que estavam sendo negligenciados: a formação de uma religiosidade própria, sem referência a uma mera reprodução de uma religião já existente, que se valia de conhecimentos os mais variados e que estabelecia relações sociais baseadas na autonomia e na resistência cultural e social dos agentes.

A dificuldade em delimitar a pesquisa, conforme explicitado anteriormente com base em Bourdieu (1989), não é um mero entrave metodológico, mas um reflexo da própria natureza do objeto estudado. A trajetória de Mestre Irineu resiste a enquadramentos simples precisamente porque ela é construída na e através da subversão de categorias e pertencimentos únicos. É essa complexidade intrínseca que exige do pesquisador um "*olhar relacional*", capaz de acompanhar os fluxos e as articulações em vez de buscar uma cristalização do conhecimento histórico ou de saberes próprios.

Sua origem no Maranhão, em uma família descendente de escravizados, o posiciona dentro da história da diáspora africana e da formação social do Brasil rural pós-abolição formal. Contudo, ao se deslocar para o Acre, ele não se limita a reproduzir essa identidade, mas se engaja em um processo de intensa reelaboração, incorporando saberes da floresta e construindo uma nova comunidade de sentido que transcende as clivagens de sua origem.

O fato de não ter articulado um discurso de identidade racial nos termos contemporâneos, como apontam Moreira e MacRae (2011), revela sua agência em definir os termos de sua própria liderança, focando em uma base espiritual que pudesse agregar pessoas de diferentes origens em um projeto comum.

Este "projeto comum" estabelecido na floresta amazônica dialoga profundamente com o conceito de "*ecologia integral*" apresentado pelo Papa Francisco na *encíclica Laudato Si'*.

Ao fundar uma comunidade que transcende as clivagens de origem para se unir em torno de uma base espiritual nutrida pelos "*saberes da floresta*", Mestre Irineu, na prática, edifica uma "casa comum" (Francisco, 2015, n. 1).

Sua trajetória responde, simultaneamente, ao "clamor dos pobres" – eco de sua própria ascendência em um Brasil pós-abolicionista – e ao "clamor da Terra", ao propor uma forma de vida comunitária e uma espiritualidade que ressacralizam a natureza. A valorização dos conhecimentos tradicionais e a busca por uma fraternidade que integra o ser humano ao seu ambiente, defendidas na encíclica, encontram na experiência do Alto Santo um potente exemplo histórico e concreto.

Portanto, situar sua trajetória implica em reconhecer essa capacidade de aglutinação e síntese, que o coloca para além de uma única categoria. Ele não é apenas "negro", "maranhense" ou "seringueiro"; ele se torna o "Mestre Irineu", um polo de referência cuja legitimidade emana de sua própria prática e da cosmologia que ele institui.

Esta análise, ao relativizar um pertencimento único, busca compreender a complexidade de um agente histórico que fundou uma tradição a partir da confluência e da ressignificação de múltiplos universos culturais. Essa capacidade de navegar em diferentes campos sociais se revela também em sua habilidade política.

Longe de ser um místico isolado, Mestre Irineu demonstrava um agudo senso prático nas suas relações com as autoridades constituídas, uma estratégia fundamental para garantir a autonomia de sua comunidade. O relato de Nascimento (2025) ilustra vividamente essa diplomacia:

*Ele sempre, todos os governadores o procuravam, né? E ele sempre, assim, correspondia, procurava corresponder, né? Ele até falava uma coisa que era uma brincadeira, sabe? Pra explicar isso. Então, ele dizia assim, 'é melhor você tá no coice do fuzil ou você tá na boca dele'. Então, por você dizer isso, ele sempre era amigo do governador, entendeu, né?.*

Esta anedota revela o "senso prático" de Mestre Irineu, nos termos de Bourdieu (2009). Ele compreendia que, para construir seu "território de vida", era preciso neutralizar possíveis ameaças do poder estatal, convertendo adversários em potencial em aliados. Sua diplomacia não era submissão, mas uma estratégia de poder para garantir a autonomia de seu campo, demonstrando sua agência política para além de sua liderança espiritual.

Esta capacidade de síntese torna-se ainda mais clara quando analisamos sua trajetória à luz do conceito de *habitus* de Bourdieu (2009). Mestre Irineu internalizou disposições de mundos distintos – *a resiliência da cultura negra maranhense, a disciplina militar, os saberes da floresta* – e as mobilizou de forma criativa para responder aos desafios de seu tempo. Sua liderança não foi, portanto, um ato de genialidade isolada, mas o produto de uma trajetória social única que lhe permitiu articular um novo senso prático, acerca de *habitus*, aduz Bourdieu (2009, p. 87): "Sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações".

Essa mesma trajetória, ao fundar uma comunidade baseada na partilha e no respeito à natureza, o posiciona como um precursor de uma ética do cuidado, central na *Laudato Si'*.

Ele não apenas construiu uma religião, mas um modo de vida que buscava restaurar a aliança entre a humanidade e a criação. Sua obra, portanto, transcende o campo religioso e se torna uma proposta política e existencial de como habitar o mundo de forma mais justa e integrada.

## **2.2 Ele não foi lá como um aventureiro atrás disso: o deslocamento de Mestre Irineu do Maranhão para o Acre**

Este tópico abordará o percurso de Raimundo Irineu Serra desde sua saída do Maranhão até sua chegada ao Acre, analisando como esse deslocamento territorial foi fundamental para a construção autônoma de saberes que culminaram na formação do Santo Daime.

A análise partirá da compreensão de que o deslocamento geográfico não representou apenas uma mudança espacial, mas também um processo de ressignificação cultural e espiritual.

Trabalharei com a ideia de que a trajetória de *Mestre Irineu* se insere em um contexto mais amplo de migrações nordestinas para a Amazônia, mas que sua experiência particular transcende o simples movimento migratório.

O encontro com os saberes indígenas sobre a ayahuasca e a posterior elaboração de uma doutrina própria demonstram um processo de autonomia na

construção de conhecimentos que não pode ser reduzido a categorias como "aculturação" ou "sincretismo".

A partir do relatório "A Invenção da Tradição" (Almeida; Palmeira, [2013?]), busco refletir sobre como *Mestre Irineu* construiu legitimidade para seus saberes em um contexto de marginalização social, transformando-se de seringueiro migrante em líder espiritual. Destacarei como essa trajetória representa um processo de territorialização religiosa que estabeleceu novas relações com a natureza amazônica, especialmente com as plantas sagradas que compõem a bebida ayahuasca, rebatizada por *Mestre Irineu de Santo Daime*.

O percurso de Raimundo Irineu Serra entre o Maranhão e o Acre deve ser compreendido como um movimento de busca radical por autonomia, que se manifesta tanto no plano material quanto no espiritual. Ao deixar para trás as estruturas sociais da Baixada Maranhense e se engajar nas frentes de trabalho da Amazônia, ele se insere em novas redes, mas não se submete passivamente a elas. Sua passagem pela Comissão de Limites e por diferentes ofícios nos seringais representa um período de acúmulo de experiências e de conhecimento do território e de seus habitantes, que se tornariam fundamentais para sua futura liderança, isto é, de acordo como os relatos orais e escritos, sem sequer planejar, sendo obra do "acaso".

O encontro com a ayahuasca representa o ponto de inflexão nesse processo, mas não como uma revelação externa que se impõe a um sujeito passivo. Ao contrário, Mestre Irineu demonstra uma notável autonomia na interpretação de suas experiências místicas e na construção de um corpo doutrinário original. Ele "traduz" os saberes que acessa para seu próprio universo simbólico, marcado pelo catolicismo popular, e os organiza em uma nova estrutura ritual e musical, dando origem ao Santo Daime como uma prática distinta de seus antecedentes indígenas ou caboclos. Essa construção autônoma, na perspectiva dos seguidores, não é vista como uma invenção humana a partir do nada, mas como uma revelação progressiva. A memória oral, preservada por Saturnino Brito Nascimento, enfatiza que Mestre Irineu se via como um receptor de um saber superior, o que fundamenta a legitimidade da doutrina:

*a doutrina mesmo em si ela é um plano divino estabelecido dentro do (que o) mestre e a rainha que formou. Ele nem sabia disso. **Ele não foi lá como um aventureiro atrás disso.** Sabia de nada disso. Aí tudo veio, essas instruções a rainha entregou.*

Esta narrativa cosmogênica é crucial, pois legitima a doutrina não pela genialidade isolada de Irineu, mas pela autoridade da "Rainha da Floresta". A autonomia do Mestre reside, na visão êmica, em sua capacidade de ser um canal fiel e de organizar essas "instruções" em um sistema ritual e social coerente, o que o distingue e o consagra como fundador.

Portanto, tal construção autônoma de saberes se evidencia, sobretudo, na criação dos *hinos*, que se tornam o principal veículo de transmissão de sua doutrina. É aqui que a crítica a uma abordagem puramente textual se faz mais necessária, pois, a doutrina nasce da prática, da oralidade e da sonoridade, como ressaltado na qualificação, ele estabelece um sistema de ensino que não depende da escrita letrada, democratizando o acesso aos seus ensinamentos e consolidando uma comunidade em torno de uma prática compartilhada.

A doutrina nasce, assim, não de uma cartilha ou de um dogma pré-estabelecido, mas da performance ritual e da vivência coletiva, afirmando uma forma de conhecimento eminentemente prática e relacional. Essa forma de conhecimento prática e relacional se materializa na *performance ritual*, um conceito explorado por Turner (1974). O ritual daimista, com sua estrutura de bailados, canto e ingestão do sacramento líquido, cria um espaço-tempo liminar onde as hierarquias cotidianas são suspensas e uma nova forma de comunidade, a *communitas*, pode emergir – como mencionam no hino que menciono a seguir:

#### **HINO 68 – CHAMEI LÁ NAS ALTURAS**

Chamei lá nas alturas  
Para o Divino vir à terra  
Trazer a Santa Paz  
Que não precisamos de guerra

Eu vou louvar bendito é o fruto  
Do vosso ventre Jesus  
Foi quem veio a este mundo  
Nos trazer a Santa Luz  
Vós nos dê o vosso pão  
O vosso ensino divino  
Vós nos dê a Santa Luz  
Para eu seguir o meu destino

Para eu seguir o meu destino  
Neste mundo com certeza  
Que Deus não abandona  
Quem ama com firmeza

É nesse processo que os ensinamentos são efetivamente incorporados, tornando-se parte do corpo e da memória dos praticantes. A sonoridade, neste contexto, funciona como a tecnologia espiritual por excelência. Os ritmos da *marcha*, *valsa* e *mazurca* não são decorativos, mas estruturantes: eles organizam a experiência coletiva, induzem estados alterados de consciência e "afinam" o grupo em uma mesma vibração.

A música no Daime é, portanto, uma forma de engenharia do sagrado, que constrói ativamente a experiência religiosa e a coesão social, afirmando a primazia do saber performático sobre o saber textual. Voltando ao debate sobre o deslocamento de Mestre Irineu, ressalto que não se tratou de uma mera migração, melhor seria pensá-lo como possibilidade de criação de uma nova unidade social com princípios coletivos. E, ainda como ação que propicia a criação da doutrina e dos próprios Hinário, incorporados posteriormente ao ritual.

Deste modo, a categoria "*migração*", frequentemente utilizada para analisar os deslocamentos de agentes sociais para a Amazônia, é insuficiente para compreender a complexidade dos processos de territorialização e construção de redes sociais autônomas, como no caso das comunidades ayahuasqueiras. Os deslocamentos de pessoas como Mestre Irineu não representaram apenas movimentos em busca de trabalho ou melhores condições de vida, mas também processos de construção de novas territorialidades baseadas em relações específicas com a natureza e em sistemas de crenças que ressacralizaram o ambiente natural.

E, sobre esse ponto, a professora Cynthia Carvalho Martins (2012), estudando os deslocamentos de garimpeiros do Maranhão para outras localidades defende a ideia segundo a qual trata-se de deslocamentos sazonais, isto porque no caso por ela estudado, há vínculos entre o garimpo, o trabalho nos roçados e o extrativismo, principalmente do coco babaçu.

Na situação em análise, as comunidades estabeleceram arranjos institucionais próprios que possivelmente contribuíram para a conservação florestal e para a manutenção de práticas sustentáveis. Arranjos que consideram a noção de saberes dos povos e comunidades tradicionais. A partir dos dados apresentados no texto "A história das ciências e os saberes na Amazônia" (Domingues *et al.*, 2016), pude perceber como as redes sociais formadas em torno do uso ritual da ayahuasca transcendem as relações econômicas e políticas convencionais, criando sistemas de valores e práticas que promovem a manutenção de saberes.

Utilizarei o conceito de "*ressacralização da natureza*" para explicar como essas comunidades desenvolveram uma relação específica com o ambiente natural, contrapondo-se à lógica dominante de exploração econômica. À guisa de exemplo menciona-se como o processo de exploração força de trabalho e do látex ocorreu na Amazônia.

Analisar a jornada de Mestre Irineu e de seus seguidores apenas pela chave da "migração" econômica limita a compreensão de um fenômeno muito mais complexo de territorialização e construção de autonomia. O deslocamento para o Acre não foi somente a busca por trabalho; foi a criação de um novo "lugar" social e simbólico em meio a uma fronteira de exploração. A fundação da comunidade do Alto Santo representa a materialização desse processo, onde um grupo de "desterrados" constrói um território próprio, com suas regras de convivência, sua economia de subsistência e sua vida espiritual, à margem do sistema dos seringais.

Essas redes sociais de autonomia se fundamentavam em laços de compadrio, parentesco ritual e lealdade ao Mestre, tecendo uma malha de proteção e solidariedade que contrastava com a impessoalidade e a violência das relações de aviamento. O Daime, nesse contexto, funcionava como o cimento social que unia a comunidade, oferecendo não apenas consolo espiritual, mas um projeto de vida coletivo. Trata-se, portanto, de um processo de reterritorialização, onde os agentes sociais reivindicam o direito de existir e de se organizar segundo seus próprios termos, como aponta a Nova Cartografia Social (Almeida, 2008).

Essa reterritorialização se materializou em práticas concretas de ajuda mútua, que antecedem a chegada ao Alto Santo e que demonstram a criação de uma ordem social alternativa. Saturnino Brito Nascimento descreve com precisão a organização da vida na Colônia Vila Ivonete, o primeiro assentamento liderado por Irineu, revelando a base da economia moral do grupo:

*Ele conseguiu organizar em torno dele, ali já pessoas trabalhando no regime comunitário. [...] todo mundo tinha que plantar para comer. Então, é nesse ponto aí que ele passou a organizar, já lá na Vila Ivonete, um sistema de mutirão comunitário. Trabalha na tua terra, trabalha na terra dele, e tal, e tal, e tal. (Nascimento, 2025).*

A descrição de Saturnino evidencia que a comunidade não era apenas um ajuntamento de fiéis, mas um arranjo socioeconômico autônomo. Esse "regime comunitário", baseado na reciprocidade, era a base material que sustentava a

liberdade espiritual do grupo, oferecendo uma alternativa real ao sistema de aviamento e à dependência dos "coronéis do barranco", e materializando a crítica à categoria "migração" como insuficiente.

Além disso, a crítica à categoria "migração" se faz necessária para evitar a vitimização desses sujeitos, que são frequentemente retratados apenas como força de trabalho explorada. A trajetória de Irineu e a formação do Daime evidenciam uma imensa capacidade de agência e criatividade. Eles não foram apenas "soldados da borracha", mas também construtores de mundos, que em meio a condições adversas, souberam criar espaços de liberdade e reinventar suas identidades, suas práticas e suas relações com a floresta e com o sagrado.

Essa capacidade de "construir mundos" em meio à adversidade é o que define a agência histórica desses sujeitos. A fundação do Alto Santo pode ser vista como a criação de uma contra-geografia, um espaço que resiste à lógica do capital extrativista e afirma outros valores.

Neste território, a terra não é mera mercadoria ou recurso a ser explorado, mas um ente vivo, um chão sagrado que nutre e ensina, numa relação de reciprocidade que ecoa as reminiscências das cosmologias indígenas.

Ao tecer essas redes de solidariedade, Mestre Irineu estava também construindo capital social, um recurso fundamental para a sobrevivência e autonomia do grupo. A confiança e o respeito que ele inspirava se traduziam em apoio mútuo, defesa coletiva e capacidade de negociação com o poder externo.

Assim, a crítica à categoria "migração" permite ver não apenas o movimento de corpos no espaço, mas a complexa engenharia social de construção de uma comunidade resiliente.

### **2.3 A trajetória de Mestre Irineu e a relativização das construções oficiais: da Ayahuasca ao Santo Daime**

Neste tópico, pretendo focar na trajetória específica de *Mestre Irineu*, analisando como sua experiência com a ayahuasca e a posterior criação do Santo Daime representam um processo de relativização das construções oficiais sobre religiosidade, uso de plantas psicoativas e relações com a natureza.



Examinarei como Mestre Irineu, nascido em 1890 e falecido em 1971, transformou sua experiência pessoal com a ayahuasca em um sistema religioso estruturado, o Santo Daime, que ressignificou tanto os usos indígenas da bebida quanto elementos do cristianismo e de outras tradições religiosas.

Analisarei como esse processo representou uma forma de resistência cultural e de afirmação de autonomia frente às instituições dominantes.

Destacarei a importância da figura de Mestre Irineu como líder social e cultural, passou de perseguido pela comunidade local para líder social e religioso, porém, buscarei não absolutizar tais concepções, considerando *Mestre Irineu* capaz de articular diferentes tradições e saberes para criar uma doutrina própria que respondia às necessidades espirituais e sociais de comunidades marginalizadas na Amazônia. Portanto, essa trajetória questiona as narrativas oficiais sobre religiosidade e autonomia social.

A renomeação da bebida de "ayahuasca" para "Santo Daime" é um ato de profundo poder simbólico, que marca a apropriação e a transformação de um saber, relativizando as construções oficiais e as origens do conhecimento. Este ato de nomear não é trivial; ele funda uma nova tradição e demarca um território espiritual próprio, afirmando a autoridade de Mestre Irineu como o mediador legítimo dessa nova revelação. Ao fazer isso, ele desloca o centro de gravidade do conhecimento de práticas exclusivamente indígenas para uma nova síntese, que, embora as respeite, não se subordina a elas.

Essa trajetória de relativização se estende à relação com as instituições oficiais do Estado. Inicialmente visto com desconfiança e alvo de perseguição policial, Mestre Irineu desenvolveu estratégias para legitimar sua prática, buscando alianças e demonstrando a seriedade e a disciplina de seu trabalho. A história de sua relação com as autoridades acreanas é uma crônica de negociação e resistência, na qual ele afirma a autonomia de sua comunidade frente às tentativas de controle e repressão, questionando na prática o monopólio estatal da violência e da regulação social.

Finalmente, a própria estruturação da doutrina do Daime, composta por elementos cristãos, indígenas e africanos, desafia as classificações religiosas estanques. Ela se recusa a ser enquadrada facilmente como "xamanismo", "espiritismo" ou "catolicismo popular", sendo todas essas categorias insuficientes para dar conta de sua originalidade.

A trajetória de Mestre Irineu, portanto, é um poderoso exemplo de como um agente social, partindo de uma posição inicialmente marginalizada, pode tensionar e relativizar as construções hegemônicas, criando um espaço autônomo de produção de saber, de identidade e de vida. Este ato de tensionar as construções hegemônicas revela uma sofisticada compreensão do poder simbólico. Mestre Irineu sabia que, para garantir a existência de sua comunidade, precisava não apenas de terra e trabalho, mas de legitimidade.

Ele negociou essa legitimidade em múltiplos campos: com o poder político local, com as instituições religiosas e, sobretudo, no campo simbólico, ao afirmar a sua doutrina como uma verdade divina, com autoridade própria.

É crucial notar que essa trajetória não foi isenta de conflitos e dissidências internas, que se acentuaram após sua morte. A existência de diferentes linhas e interpretações dentro do universo daimista hoje, como a do Alto Santo e a do ICEFLU, demonstra a vitalidade e a complexidade de um campo religioso vivo, outrossim, reconhecer essas tensões não diminui a obra do fundador, mas, ao contrário, a situa historicamente como a matriz de um movimento plural e dinâmico.

## **2.4 A vida em comunidade no Acre**

Aspectos relacionados ao dia a dia da vida na denominada colônia, demonstram como a vida comunitária se construía, como as famílias viviam, trabalhavam, exercitavam sua espiritualidade e exerciam sua autonomia.

Importa mencionar que as práticas da época eram de árduo trabalho em roçados e outras atividades da época que envolviam a exploração e beneficiamento de produtos retirados da floresta, bem como, também haviam as datas festivas que eram fomentadas pelo próprio Mestre Irineu, eventos tradicionais naquela comunidade, que segundo relatos dos entrevistados, eram eventos marcantes e que muitas pessoas da época participavam, inclusive, as autoridades do Estado naquela época.

Além disso, também convém mencionar, que tais eventos festivos eram também com Daime, por vezes, bem como, com muitos músicos e instrumentos musicais. Conforme relato de Saturnino Brito Nascimento, coletado em 2025, a inserção de seu pai, Luiz, no círculo social que o levaria a conhecer sua futura esposa,

Riselda de Brito Nascimento, foi mediada por Daniel Serra. Segundo Saturnino, seu pai já conhecia Daniel Serra de outros eventos sociais.

O convite para a festa na residência do tio de Daniel foi um ponto de inflexão, sendo apresentado como uma oportunidade para ampliar seu círculo de conhecidos.

A chegada ao evento e a subsequente apresentação ao anfitrião, identificado na narrativa como "padrinho Irineu", foram descritas por Saturnino como um momento de particular importância, que inclusive teria surpreendido seu pai pela forma acolhedora. O narrador detalha a cena:

*O Daniel Serra levou. Levou ele, chegou lá, apresentou. Ele, inclusive, o papai ficou até surpreso. O Daniel disse, olha, o Luiz é um amigo meu e ele veio pra participar da festa. Aí o padrinho Irineu esticou a mão pra ele e disse, seja bem-vindo, cidadão. Foi assim que ele disse, seja bem-vindo, cidadão. A festa é nossa, a casa é nossa (Nascimento, 2025).*

Foi nesta ocasião que Luiz conheceu Riselda de Brito Nascimento. De acordo com o relato, ela já era integrante de uma família seguidora da doutrina do Santo Daime. Saturnino Brito Nascimento finaliza a sua rememoração com a observação de que os costumes e as formas de relacionamento social daquele período eram notavelmente diferentes dos contemporâneos.

No depoimento, Saturnino fala das curas do Mestre Irineu propagava na comunidade, segundo o relato foi responsável, inclusive pela cura do seu pai, que antes de entrar para o daime consumia álcool em excesso, já atrapalhando a dinâmica do cotidiano e a própria saúde. O depoimento que revela sobre o vício em álcool nos ajuda a entender como os ex-seringalistas trabalhavam em troca de álcool, estimulando o vício.

*Até porque o meu pai, quando ele entrou na sessão, ele trazia uma doença. E era uma doença terrível. Um cara com 22 anos já era totalmente dominado pelo álcool. Então, era o alcoolismo já aflorado nele. Já bebia muito, já bebia direto, já bebia nos roçados. Então, essa era a doença (...) O roçado é onde o camarada vinha pra fazer a lavoura. E aí, às vezes, como era no caso dele, o colono levava uma cachaça. Os colonos era a maioria até ex-seringueiros que foram pra lá pra cortar seringa. E aí, com a falência da borracha, migraram alguns. Uns conseguiram umas terras e outros até migraram pras periferias da cidade, naquela época. Então, foi assim. E aí o velho adentrou. (Nascimento, 2025).*

Destes modo, nota-se que após a participação do pai do entrevistado nas festas de Mestre Irineu, também passou a frequentar as sessões do Daime, onde segundo o relato, obteve a cura de não mais consumir álcool e assim se desprender do círculo vicioso que estava acometido.

Entretanto, tal enfermidade não era exclusiva de Luís Mendes do Nascimento, os chamados colonos que eram, em maioria, os ex-seringueiros que com a diminuição da produção da borracha e a exportação, pois, o látex como matéria prima importantíssima para a produção comercial de diversos produtos tem seu apogeu entre o meio e o fim do século XIX, especificamente entre os anos de 1890 e 1910, contudo, tal apogeu mencionado também foi acompanhado de sistemas de exploração de mão de obra de forma atroz, pois, desenvolveu-se o que se chamou de sistema de aviamento onde em suma ocorria uma troca de serviços por mercadorias, onde o dono do chamado “barracão” negociava com os chamados “coronéis” que eram os donos dos seringais, e estes negociavam como iriam utilizar a mão de obra daqueles que migravam do Nordeste e de outras regiões do Brasil para viver e enriquecer com a produção do látex.

O fato é que tais trocas, não tinham por base a troca de valores em moeda e sim na perspectiva que o barracão fornecia todos os insumos e mercadorias para sobrevivência do seringueiro e estes se endividavam de forma vultuosa com o dono do barracão e tal dívida somente seria adimplida mediante a exploração da mão de obra do “devedor” em acordo com os coronéis que eram proprietários dos seringais. Deste modo, considerando tais contextos, narra o senhor Saturnino Nascimento várias curas do Mestre Irineu, muitas delas sem o uso da chá Santo Daime. Isso demonstra que Mestre Irineu possuía saberes para além daqueles recebidos para fundar a doutrina, segue alguns desses relatos:

**Matheus:** *E deixa eu lhe perguntar outra coisa. O seu pai quando conheceu mestre Irineu, você disse, que tinha uma enfermidade que se chamava alcoolismo. E depois, como é que ele tratou isso?*

**Saturnino:** *Com Daime, com Daime, claro. Ele nem foi precisar relatar para o mestre o que era que ele tinha. O único relato que ele fez para o mestre foi que ele tomou três vezes e não sentiu nada. Então, ele foi para o mestre e o mestre pediu para ver para mirar. Então, nesse dia, ele foi para os braços do mestre. E a partir daí... A partir daí, o alcoolismo ficou para trás.*

**Matheus:** *Como o senhor disse, acabou de dizer, que aí o seu pai disse que depois de três vezes que participou de uma cerimônia com o Daime, não tinha sentido nada.*

**Saturnino:** *Não. Aí ele falou para o mestre que queria ver, porque ele nunca tinha visto nada. Ele nem sabia o que ele estava pedindo, porque ele falou, “quero ver de perto para contar de certo”. Então, o mestre disse, “tá”. E aí foi*

*nesse dia. Só que esse contar de certo, ele acabou indo para os braços do mestre. Mas foi a experiência mais maravilhosa da vida dele. Foi o alcoolismo aí. Aí cessou o alcoolismo. Cessou o alcoolismo.*

Este relato é fundamental por conectar diretamente a eficácia da doutrina a um dos problemas sociais mais graves daquele contexto: o alcoolismo endêmico entre os ex-seringueiros, muitas vezes fomentado pelo próprio sistema de aviamento como ferramenta de endividamento, controle da força de trabalho e desmobilização social. A cura através do Daime, portanto, transcende a esfera individual; ela representa a restauração da dignidade e da capacidade produtiva do sujeito, sendo um pilar central na construção da autonomia comunitária que Mestre Irineu propunha.

Este ato de cura é, antes de tudo, um ato político, pois não apenas "salva uma alma" no sentido religioso, mas recupera um corpo produtivo e uma mente consciente para o projeto coletivo. A cura, neste sentido, é um ato de fundação social, que liberta o indivíduo do "barracão" (tanto o físico, o da dívida, quanto o psicológico, o da dependência) e o torna apto para o projeto coletivo da Colônia. Sem essa restauração da agência individual, a Colônia não seria viável; assim, a eficácia pragmática da doutrina evidencia a dimensão profundamente social da trajetória analisada neste capítulo. Neste sentido, o relato do entrevistado segue:

**Matheus:** *E isso era recorrente, assim, que eu lhe pergunto. O senhor conhece, eu soube, de outras pessoas que também tiveram curas, assim?*

**Saturnino:** *Ora, de várias maneiras. Tanto do alcoolismo, como de doenças físicas, físicas mesmo, né? Alcoolismo também é mais, se inclui mais dentro do próprio espírito, né? E aí tem muitas histórias de cura de pessoas que chegaram com tantos e tantos problemas de saúde, relatos, né? Que você deve ter conhecimento, né? São muitos. Todo mundo que chegou no Daime, sempre alguém chegou por algo que o trouxe. E a maioria é por doença.*

**Matheus:** *E o senhor percebe, assim, né, que esse movimento todo, que o seu pai participou, né, durante bastante tempo, o senhor participa, dava ao mestre Mestre Irineu uma autonomia política? Se ele tinha essa autonomia?*

**Saturnino:** *Tinha. Ele sempre, todos os governadores o procuravam, né? E ele sempre, assim, correspondia, procurava corresponder, né? Ele até falava uma coisa que era uma brincadeira, sabe? Pra explicar isso. Então, ele dizia assim, é melhor você tá no coice do fuzil ou você tá na boca dele. Então, por você dizer isso, ele sempre era amigo do governador, entendeu, né? O que ele quis dizer com isso, né?*

**Cynthia:** *Agora, então, ele fazia esses trabalhos de cura, mas esses trabalhos de cura que ele fazia era só com o pessoal que morava lá, no período da Vila Ivonete, ele já fazia? Já fazia, né? Mas aí ele começou a fazer antes ou depois que ele instituiu o Daime? Ou foi no mesmo tempo?*

**Saturnino:** *Foi tudo depois. Foi depois. Foi depois. Foi depois do ano de 1930. Foi quando ele iniciou.*

**Cynthia:** *E ele curava o pessoal que tava mais dentro da colônia ou vinha gente também de fora?*

**Saturnino:** *A maioria era de fora. Era de fora. A maioria era de fora. E a maioria sem Daime. A maioria sem Daime. Ele curava sem Daime. A maioria das curas do mestre, eu já afirmo que 80% delas eram todas sem Daime.*

**Cynthia:** *Eram sem Daime?*

**Saturnino:** *Sem Daime. Até porque ele dizia, até assim, Daime pra quê? Porque as curas com o Daime elas são restritas para aqueles que têm uma carreira. Entende? Aquele que vem atrás de uma cura. Mas não é só isso. Ele vai seguir uma carreira. E o mestre conhecia sempre todos. E esses que vinham apenas atrás de um auxílio, de uma cura...*

**Cynthia:** *Não era com Daime. Mas ele fazia outros tipos de remédio ou não? Outras garrafadas?*

**Saturnino:** *Em algumas circunstâncias, ele chegou a ministrar. Não foram muitos os casos, não. Mas, em alguns casos, ele chegou a ministrar uns banhos. E, em outros casos, ele simplesmente se utilizou do inexplicável pra poder fazer a cura. Chegou uma mulher lá, trazida de longe, e não era de lá do estado, não. Porque essa fama de curador, ela cresceu, ela atravessou a fronteira. Isso já naquela época. Essa mulher, ela veio de longe. Ela chegou lá. Então, ela tinha a barriga muito grande. Ela estava com a cirrose hepática simplesmente terminal. Ela veio de olhar aquela barriga. As veias eram aparentes. Então, dava... E ele recebeu ela lá. Recebeu ela lá. Lá foi atrás de auxílio, e recebeu ela lá. Só que ele não deu daime, não. Deu daime, não. Se apropriou de uma coisa que a medicina não explica, que ninguém não explica. É. Ninguém não explica.*

A narrativa de Nascimento (2025) neste ponto é epistemologicamente crucial, pois ataca diretamente a simplificação – que será debatida no capítulo seguinte – de que o poder da doutrina reside exclusivamente na substância. Ela desvela duas dimensões da autoridade de Mestre Irineu que fundamentam sua trajetória como *mestre de si próprio*. Primeiro, a revelação de que a maioria das curas era realizada sem Daime, fato este que desloca o poder do objeto, qual seja, a bebida, para o saber específico do sujeito, no caso o próprio Mestre Irineu – um saber-fazer que as taxionomias científicas (Foucault, 1999) não conseguem classificar ou explicar.

Este é o saber prático, incorporado, que não depende da chancela de um discurso científico para provar sua eficácia, sendo a manifestação do *habitus* (Bourdieu, 2009) do *Mestre* que as epistemes científicas só podem apreender como "inexplicável".

Segundo a anedota diplomática afirmada por Nascimento (2025) "*é melhor você tá no coice do fuzil*" evidencia um agudo senso prático (Bourdieu, 2009). Esta não é uma postura de submissão, mas de navegação estratégica nos campos de poder, usando as relações de força para garantir o espaço físico e simbólico e assegurar a autonomia territorial (Almeida, 2006) da comunidade. Esse *habitus* singular, forjado na trajetória que analisamos, é a "estrutura estruturante" que permitiu a construção da autonomia na prática.

Tendo estabelecido neste Capítulo 2 como essa autonomia foi praticamente construída no território, o Capítulo 3 avançará para analisar precisamente a disputa pela legitimidade desse saber. O embate que se seguirá, focado nas construções institucionais e científicas, é a continuação, agora no plano discursivo e jurídico, da mesma luta pela soberania epistêmica que Mestre Irineu já travava e vencida em vida.

## **2.5 O calendário Daimista: ritmo ritual e ciclos da natureza**

A consolidação da doutrina e da comunidade fundada por Mestre Irineu não se deu apenas no espaço, através da territorialização, mas também no tempo.

Atendendo à sugestão apresentada durante a qualificação, este subtópico analisa o calendário daimista, demonstrando como ele não é uma mera sucessão de datas, mas um sistema complexo que articula a cosmologia cristã, a memória histórica do grupo e, fundamentalmente, os ciclos produtivos e ecológicos da Amazônia. Trata-se de uma temporalidade própria, uma forma de organizar a vida que reflete a profunda integração entre os "saberes e fazeres" da comunidade e o seu ambiente.

O calendário ritual do Santo Daime, conforme se observa em documentos pesquisados, como o "Calendário Descritivo 2015 - CICEBRIS", estrutura-se em dois tipos de trabalhos principais: os rituais regulares, de frequência quinzenal ou mensal (como as "Concentrações" e as "Missas"), que mantêm a disciplina e a constância da corrente espiritual; e os grandes trabalhos festivos, vinculados a datas específicas, que marcam os pontos altos da vida comunitária. Ao correlacionar estas datas com os ciclos da natureza no Acre (caracterizados por uma estação chuvosa, de outubro a abril, e uma estação seca, de maio a setembro), emerge uma notável sabedoria ecológica. A seguir, apresento um cronograma que busca evidenciar essa articulação:

Quadro 2 - Calendário ritual-festivo e correlação produtivo-ecológica

| <b>Mês / Período</b>    | <b>Calendário Ritual-Festivo e Correlação Produtivo-Ecológica</b>                                                                                                                                                                                                                                           |
|-------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Janeiro</b>          | <b>Ritual:</b> Dia de Reis (05/01) e Concentrações. <b>Ciclo:</b> Auge da estação chuvosa. Período de menor intensidade nos trabalhos de roça. O ritual marca o fim do ciclo natalino, num momento de recolhimento comunitário.                                                                             |
| <b>Fevereiro-Março</b>  | <b>Ritual:</b> Concentrações e Aniversário do Pad. Daniel Serra (27/03). <b>Ciclo:</b> Continuação do período chuvoso. Preparação da terra para futuros plantios.                                                                                                                                           |
| <b>Abril-Maio</b>       | <b>Ritual:</b> Sexta-Feira Santa, aniversários de membros pioneiros, Dia das Mães/Pais. <b>Ciclo:</b> Transição das chuvas para a seca. Início da "vazante" dos rios. A celebração da Páscoa se insere no ciclo de renovação da natureza.                                                                   |
| <b>Junho</b>            | <b>Ritual:</b> São João (23/06) - a festa mais importante. <b>Ciclo:</b> Início da estiagem ("verão amazônico"). Período da colheita do milho, base das comidas típicas. O tempo seco facilita as grandes reuniões, a construção e os festejos ao ar livre. Simboliza a abundância e a força da comunidade. |
| <b>Julho-Agosto</b>     | <b>Ritual:</b> Passagem de M. Irineu (06/07), Dia dos Pais e Concentrações. <b>Ciclo:</b> Auge da estação seca. Período ideal para os "feitios" (preparo coletivo do Santo Daime), garantindo estoque para o ano, e para o manejo de roçados e extração de madeira.                                         |
| <b>Setembro</b>         | <b>Ritual:</b> Aniversário de pioneiros (ex: João Pereira, 30/09). <b>Ciclo:</b> Final da seca. A terra está preparada para receber as primeiras chuvas. É um momento de consolidação dos trabalhos produtivos antes da chegada do "inverno amazônico".                                                     |
| <b>Outubro-Novembro</b> | <b>Ritual:</b> Passagem do Pad. Daniel Serra (18/10), Finados (01/11). <b>Ciclo:</b> Início da estação chuvosa. Tempo de plantio (mandioca, arroz de sequeiro e outros). Os rituais de memória aos que "fizeram a passagem" coincidem com o ciclo de semeadura e renovação da terra.                        |
| <b>Dezembro</b>         | <b>Ritual:</b> N. Sra. da Conceição (07/12), Aniversário de M. Irineu (14/12), Natal (24/12). <b>Ciclo:</b> Intensificação das chuvas. Período de recolhimento, celebrações familiares e introspecção, refletido na sequência de datas sagradas que encerram o ano.                                         |

Fonte: Elaboração própria (2025)

A análise deste calendário revela uma "ecologia integral" (Francisco, 2015) vivida na prática. As grandes festas que exigem maior mobilização e trabalho coletivo (como São João) ocorrem na estiagem, enquanto os rituais mais introspectivos e de cura se distribuem ao longo do ano, adaptando-se ao ritmo da vida na floresta.

A própria produção do sacramento, o "*feitio*", está vinculada à estação seca, demonstrando uma profunda sabedoria prática que alinha a necessidade ritual à condição climática. Dessa forma, o calendário daimista funciona como um mecanismo de resistência cultural e de territorialização do tempo. Ele se apropria do



ciclo litúrgico católico, mas o ressignifica a partir da experiência amazônica, da memória de seus líderes e dos ciclos da natureza.

Organizar o tempo é uma forma de poder simbólico. Ao estabelecer sua própria cadência de celebrações e trabalhos, a comunidade afirma sua autonomia e sua identidade, criando um "*tempo-território*" que a distingue e a fortalece frente às pressões externas.

### **CAPÍTULO 3 – CONSTRUÇÕES INSTITUCIONAIS-CIENTÍFICAS E SABERES TRADICIONAIS: uma disputa pela legitimidade**

Este capítulo abordará as tensões entre as construções institucionais-científicas sobre a ayahuasca e os saberes tradicionais das comunidades ayahuasqueiras, analisando como essas diferentes formas de conhecimento interagem, se confrontam e se complementam, deste modo, sopesando tais considerações e partindo para a análise. Nota-se que tal disputa não é apenas jurídica ou semântica e sim epistemológica, visto que sistemas de conhecimento e quais detém ou buscam deter a autoridade de definir o “real” ou o “certo”, a legitimidade, entretanto, trata-se primordialmente de uma prática cultural e espiritual deveras complexas e sem paradigmas anteriores.

O que está em jogo é o reconhecimento da autonomia de um saber que nasce da experiência e se organiza a partir de uma lógica própria e coletiva, em contraste com as tentativas externas de enquadramento, controle e, por vezes, de expropriação simbólica.

#### **3.1 O decreto de Mestre Irineu e as definições do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD)**

Neste tópico, analisarei o "Decreto de Serviço do Mestre Irineu" como um documento fundacional que estabelece princípios e normas para a prática do Santo Daime, contrapondo-o às definições estabelecidas pelo CONAD e outras instituições oficiais.

A consolidação da autonomia social, territorial e produtiva da comunidade do Alto Santo, analisada no Capítulo 2, exigiu, para sua sobrevivência, a instituição de um universo normativo próprio. Este universo se materializa em dois eixos centrais que entram em confronto direto: de um lado, a normatividade endógena, baseada na oralidade e na autoridade carismática do fundador; de outro, as tentativas de regulação exógena, pautadas pela lógica jurídica e científica do Estado. A disputa entre o *Decreto de Serviço do Mestre Irineu* e as definições do CONAD encapsula essa tensão, revelando uma profunda disputa pela legitimidade e uma luta de classificações (Bourdieu, 1989) pelo poder de definir a realidade.

Examinarei como o decreto representa uma forma de institucionalização dos saberes tradicionais, estabelecendo normas e práticas que orientam a comunidade daimista. Esse Decreto não está dissociado de outros aspectos da doutrina, como o entoar dos hinos, ao contrário, articula-se com todas as práticas designadas como *daimistas*.

O *Decreto de Serviço* é o documento fundacional dessa soberania epistêmica. Ele é a codificação legal da autonomia do *mestre de si próprio*. Sua linguagem não é a de uma instituição religiosa compartimentada; é a de um sistema social total. O Decreto legisla sobre a conduta moral *corrigir seus defeitos*, a organização familiar *Todos pais de família devem ser um professor exemplar*, a coesão social *não pode haver intrigas, ódio, desentendimento* e a prática ritual.

Crucialmente, no item 4, ele define o objetivo do ritual como a busca por *recursos físicos, morais e espirituais*, unificando em uma só prática as dimensões da cura, da ética e da transcendência. A legitimidade deste Decreto não deriva da sanção estatal, mas do reconhecimento coletivo da autoridade do Mestre, configurando um "pluralismo jurídico" (Balandier, 1997) de fato.

Ao mesmo tempo, analisarei como as definições da CONAD sobre o uso da ayahuasca refletem tentativas de enquadrar esses saberes em categorias científicas e jurídicas que nem sempre correspondem à experiência vivida pelas comunidades, observando as tensões entre a autonomia das comunidades ayahuasqueiras na definição de suas práticas e as tentativas de regulação estatal, analisando como essas comunidades têm resistido e negociado sua legitimidade frente às instituições oficiais.

O Decreto, lido quinzenalmente nas *sedes*, sendo este o nome como se chama pelos praticantes as casas, sedes ou mesmo como é chamado por muitos as "igrejas" de daime, nos dias 15 e 30 de cada mês, funciona como uma constituição interna, um código de ética e conduta que organiza a vida ritual e social da comunidade.

Sua legitimidade não deriva da sanção estatal, mas do reconhecimento coletivo da autoridade espiritual do Mestre, configurando uma forma de pluralismo jurídico de fato.

A seguir a transcrição do decreto de serviço, ditado e assinado por Mestre Irineu e que é lido quinzenalmente nas sedes de daime:

*Decreto de Serviço para o ano de 1970 - O Presidente do centro de Irradiação Mental Luz Divina, senhor Raimundo Irineu Serra, usando de suas atribuições legais, decreta: 1- Estado maior, ficam definitivamente obrigados os membros desta casa a manter o acatamento e a paz da mesma, normalizando assim, a sinceridade e o respeito com seu próximo. Não se pode negar que, em qualquer carreira, arte ou profissão que se escolha na vida, só chegará ao ponto culminante se á mesma entregar-se de corpo e alma. Esta é a regra que exerce a Ciência Divina.*

*2- Todos pais de família devem criar dentro do próprio lar um centro de paz e harmonia, esposo e esposa devem tratar-se com dignidade e respeito, incluindo as pétalas desse amor, no mais firme proposito do futuro e da felicidade.*

*Todos pais de família devem ser um professor exemplar para os seus filhos, dentro do seu próprio lar, nunca devem pronunciar palavras que possam prejudicar o conceito da criança, ensinar aos seus filhos quais são os direitos de um cidadão brasileiro, tratar bem ao seu próximo, desde o mais graduado até o mais humilde, ensinar quais são os direitos religiosos, que deve respeitar a Deus sobre todas as coisas, rezar todos os dias para afastar os males, a doenças e as dificuldades, etc.*

*3- Dentro do estado maior, não pode haver intrigas, ódio, desentendimento, por mais insignificantes que sejam. Todos que tomam esta Santa Bebida não devem só procurar ver belezas e primores e sim corrigir seus defeitos, formando assim, o aperfeiçoamento da sua propria personalidade, para poder ingressar neste batalhão e seguir nesta linha. Se assim fizerem, poderão dizer "sou irmão".*

*Dentro desta igualdade todos terão o mesmo direito, e em casos de doenças será expressamente designada uma comissão em benefício do irmão necessitado.*

*4- Nos dias de Trabalho: todos que vierem a procura de recursos físicos, morais e espirituais devem trazer consigo sempre uma mente sadia, cheia de esperanças, implorando ao infinito e eterno Espírito do Bem e a Virgem Soberana Mãe criadora que seja concretizados os seus desejos de acordo com seu merecimento.*

*Para iniciar nossa meditação: Depois da distribuição do daime, todo irão colocando-se em seus receptivos lugares, com exeção das senhoras que tem crianças, as mesmas deverão primeiramente agasalhar seu filhos.*

*Continuando nossa meditação: Ao chegar a hora do intervalo, ao efetuar-se a primeira chamada, todos deverão colocar-se em forma, tanto o batalhão masculino quanto o feminino, pois todos tem a mesma obrigação. A verdade é que o Centro é livre, mas quem toma conta deve dar conta. Ninguém vive sem obrigação e quem tem obrigação tem sempre um dever a cumprir. A disciplina-meta não pode ser aprendida em livros, tudo depende do nosso próprio eu, só a experiencia nos traz realização. O poder da existência Divina nos mostra igualmente o contato da nossa evolução individual no plano terrestre em relação ao plano superior. Além disso é nos dado saber que existem em nossa mente atrações superiores e inferiores. O Conhecimento elementar nos leva a mudança completa de todos os nossos valores, dos hábitos e compreensão mútua, relativamente com os exames da nossa própria consciência. Existem em nossa mente um conjunto de atrações superiores e inferiores, esta atração, posta em prática diariamente trará um desenvolvimento capaz de produzir os resultados mais altruísticos, isto dependendo da nossa consciência, se praticarmos o bem, o bem nos conduzirá e se praticarmos o mal, é claro, só podemos ser derrotados. Se assim fizermos estaremos marchando para o caminho da perfeição e em busca de novas realizações. Ficará assim declarado, doravante o irmão ou irmã que, por força de incompreensão, não cumprir fielmente com os deveres acima citados, resolvendo enveredar pelos caminhos contrários, pela primeira falta será chamado a um conselho, pela segunda falta será suspenso por trinta dias, e se continuar, será eliminado definitivamente. Assinado: Raimundo Irineu Serra.*

A análise do preâmbulo do Decreto de Serviço, acima transcrita, revela uma sofisticação política e simbólica notável. Ao utilizar a expressão "usando de suas atribuições legais" (e não apenas "legítimas" ou "espirituais"), Mestre Irineu reivindica para si uma legalidade de fato.

Ele apropria-se da linguagem do campo político-jurídico (o "Decreto", o termo "legal") para instituir uma ordem normativa interna. Não se trata de uma legalidade conferida pelo Estado, mas de uma legalidade instituída pela autoridade do fundador dentro do seu território existencial, considerando a territorialidade específica e suas nuances. Ele cria um "pluralismo jurídico" onde a lei da doutrina opera com força de lei para a coletividade, para a sua comunidade, estabelecendo direitos, deveres e sanções concretas, independentemente da tutela estatal.

Em oposição a essa lógica interna, a atuação do CONAD representa a resposta do aparato estatal. Como detalhado no Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) de 2006 — que fundamentou a Resolução N.1/2010 (Brasil, 2010), o Estado brasileiro levou décadas para chegar a uma posição. O histórico descrito no Relatório (Brasil, 2006, p. 4-5) revela um longo processo de resistência e negociação, com grupos de trabalho em 1985, 1987 (que resultou na liberação), 1991 (reexame) e 2002, culminando no GMT de 2004-2006. Essa cronologia demonstra que a regulação não foi uma concessão, mas o resultado de uma luta política contínua.

Tais normativas, representam o esforço do Estado em enquadrar uma prática tradicional complexa dentro de suas categorias de controle, focando na substância (a bebida) e em seus efeitos, e estabelecendo critérios para seu "uso religioso legítimo". Essa abordagem, embora tenha garantido um amparo legal crucial, inevitavelmente reduz a riqueza do fenômeno, ao privilegiar uma análise farmacológica e ao impor um modelo de "religião" que nem sempre corresponde à dinâmica interna das comunidades. A disputa, portanto, não é apenas legal, mas epistemológica: qual saber tem o poder de definir a natureza e a legitimidade da prática?

A Resolução N.1/2010, que formaliza as conclusões do Relatório de 2006, é um documento exemplar da episteme (Foucault, 1999) racional e legal aplicada. Ela opera através da classificação e da definição de fronteiras, buscando controlar o "uso inadequado" (definido como "comércio", "exploração turística", "curandeirismo", etc.). O ponto central da disputa discursiva reside aqui: o Estado, para *permitir* o "uso

religioso", precisa *proibir* o "uso terapêutico" (Brasil, 2010, V - Conclusão, item 'b'; e Relatório, 2006, p. 9-10).

A seguir o que apresentou a conclusão da resolução N.1 de 25 de Janeiro de 2010, do CONAD:

#### V – CONCLUSÃO

a. Considerando que o **CONAD**, acolhendo parecer da **Câmara de Assessoramento Técnico-Científico**, reconheceu a legitimidade do **uso religioso da Ayahuasca**, nos termos da **Resolução nº 05/04**, que instituiu o **GMT** para elaborar documento que traduzisse a deontologia do uso da Ayahuasca, como forma de prevenir seu uso inadequado;

b. Considerando que o **GMT**, após diversas discussões e análises — onde prevaleceu o confronto e o pluralismo de ideias — considerou como uso inadequado da Ayahuasca a prática do comércio, a exploração turística da bebida, o uso associado a substâncias psicoativas ilícitas, o uso fora de rituais religiosos, a atividade terapêutica privativa de profissão regulamentada por lei sem respaldo de pesquisas científicas, o curandeirismo, a propaganda e outras práticas que possam colocar em risco a saúde física e mental dos indivíduos;

c. Considerando que a **dignidade da pessoa humana** é princípio fundante da **República Federativa do Brasil**, e dentre os direitos e garantias dos cidadãos sobressai-se a **liberdade de consciência e de crença** como direitos invioláveis, cabendo ao Estado, na forma da lei, garantir a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (**CF**, arts. 1º, III, e 5º, VI);

d. Considerando a decisão do **INCB (International Narcotics Control Board)**, da **Organização das Nações Unidas**, relativa à Ayahuasca, que afirma não ser esta bebida, nem as espécies vegetais que a compõem, objeto de controle internacional;

e. Considerando, por fim, que o **uso ritualístico religioso da Ayahuasca**, há muito reconhecido como prática legítima, constitui-se manifestação cultural indissociável da identidade das populações tradicionais da Amazônia e de parte da população urbana do país, cabendo ao Estado não só garantir o pleno exercício desse direito à manifestação cultural, mas também protegê-la por quaisquer meios de acautelamento e prevenção, nos termos do art. 2º, *caput*, da **Lei nº 11.343/06**, e dos arts. 215, *caput* e §1º, *c/c* art. 216, *caput* e §§1º e 4º, da **Constituição Federal**.

O Grupo Multidisciplinar de Trabalho aprovou os seguintes princípios deontológicos para o uso religioso da Ayahuasca:

1. O **chá Ayahuasca** é o produto da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, e seu uso é restrito a **rituais religiosos**, em locais autorizados pelas respectivas direções das entidades usuárias, sendo vedado o seu uso associado a substâncias psicoativas ilícitas;

2. Todo o processo de **produção, armazenamento, distribuição e consumo** da Ayahuasca integra o uso religioso da bebida, sendo vedada a comercialização e/ou a percepção de qualquer vantagem, em espécie ou *in natura*, a título de pagamento — quer seja pela produção, quer pelo consumo — ressaltando-se as contribuições destinadas à manutenção e ao regular funcionamento de cada entidade, de acordo com sua tradição ou disposições estatutárias;

3. O **uso responsável da Ayahuasca** pressupõe que a extração das espécies vegetais sagradas integre o ritual religioso. Cada entidade constituída deverá buscar a **auto-sustentabilidade** em prazo razoável, desenvolvendo seu próprio cultivo, capaz de atender suas necessidades e evitar a depredação das espécies florestais nativas. A extração das espécies vegetais da floresta nativa deverá observar as normas ambientais;

4. As entidades devem **evitar o oferecimento de pacotes turísticos** associados à propaganda dos efeitos da Ayahuasca, ressaltando os intercâmbios legítimos dos membros das entidades religiosas com suas comunidades de referência;
5. Ressalvado o direito constitucional à informação, recomenda-se que as entidades **evitem a propaganda da Ayahuasca**, devendo, em suas manifestações públicas, orientar-se sempre pela **discrição e moderação** no uso e na difusão de suas propriedades;
6. A prática do **curandeirismo** é proibida pela legislação brasileira. As propriedades curativas e medicinais da Ayahuasca — que as entidades conhecem e atestam — requerem uso responsável e devem ser compreendidas do ponto de vista **espiritual**, evitando-se toda e qualquer propaganda que possa induzir a opinião pública e as autoridades a equívocos;
7. Recomenda-se aos grupos que fazem uso religioso da Ayahuasca que se **constituam em organizações jurídicas**, sob a condução de pessoas responsáveis e com experiência no reconhecimento e cultivo das espécies vegetais sagradas, na preparação e uso da Ayahuasca e na condução dos ritos;
8. Compete a cada entidade religiosa **exercer rigoroso controle sobre o ingresso de novos adeptos**, devendo proceder entrevista dos interessados na ingestão da Ayahuasca, a fim de evitar que ela seja ministrada a pessoas com histórico de transtornos mentais, bem como a pessoas sob efeito de bebidas alcoólicas ou outras substâncias psicoativas;
9. Recomenda-se ainda **manter ficha cadastral** com dados do participante e informá-lo sobre os princípios do ritual, horários e normas, incluindo a necessidade de permanência no local até o término do ritual e dos efeitos da Ayahuasca;
10. Observados os princípios deontológicos aqui definidos, cabe a cada entidade e a seus membros, indistintamente, no relacionamento institucional, religioso ou social que venham a manter entre si, em qualquer instância, **zelar pela ética e pelo respeito mútuo**. (Brasil, 2010).

Este ato de separação é a *expropriação simbólica* em sua forma mais clara, ele ataca o cerne da prática fundada por Mestre Irineu, que, como demonstrado no Capítulo 2.4, era reconhecido primariamente como *curador*, cujas curas "*80% delas eram todas sem Daime*" (Nascimento, 2025). O Decreto do Mestre une o físico, o moral e o espiritual; a Resolução do CONAD os *separa* violentamente, patologizando a cura ("curandeirismo") para salvar a religião. O Estado, para legitimar a prática, primeiro a despoja de uma de suas funções sociais fundamentais, a cura e da autonomia da comunidade.

Contudo, este processo não foi unilateral. A composição do GMT (Brasil, 2006, p. 2) incluiu representantes da linha do Mestre Irineu, dentre eles, o Juiz Federal Jair Araújo Facundes e o Procurador do Ministério Público do Acre Cosmo Lima de Souza.

Isso evidencia a agência daimista, que, herdando o *senso prático* e a *diplomacia do fundador* (lembrado do que disse o Sr. Sartunino acerca de estar no

"coice do fuzil"), engajou-se na negociação. A comunidade aprendeu a falar duas línguas (Balandier, 1997): manteve o Decreto como sua constituição interna e, simultaneamente, negociou nos termos do Estado para garantir a proteção legal (fundamentada na Constituição, Art. 5º, VI, como a própria Resolução admite) essencial à sua sobrevivência.

Neste embate, as comunidades daimistas demonstram uma notável capacidade de agência, transitando entre esses dois universos normativos. Ao mesmo tempo em que se organizam juridicamente para dialogar com o Estado e garantir seus direitos, conforme a liberdade de culto prevista na Constituição, elas mantêm a centralidade de suas próprias regras e tradições, expressas no Decreto.

Essa dupla estratégia de resistência e negociação evidencia o que Balandier (1997) analisa como as *dinâmicas de poder em situações coloniais* ou de grande assimetria. O grupo dominado (neste caso, uma minoria religiosa) utiliza os próprios instrumentos do poder dominante (a lei, o discurso científico) para garantir seu espaço, ao mesmo tempo que mantém seus códigos internos como forma de preservar a identidade e a autonomia.

O Daime, assim, exercita a possibilidade de "falar duas línguas": a da tradição e a da burocracia.

Este processo de institucionalização, contudo, não é neutro e gera novos desafios. Ao ser reconhecida e regulada pelo Estado, a prática corre o risco de uma certa "domesticação", onde a espontaneidade e a diversidade interna podem ser limitadas em nome da conformidade com as normas.

A tensão entre a autoridade carismática do Mestre e a autoridade racional-legal do Estado permanece como um eixo estruturante do campo daimista contemporâneo.

### **3.2 Construções de categorias e os saberes dos povos e comunidades tradicionais**

Este tópico abordará como as categorias científicas e jurídicas utilizadas para classificar e regular as práticas ayahuasqueiras não correspondem aos saberes e às experiências dos povos e comunidades tradicionais que utilizam a bebida.



Analisarei como conceitos como "droga", "alucinógeno", "enteógeno" ou "sacramento" refletem diferentes perspectivas sobre a ayahuasca, cada uma com implicações específicas para a legitimidade e a autonomia das comunidades que a utilizam. Demonstrarei como as comunidades ayahuasqueiras têm desenvolvido estratégias para afirmar seus próprios saberes e categorias, resistindo às imposições de categorias externas.

Busco explicar como essas comunidades desenvolveram uma relação específica com as plantas que compõem a ayahuasca, baseada em valores espirituais e práticas sustentáveis que contrastam com a visão utilitarista predominante na sociedade contemporânea.

A disputa em torno das categorias para nomear a bebida – "ayahuasca", "Daime", "vegetal", "sacramento", em oposição a "droga" ou "alucinógeno" – é uma luta pelo poder de definir a realidade, como aponta Bourdieu (1989). Cada termo carrega consigo um universo de significados, valores e implicações políticas.

Enquanto as categorias estatais e científicas tendem a isolar a substância e seus efeitos psicoativos, as categorias nativas a inserem em uma complexa teia de relações sociais, cosmológicas e espirituais, onde a bebida é um agente, um "ser" com o qual se estabelece uma relação, o sacramento que dá vida a toda a prática religiosa e social do Santo Daime.

Essa divergência de classificações expõe o conflito entre diferentes epistemologias. A ciência ocidental busca um conhecimento universal, objetivo e passível de controle, enquanto os saberes tradicionais são contextuais, relacionais e baseados na experiência vivida.

Como argumenta Almeida (2008), a imposição de categorias científicas sobre os saberes tradicionais pode ser uma forma de expropriação simbólica, que deslegitima outras formas de conhecimento e de relação com o mundo. A resistência dos daimistas em adotar a terminologia científica em seu contexto ritual é uma afirmação de sua própria soberania epistêmica.

Dentro da própria doutrina, a distinção entre "Jagube" (cipó) e "Chacrona" (folha), em detrimento dos nomes botânicos, também é significativa. Ela expressa um conhecimento prático e qualitativo sobre as plantas, que reconhece suas diferentes "personalidades" e potências, um saber construído através de gerações de uso e observação. Este sistema de classificação próprio, transmitido oralmente, é um pilar da autonomia da comunidade, garantindo a continuidade de suas práticas e a

preservação de um conhecimento que escapa e, por vezes, desafia as taxonomias da ciência formal.

Este sistema de classificação próprio, baseado na experiência e na oralidade, constitui uma "ciência do concreto" nos termos de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1989), operando por meio de analogias e qualidades sensíveis, em contraste com a abstração da ciência ocidental, mas não é, por isso, menos lógica ou rigorosa.

O conhecimento sobre os diferentes tipos de Jagube e Chacrona, suas combinações e efeitos, é um saber sofisticado, essencial para a eficácia e segurança da prática ritual.

A afirmação dessa soberania epistêmica é um ato político de grande relevância, especialmente no contexto amazônico, onde a biopirataria e a apropriação de conhecimentos tradicionais são uma ameaça constante, a exemplo que ocorreu com a seringueira.

Ao insistir em suas próprias categorias e saberes, as comunidades daimistas não apenas preservam sua identidade cultural, mas também defendem seu patrimônio imaterial, reivindicando o direito de serem os guardiões e protagonistas de sua própria ciência.

### **3.3 Os hinários: expressões de saberes tradicionais e resistência cultural**

Neste tópico, analisarei a categoria "*hinos*" do Santo Daime, onde estão expressas orientações de vida aos seguidores da doutrina, bem como, são marcados princípios que norteiam a prática da Doutrina com a concepção de Amazônia, antes mesmo da atual conjuntura que concebe a Amazônia, como expressões dos saberes tradicionais e como formas de transmissão de conhecimentos sobre a natureza, a espiritualidade e as relações sociais.

Examinarei como os hinos, recebidos em estado de "miração" durante os rituais de Daime, especificamente, os hinos recebidos por Raimundo Irineu Serra, este que constituem uma forma de conhecimento que escapa às categorias científicas convencionais, mas que possui sua própria lógica e coerência. Busco destacar a importância dos hinários como formas de resistência cultural e como expressões de autonomia na construção de saberes, demonstrando como eles representam uma alternativa às formas dominantes de conhecimento e de relação com a natureza.

Os hinários, como "O Cruzeiro" de Mestre Irineu, constituem o principal arquivo vivo e a mais potente expressão dos saberes da doutrina. Muito mais do que um simples cancioneiro religioso, eles funcionam como um compêndio de cosmologia, ética, história e instruções práticas, tudo codificado em uma linguagem poética e musical que pode também se desdobrar em outras interpretações, conforme a prática ritual.

A função dos *hinários* como espinha dorsal da doutrina é afirmada de maneira categórica na memória dos mais antigos. Para Nascimento (2025), eles são o principal dispositivo através do qual o conhecimento espiritual se manifesta, se organiza e se torna acessível, funcionando como verdadeiras tecnologias espirituais:

*Os hinos são sempre um complemento que vão estar sempre dando uma boa orientação, até porque os hinos são as mensagens. A doutrina é estabelecida preceito a preceito em cima dos hinos. [...] Os hinos são os canais, querida. Os hinos são os canais.*

A expressão *os hinos são os canais* revela uma riqueza analítica imensa, pois, sugere que a sonoridade e seus simbolismos durante o ritual não apenas transmitem uma "mensagem", mas abre um portal, uma via de comunicação com o sagrado. A doutrina, portanto, não está nos hinos como um texto estático; ela acontece através dos hinos, no ato ritual de cantar e se conectar por esses "canais", o que reforça a centralidade da sonoridade e da prática na epistemologia daimista.

A importância da sonoridade, como já destacado, é central: é através do canto coletivo e dos ritmos da marcha, da valsa e da mazurca que o conhecimento é corporificado, memorizado e transmitido, tornando-se uma experiência vivida e não apenas uma doutrina abstrata.

A análise dos hinos revela uma forma de resistência cultural (Said, 2011) que opera em múltiplos níveis. Em seu conteúdo, eles afirmam uma visão de mundo própria, que sacraliza a floresta e estabelece uma ética de harmonia, disciplina e amor ao próximo, em contraponto à lógica predatória do mundo exterior. Em sua forma, a primazia da oralidade e da performance ritual desafia a hegemonia da cultura letrada e do conhecimento textual, validando o saber que é "recebido" em "miração" e compartilhado na força da voz coletiva, inclusive, englobando a maneira de cantar, a correção ortográfica, em alguns hinos se tem correções ortográficas que já não são praticadas contemporaneamente.

Deste modo, ao analisamos os hinários como as expressões máximas dos saberes tradicionais da doutrina e como potentes instrumentos de resistência cultural. Eles representam a principal, senão uma das principais, formas de transmissão de conhecimentos sobre a natureza, a espiritualidade e as relações sociais, constituindo-se como o arquivo vivo e dinâmico da comunidade. Os hinos, recebidos em estado de "miração", formam um corpo de conhecimento que escapa às categorias científicas convencionais, mas que possui sua própria lógica, coerência e sistema pedagógico. Como aponta Mendonça (2025), os hinos são "*a base da escola oral daimista amazônica*", uma "*doutrina musical das diásporas*" que sintetiza um vasto hibridismo de sonoridades e saberes.

A análise dos hinos revela uma forma de resistência cultural que opera em múltiplos níveis. Em seu conteúdo, eles afirmam uma visão de mundo própria, que sacraliza a floresta e estabelece uma ética de harmonia, disciplina e amor ao próximo. Em sua forma, a primazia da oralidade e da performance ritual desafia a hegemonia da cultura letrada e do conhecimento textual, validando o saber que é "*recebido*" e compartilhado na força da voz coletiva. Como relata Nascimento (2025), no início "*era só se concentrar*", e só depois "*a rainha chegou e entregou para ele os hinos*", que foram sendo recebidos "*passo por passo*".

Embora o escopo desta dissertação não seja uma análise musicológica exaustiva, é fundamental situar a magnitude desta produção para compreendermos a sua dimensão pedagógica. O hinário principal de Mestre Irineu, "*O Cruzeiro Universal*", compõe-se de uma série robusta de 132 hinos recebidos ao longo de décadas.

Esta produção cobre desde a fase inicial de experimentação até à consolidação da doutrina na década de 1960 e o seu falecimento em 1971. Esta cronologia não é aleatória; ela apresenta uma periodização implícita que acompanha o amadurecimento da comunidade: desde os primeiros chamados na floresta até aos hinos de instrução moral e organização social da vida no Alto Santo. Cada hino funciona como um "capítulo" desta constituição oral, fixando a memória e a doutrina através da repetição ritual.

Ademais, é pertinente a distinção entre "cantos" e "cânticos". Na liturgia daimista, a dimensão religiosa prevalece, elevando a musicalidade à categoria de cântico sagrado, uma ferramenta de conexão com o "Astral Superior" e não apenas uma expressão folclórica.

Portanto, essa narrativa de origem reforça a ideia de que o conhecimento não é "produzido" no sentido industrial, mas "recebido" em uma relação de troca com o sagrado, um ponto central da epistemologia daimista. A seguir, analisaremos hinos específicos do hinário "O Cruzeiro Universal" para demonstrar como esses saberes se manifestam em sua totalidade.

A doutrina do Daime, embora original, dialoga profundamente com o universo simbólico de seus primeiros praticantes. O hino a seguir é um exemplo claro de como a figura da Virgem Maria é central, servindo de ponte entre o catolicismo popular e a cosmologia amazônica.

#### **Hino 16 - A Minha Mãe é a Santa Virgem**

*A minha mãe é a santa virgem  
Ela é quem vem me ensinar  
Não posso viver sem ela  
Só posso estar aonde ela está  
E ela é mãe de todos nós  
Daqueles que procurar  
Seguindo neste caminho  
Vai chegar aonde ela está  
Ó minha virgem mãe  
Ó mãe do coração  
Eu vivo nesta escola  
É para ensinar meus irmãos  
E eles pouco caso fazem  
De aprender com alegria  
Porque pensam que não é  
Ensinos da virgem Maria  
Ninguém trata de aprender  
Só se levam na ilusão  
Aqui mesmo neste mundo  
Está no mar da escuridão.*

Este hino é fundamental para compreender a base sobre a qual a doutrina se edifica, estabelecendo uma conexão com o catolicismo popular ao evocar a figura da Virgem Maria como mestra e intercessora. Essa articulação, contudo, não é uma simples cópia, mas uma ressignificação criativa.

A "Santa Virgem" aqui não é a figura distante da teologia católica oficial, mas uma presença ativa, "que vem nos ensinar" diretamente através da experiência com o Daime. A entidade que se apresentou a Mestre Irineu como a "Rainha da Floresta" é aqui identificada com a Virgem Maria, fundindo a cosmologia amazônica com o imaginário cristão e criando uma ponte simbólica que confere legitimidade à nova doutrina.

Essa articulação cumpre uma função social e política crucial. Conforme discutido no capítulo 2, a obra de Mestre Irineu emerge em um contexto de marginalidade. Ao ancorar sua doutrina em uma figura central do catolicismo, Mestre Irineu não apenas dialoga com a fé de seus seguidores — majoritariamente nordestinos — mas também constrói uma defesa simbólica contra acusações de "feitiçaria" ou "paganismo", preocupações que ecoam nas tentativas de regulação do CONAD. A centralidade da Virgem Maria, transmitida oralmente pelo hinário, reforça a autonomia epistemológica da doutrina, onde a autoridade não vem de um texto sagrado externo, mas da revelação direta, corporificada no hino.

Analisando também o **hino 115 – “Batalha”**:

*Entrei numa batalha  
Vi meu povo esmorecer  
Temos que vencer  
Com o poder do senhor Deus  
A virgem mãe  
Com o poder que vós me dá  
Me dá força me dá luz  
E não me deixa derribar  
Divino pai eterno  
E a Virgem da Conceição  
Todo mundo levantou  
Com suas armas na mão*

A metáfora da "batalha" no hino situa a vida terrena como um campo de provas espirituais, mas também reflete a luta concreta pela sobrevivência no contexto hostil da Amazônia. A vitória nessa batalha não é individual; ela é assegurada pela proteção da "Mãe" e do "Pai", reforçando a ideia de uma família espiritual que ampara a comunidade.

A busca pela “Santa Estrela” estabelece a meta da jornada espiritual, que é ao mesmo tempo individual (o merecimento) e coletiva (o seguir no caminho), demonstrando a indissociabilidade entre salvação pessoal e pertencimento ao grupo.

Portanto, a floresta amazônica não é um mero cenário, mas um agente ativo na cosmologia daimista, um território sagrado, provedor e mestre.

**Hino 20 – Sempre Assim**

*Sempre assim eu vou dizer  
Sempre assim eu quero ser  
Amar a eternidade  
Ser fiel até morrer  
A minha mãe eternamente*

*Foi quem me mandou seguir  
 Não temer este caminho  
 Para adiante eu ser feliz  
 Jesus Cristo me mandou  
 Para sempre amém Jesus  
 Não temer este caminho  
 Deus foi quem deu esta luz  
 Todos seres me arroteiam  
 Foi quem me mandou seguir  
 Para ser eternamente  
 Sempre assim eu sou feliz  
 Ó minha virgem mãe  
 Ó mãe do redentor  
 Enchei meu coração  
 De alegria com primor.*

Este hino é uma poderosa declaração de pertencimento e territorialidade que vai além do humano. A *Rainha da Floresta*, entidade espiritual central, comanda uma celebração que inclui, conforme a menção *todos seres da floresta*, essa convocação dissolve as fronteiras entre o humano e o não-humano, estabelecendo uma comunidade cósmica unida em festejo. A floresta não é apenas um lugar de recursos, mas um espaço social povoado por "seres" que participam ativamente da vida ritual, conectando a doutrina diretamente às cosmologias indígenas e caboclas.

Essa relação com o território dialoga com a crítica à categoria "migração", os seguidores de Mestre Irineu não são "migrantes" desenraizados; estão engajados em um processo de re-territorialização, fincando raízes em um solo que é físico e espiritual.

O hino mostra que esse novo território é definido por uma aliança com os *seres da floresta*, ressignificando o espaço amazônico como um lar sagrado e vivo. A celebração do dia da *Virgem da Conceição* junto a esses seres reforça o sincretismo criativo da doutrina, onde a festa católica é também uma festa da floresta.

A figura do "Chefe" (Mestre Irineu) é central, mas sua autoridade é legitimada pela própria Rainha da Floresta. Ele é o mediador que torna possível essa união entre os mundos, neste sentido menciona-se:

#### **Hino 113 – Sigo Nesta Verdade**

*Sigo nesta verdade  
 Nunca pensei em voltar  
 Sigo neste caminho  
 Para um dia eu alcançar  
 Eu como filho de vós  
 Se um dia eu merecer  
 Quero que vós me conceda  
 Para eu ter o mesmo poder*

*A minha mãe que me diz  
Que tudo eu tenho que vencer  
Sigo neste caminho  
Nada eu tenho a temer  
Eu canto e torno a cantar  
Para seguir o meu destino  
Recebendo a santa luz  
Da santíssima mãe divina  
Quando eu cheguei nesta casa  
Estrondo de palmas me deram  
Meu chefe me recebeu  
O dono de todo império.*

Ao cantar este hino, os fardados não apenas homenageiam a Virgem e o Mestre, mas reafirmam sua aliança com o território e todos os seus habitantes, praticando uma ecologia espiritual que é uma forma de resistência cosmológica à lógica predatória que historicamente marcou a ocupação da Amazônia.

Os hinários funcionam como um código de ética vivo, transmitido oralmente e reforçado pela performance ritual. Os ensinamentos morais não são abstratos, mas diretrizes práticas para a vida em comunidade.

#### **Hino 80 – Chamo a Força**

*Chamo a força eu chamo a força  
A força vem nos amostrar  
Treme a terra e balanceia  
E vós não sai do seu lugar  
Treme a terra, treme a terra  
Treme a terra e geme o mar  
Ainda tem gente que duvida  
Do poder que vós me dá  
Aqui dentro da verdade  
Tem uns certos mentirosos  
Que caluniam os seus irmãos  
Pra se tornar muito viçoso  
Mas ninguém não se alembra  
Que chamou o mestre mentiroso  
Devagarinho vai chegando  
E quem chamou é quem vai ficando.*

Este hino exemplifica a função do hinário como um código de conduta, articulando a dimensão espiritual, *Chamo a força*, a pragmática das relações sociais. Ele estabelece os pilares do comportamento esperado: "disciplina", "paz", "força" e "amor". A menção ao "lugar" da qual não se pode sair do lugar reforça a necessidade de ordem e conformidade para a harmonia coletiva.



Essa ênfase na disciplina reflete o contexto de formação da doutrina, onde Mestre Irineu, como "líder comunitário" (Nascimento, 2025), precisou organizar um coletivo de ex-seringueiros, ensinando valores de solidariedade e respeito mútuo.

A noção de "linha" é central: ela representa o caminho correto, a conduta ética, a fidelidade à doutrina. "todo mundo é sabido e o saber Deus é quem dá / seguindo na linha direita é muito fácil de encontrar" é um aviso sobre a responsabilidade individual. A liberdade existe, mas as consequências da quebra das regras recaem sobre o indivíduo, demonstrando um sofisticado sistema de controle social que combina a exortação ao amor com a clara definição de limites.

Essa função normativa opera em paralelo ao "Decreto", mas atua no plano do afeto, moldando as disposições internas dos praticantes.

A defesa contra "todo o mal" não é apenas espiritual, mas social, conforme menciona-se no Hino 117 Dou Viva a Deus nas Alturas, que é cantado de pé durante os rituais que menciona:

#### **Hino 117 - Dou Viva a Deus nas Alturas**

*Dou viva a Deus nas alturas  
E à virgem mãe nosso amor  
Viva todo ser divino  
E Jesus Cristo redentor  
Eu peço a Deus nas alturas  
Para vós me iluminar  
Botai-me no bom caminho  
E livrai-me de todo mal  
Eu vivo aqui neste mundo  
Encostado a este cruzeiro  
Vejo tanta iluminária  
Do nosso Deus verdadeiro  
Esta iluminária que eu vejo  
Alegra o meu coração  
Estas flores que recebemos  
Para nossa salvação.*

Em um ambiente de isolamento e privações, as "tentações" podiam se manifestar como conflitos, desunião ou desânimo. A "força" e o "amor" são, portanto, ferramentas coletivas para a manutenção da coesão do grupo.

O hino ensina que a força espiritual só se manifesta através da disciplina pessoal e da harmonia comunitária, demonstrando a indissociabilidade entre os "saberes" (cosmológicos) e os "fazeres" (práticas cotidianas) que definem a doutrina.

Já no que tange a cosmologia daimista se revela na observação atenta do universo. Os astros não são corpos celestes distantes, mas presenças ativas e fontes de ensinamento.

### Hino 29 – Sol, Lua, Estrela

*Sol lua estrela  
A terra o vento e o mar  
É a luz do firmamento  
É só quem eu devo amar  
É só quem eu devo amar  
Trago sempre na lembrança  
É Deus que está no céu  
Aonde está minha esperança  
A virgem mãe mandou  
Para mim esta lição  
Me lembrar de Jesus Cristo  
E esquecer a ilusão  
Trilhar este caminho  
Toda hora e todo dia  
O divino está no céu  
Jesus filho de Maria.*

Aqui, a cosmologia daimista é explicitada de forma poética. Os elementos primordiais da natureza *Sol, Lua, Estrela, A Terra, o Vento e o Mar*, apresentados como "a luz do firmamento" e o objeto primordial de amor e devoção.

Este hino articula uma teologia da natureza, onde o sagrado se revela não em um livro, mas na própria manifestação do cosmos. A segunda estrofe conecta diretamente essa natureza sagrada a *Deus que está no céu*, estabelecendo uma ponte entre a imanência, a natureza visível, e a transcendência, como sendo a esperança divina.

Essa visão de mundo se contrapõe à percepção moderna e secularizada da natureza como mero recurso. Ao cantar, o praticante é convidado a "ler" o mundo natural como um texto sagrado, um ato que reforça a sacralização da Amazônia e promove uma ética de cuidado. A transmissão desse saber através da oralidade, é crucial para se compreender a Doutrina do Santo Daime. Não se trata de um conhecimento científico abstrato, mas de um saber corporificado, que se aprende cantando e sentindo a presença desses elementos durante os rituais, que ocorrem frequentemente à noite, sob a luz da lua e das estrelas.

As duas últimas estrofes reinserem essa cosmologia natural dentro da moldura cristã, *Jesus Filho de Maria*, mas de uma forma particular. A lição da Virgem Mãe é "esquecer a ilusão" e se lembrar de Cristo, mas essa lembrança se dá dentro de um universo onde Sol, Lua e Estrela são as primeiras manifestações do divino.

O hino, portanto, não substitui a cosmologia amazônica pela cristã, mas as entrelaça, criando uma síntese original onde amar a natureza e amar a Deus são parte

do mesmo *caminho*. A doutrina oferece uma perspectiva sobre a vida como uma jornada espiritual, cujo destino final é a transcendência. A morte não é o fim, mas um momento de transição e encontro.

#### **Hino 85 - Vou Seguindo**

*Vou seguindo eu vou seguindo  
Cantando as minhas doutrinas  
A virgem mãe é soberana  
A minha mãe que nos ensina  
Vou seguindo eu vou seguindo  
Vamos ver se nós acerta  
O caminho de Jesus Cristo  
Aonde andou com seus profetas  
Na casa da virgem mãe  
De Jesus Cristo redentor  
Cantamos manos cantamos  
Consagramos este amor  
Na casa de Jesus Cristo  
Ele mandou para nós cantar  
Para louvar ao pai eterno  
É quem tem para nos dar  
É quem tem para nos dar  
Para mim com os meus irmãos  
É quem dá a todos nós  
A eterna salvação.*

Este hino aborda a morte, inserindo-a na lógica da doutrina. Ela não é vista como um fim trágico, mas como um *primor*, o momento culminante da jornada espiritual. Essa perspectiva oferece consolo e sentido para a existência, especialmente no contexto adverso da Amazônia do início do século XX. A vida é uma peregrinação, conforme diz *Vou seguindo, vou seguindo, pela santa luz*" (Hino 93 – O Cruzeiro), e a morte é a chegada ao destino almejado.

Ao afirmar a morte como um "*primor*", o hino reforça a urgência de uma vida reta. A jornada terrena ganha significado como uma preparação para esse encontro final. A afirmação do hino 74 – Só Eu Cantei na Barra que aduz "*A morte é muito simples e assim eu vou te dizer / Eu comparo a morte é igualmente ao Nascer*" mostra que a perseverança na fé e na conduta ética é a condição para "*lá chegar*". A companhia constante de Jesus e da Virgem Mãe assegura ao praticante que ele não está sozinho nessa jornada, fortalecendo os laços de fé e confiança.

Essa abordagem da vida e da morte demonstra a capacidade da doutrina de oferecer um sistema de crenças completo e coerente, que responde às mais profundas angústias humanas. Ela ilustra como os saberes transmitidos pelos hinários

não são apenas um conjunto de regras, mas uma filosofia de vida que estrutura a percepção da realidade do nascimento à morte. Essa completude é o que confere à doutrina sua força e resiliência, permitindo-lhe funcionar como um universo simbólico autônomo.

A análise destes hinos revela a profundidade dos hinários como o principal arquivo dos saberes e fazeres daimistas. Eles são muito mais do que cânticos religiosos; funcionam como um corpo doutrinário multifacetado que opera como um tratado teológico, um código de ética, uma declaração de territorialidade e um manifesto de resistência cultural.

Deste modo, a primazia da oralidade e da sonoridade faz dos hinários o verdadeiro repositório do conhecimento da doutrina, um saber que não se congela no papel, mas que é constantemente vivificado na performance coletiva. Essa "escola oral", como define Mendonça (2025), é a prova da capacidade da comunidade de gerar e transmitir um sistema de conhecimento complexo de forma autônoma.

Esta autonomia epistemológica é um ato político que se insere na disputa pela legitimidade, tema central deste capítulo. Ao criar um corpo de conhecimento tão robusto por meio da oralidade, a comunidade daimista afirma sua soberania epistêmica, recusando que sua realidade seja definida exclusivamente por categorias externas. A narrativa de Nascimento (2025), obtida mediante entrevista, sobre o recebimento dos hinos passo por passo ilustra a crença em uma fonte de autoridade que é transcendente e imanente à experiência do grupo, independente da chancela de qualquer instituição externa. O hinário é a prova material e sonora dessa autoridade autoconstituída.

Por fim, os hinários conectam-se diretamente à trajetória de Mestre Irineu, servindo como o legado vivo de seu percurso de busca por autonomia. Eles cristalizam os saberes que ele acumulou e ressignificou, desde suas origens no Maranhão até seus encontros na fronteira amazônica. Portanto, estudar os hinários é traçar a genealogia da "invenção" de uma tradição (Hobsbawm; Ranger, 1997), compreendendo como uma identidade social e espiritual única foi forjada em resposta às condições históricas de exploração e deslocamento., portanto, análise destes cânticos sagrados é, em última análise, o caminho para acessar o ser.

O *hinário* é, portanto, a prova de que é possível construir e transmitir um corpo de conhecimento complexo sem depender das instituições formais de ensino. Dessa maneira, os hinos não são meros acompanhamentos do ritual; eles são o ritual

em sua dimensão pedagógica. Cada hino cantado é uma atualização dos ensinamentos do Mestre, uma reafirmação dos laços comunitários e uma manifestação da autonomia do grupo em produzir sua própria cultura e espiritualidade.

Estudar os hinários, como propõem Bomfim (2006) e Moreira e MacRae (2011), é acessar o coração do Santo Daime, compreendendo como um saber tradicional se mantém vivo, se reinventa e resiste através da força da palavra cantada.

A análise dos hinos, para além de seu conteúdo, revela a centralidade do corpo na epistemologia daimista. O bailado, com seus movimentos marcados e repetitivos, não é um adorno, mas uma técnica corporal de produção de conhecimento e de harmonização coletiva. É através do corpo que canta e dança que o praticante "firma o pensamento" e se abre para a experiência da "miração", num processo que integra cognição, emoção e motricidade.

Este saber incorporado, transmitido através da performance, garante a resiliência da doutrina frente aos desafios da modernidade. Mesmo em contextos urbanos e globalizados, a força do ritual cantado e dançado permanece como o núcleo da identidade daimista. O hinário, como expressão máxima dessa prática, se confirma assim como um poderoso dispositivo de memória coletiva e de resistência cultural, capaz de recriar e atualizar continuamente a presença viva do Mestre e de seus ensinamentos.

## 4 CONCLUSÃO

Ao término deste trabalho, passei a notar a trajetória de Raimundo Irineu Serra como consolidada para além de uma narrativa biográfica a qual eu já tinha contato, porém, agora como um complexo e contínuo processo de construção de autonomia e territorialização — social, política e, fundamentalmente, epistemológica. A tese central, que se confirma, é que a expressão "mestre de si próprio" define uma agência histórica singular: a de um sujeito que, partindo de uma posição estruturalmente subalterna, mobiliza saberes e o *habitus* forjado em sua trajetória — um *habitus* resiliente que cruza a herança da escravidão no Maranhão com os saberes e também a opressão e imobilização de força de trabalho ocorrida na floresta amazônica — para instituir um novo campo de possibilidades. Este ato de fundação não foi uma mera adaptação ou sincretismo passivo, mas um gesto de profunda originalidade. Ele ativamente selecionou, ressignificou e articulou elementos de mundos distintos para fundar os saberes e fazeres da *doutrina* do Santo Daime como uma forma coerente de existência e resistência cultural na Amazônia, respondendo pragmaticamente aos desafios materiais e espirituais de seu tempo.

O percurso metodológico, detalhado no **Capítulo 1**, foi o alicerce desta análise, exigindo um exercício contínuo de reflexividade. A posição de *insider* deste pesquisador, marcada pelo pertencimento familiar, apresentou-se inicialmente como um "obstáculo epistemológico" (Bachelard, 1996), dada a dificuldade em desnaturalizar o cotidiano e evitar a "ilusão biográfica" (Bourdieu, 2005). Contudo, a superação deste desafio, ao assumir um "conhecimento situado" (Haraway, 1995), transformou a proximidade em potência analítica, permitindo um acesso nuançado às lógicas internas do grupo. Este capítulo demonstrou a necessidade de ir além das aparências e relativizar as classificações oficiais (Foucault 1999; Barth, 2000), compreendendo que categorias como "indígena" e "quilombola", que o Estado e a ciência insistem em separar, não são estanques, mas profundamente articuladas na prática social e cosmológica do Daime.

Essa desconstrução das fronteiras classificatórias foi essencial e fundamentou a opção por analisar a *trajetória social* do Mestre e a centralidade da oralidade como modo de transmissão de conhecimento.

O **Capítulo 2** aprofundou esta *trajetória social*, demonstrando como Mestre Irineu se fez "mestre de si próprio" na prática concreta. Partindo de sua origem como

neto de escravizados no Maranhão, analisou-se seu deslocamento ao Acre não como simples *migração* (Martins, 2012) — *ele não foi lá como um aventureiro* (Nascimento, 2025) —, mas como um ato de fundação territorial e busca por autonomia radical. Foi detalhado como ele subverteu a lógica predatória da economia da borracha: enquanto o poder dos "coronéis" ruía, ele erguia uma comunidade baseada na reciprocidade, emergindo como "*o primeiro líder comunitário do Acre*" (Nascimento, 2025). Ele organizou a vida material, com roçados coletivos que garantiam a subsistência, e a vida espiritual, que dava sentido àquela existência.

Sua agência foi evidenciada em sua dupla capacidade: a de cura, muitas vezes realizada "sem Daime", demonstrando um saber-fazer que transcendia a própria bebida; e a sua pragmática diplomacia — *é melhor você tá no coice do fuzil ou na boca dele?* (Nascimento, 2025) —, uma estratégia de navegação política que garantiu a soberania do grupo. Por fim, demonstrou-se como essa autonomia se consolidou na criação de um *tempo-território* próprio, através do calendário daimista, uma sofisticada tecnologia social que articula a cosmologia cristã aos ciclos produtivos amazônicos, praticando uma "ecologia integral" (Francisco, 2015) muito antes do termo ser cunhado.

Finalmente, o **Capítulo 3** adentrou na disputa pela legitimidade desses saberes, analisando o confronto inevitável entre as construções institucionais-científicas e a epistemologia daimista. Foi analisada a tensão entre a normatividade endógena, expressa no "Decreto de Serviço" — um verdadeiro código ético e social oral —, e as tentativas de regulação exógena, como as do CONAD. Esse embate configura um pluralismo jurídico (Balandier, 1997) onde a doutrina é forçada a "falar duas línguas" para sobreviver. Aprofundou-se a luta simbólica pelas categorias, demonstrando como termos redutores como "alucinógeno" funcionam como uma "expropriação simbólica" (Almeida, 2008), que patologiza a experiência e apaga todo o complexo sistema ético, cosmológico e social onde ela está inserida. Neste capítulo, também propusemos a análise dos *hinários* como a expressão máxima da resistência cultural e o arquivo vivo da doutrina. Tratados como "escola oral" (Mendonça, 2025) e, crucialmente, como "os canais" (Nascimento, 2025), os hinos não são *sobre* a doutrina; eles *são* a própria pedagogia daimista em ação. Demonstrou-se que eles codificam a cosmologia *Sol, Lua, Estrela*, a ética comunitária *Batalha* e a territorialidade sagrada *Todos seres me arroteiam*, validando a sonoridade e a

performance coletiva como os veículos centrais de um conhecimento que é, antes de tudo, corporificado.

Esta dissertação demonstrou, portanto, que a trajetória de Mestre Irineu não é apenas a história de um líder carismático, mas a gênese de um campo social autônomo, com sistema jurídico, cosmológico e pedagógico próprios, todos fundamentados na oralidade e na prática ritual. É a história da fundação de um mundo.

Contudo, é necessário fazer uma distinção epistemológica final. Ao referir-nos aos saberes produzidos por Mestre Irineu como uma "epistemologia", não estamos a equipará-los mecanicamente à racionalidade cartesiana ou acadêmica, visto que o próprio Mestre Irineu, nos seus decretos e hinos, refere-se a uma "Ciência Divina". Esta Ciência Divina opera noutro prisma de compreensão: não o da dedução lógica puramente racionalista, mas o da "luz", da "miração" e da revelação. É um saber que se legitima pela experiência do sagrado e pela eficácia pragmática na resolução dos problemas da vida (como o alcoolismo e a desagregação social) e pela harmonia com a natureza, o meio ambiente. Portanto, a soberania epistêmica aqui reivindicada é a soberania de constituir uma verdade que serve à vida e à organização comunitária, distinta, mas não inferior, à ciência oficial.

Em suma, a história de Mestre Irineu reafirma que, mesmo das margens mais profundas da sociedade e sob condições adversas, é possível constituir saberes intrínsecos àquela realidade social. A sua trajetória é a prova da capacidade de organizar a vida coletiva de forma autônoma e fazer florescer, não apenas uma prática religiosa, mas novas e resistentes formas de existência.

Ao insistir em suas próprias categorias — como "Daime" em vez de "ayahuasca" — e em seus próprios saberes, Mestre Irineu e seus seguidores afirmaram e afirmam o direito de definir sua própria realidade, constituindo sua própria esfera de legitimidade. Este legado de autonomia, tecido entre a floresta amazônica e as memórias da diáspora, não é apenas um objeto de estudo histórico; é uma fonte viva de alternativas epistemológicas. Ele ecoa com força nos debates contemporâneos sobre decolonialidade, pluralismo epistêmico e o cuidado com a *casa comum*. A história de Mestre Irineu reafirma que, mesmo das margens mais profundas da sociedade, é possível cultivar saberes autênticos, organizar a vida coletiva e fazer florescer novas e resilientes formas de existência.



## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova cartografia social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (org.). **Povos e comunidades tradicionais**: nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013. p. 157-173.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (org.). **Povos e comunidades tradicionais**: nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; PALMEIRA, Moacir. **Relatório de pesquisa**: a invenção da migração. [2013?]. Projeto Emprego e Mudança Socioeconômica no Nordeste.

AQUINO, T. V. **A fronteira dos isolados**. Ciência e Cultura. Sociedade Brasileira para o Progresso na Ciência, SBPC. 2013. Disponível em: [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252013000100013](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252013000100013). Acesso em: 3 mar. 2025.

AQUINO, Terri. **Papo de Índio**. Manaus: UEA Edições, 2012.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BALANDIER, Georges. **O contorno**: poder e modernidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: TOMKE, Lask (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. 2000. p. 25-67.

BAYER NETO, Eduardo. Século XIX: no Maranhão, a aurora da vida do mestre. **Jornal O Rio Branco**, Rio Branco, p. 3, 15 dez. 1992. Suplemento Especial Comemorativo do Centenário do Nascimento do Mestre Irineu.

BOMFIM, J. D. **O jardim de belas flores**: do Mestre Raimundo Irineu Serra: o hinário o cruzeiro universal comentado. Salvador, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma autoanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 87.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **A profissão de sociólogo**: preliminares epistemológicas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BRASIL. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). **Grupo multidisciplinar de trabalho – GMT-Ayahuasca**: relatório Final. Brasília, DF, 23 nov. 2006.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Sítio Ramsar APA da baixada maranhense - MA, planejamento para o sucesso de conservação**. Brasília, DF, 2007.

BRASIL. Presidência da República. Gabinete de Segurança Institucional. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas. Resolução n. 1, de 25 de janeiro de 2010. Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam. **Diário Oficial da União**: Seção 1, Brasília, DF, n. 17, p. 57, 26 jan. 2010.

CARIOCA, Jairo. **Doutrina Santo Daime**: a filosofia do século. Rio Branco, 1998. Manuscrito.

CASTRO FARIA, Luiz de. **Antropologia**: escritos exumados 2. Niterói, RJ: EDUFF, 2000. 438p.

DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; NUNES, Patrícia Maria Portela; LUCINDA, Maria Consolação; MARTINS, Cynthia Carvalho; VALLE, Camila do. **A história das ciências e os saberes na Amazônia**. Rio de Janeiro/São Luís: Casa 8, 2016. 93 p. (Coleção Aulas Inaugurais; n. 3).

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANCISCO. **Carta encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2015.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOULART, Sandra. **As raízes do Santo Daime**. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

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

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, W. S. (org.). **O uso ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras; FAPESP, 2002.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus Editora, 1989.

MARTINS, Cynthia Carvalho. **Os deslocamentos como categoria de análise: o garimpo, lugar de se passar; roça, onde se fica e o babaçu nossa poupança**. Manaus: UEA, 2012.

MENDONÇA, Fernanda Cougo. Luiz Mendes e os hinos: notas de uma (voz) poética daimista amazônica. **Arteriais**, v. 11, n. 19, p. 58-74, 2025.

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

NAKAZONO, Érika Matsuno. O mateiro e a pesquisa científica. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). **Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2010. v. 1, n. 1.

NUNES, Patrícia Maria Portela; MARTINS, Cynthia Carvalho. O poder e a autoridade dos autodesignados pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: religiosidade e territorialidade na Baixada Maranhense. *In*: MARTINS, Cynthia Carvalho; CANTANHEDE FILHO, Aniceto; PEREIRA JÚNIOR, Davi. (org.). **Insurreição de saberes 3: tradição quilombola em contexto de mobilização**. Manaus: UEA Edições, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O catolicismo rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 7, p. 103-123, 1969. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/45715>. Acesso em: 15 jun. 2025.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras Editora Schwarcz, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. 2. ed. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

## ANEXO A - CADERNO FOTOGRÁFICO

Centro de Irradiação Mental "Luz Divina"

Decreto de serviço, para o ano de 1970.

O Presidente do Centro de Irradiação Mental "Luz Divina"

senhor Raimundo Trineu Serrão

Usando de suas atribuições

Decreta,

- 1- Estado maior, ficam definitivamente obrigados os membros desta casa, a manter, o acatamento e a paz da mesma, normalizando assim, a inseridade e o respeito para com o seu próximo.
- + Não se pode negar que, em qualquer carreira, arte ou profissão, que se escolha na vida, só chegará ao ponto culminante, se a mesma entregar-se de corpo e alma.
- É esta a regra que exerce a ciência Divina.

- 2- Todos os pais de família devem criar dentro do seu próprio lar, um centro de paz e harmonia; esposo e esposa, se tratarem com dignidade e respeito; incluindo as pétulas deste amor no mais firme propósito do futuro e da felicidade.

- 3- Todos os pais de família devem ser um professor exemplar para os seus filhos, dentro do seu próprio lar; nunca devem pronunciar palavras que possa



prejudicar o conceito da criança; ensinar aos seus filhos, quais são os direitos de cidadania "brasileira", tratar bem ao seu próximo, desde o mais graduado, até o mais humilde; ensinar quais são os deveres religiosos, que, se deve respeitar a Deus sobre todas as coisas, rezar todos os dias, para afastar o mau, as doenças e as dificuldades, etc.

3. Dentro do Estado maior, não pode haver intrigas, ódio, desentendimentos por mais insignificante que seja; todos que, tomam esta santa bebida, não só devem procurar, vê belezas, primores, e sim, corrigir os seus defeitos, formando assim, o aperfeiçoamento da sua própria personalidade; para poder ingressar neste batalhão e seguir nesta linha, se assim fizeram poderão dizer, sou irmão.

Dentro desta igualdade todos terão o mesmo direito, em casos de doenças, será expressamente designado uma comissão em benefício do irmão necessitado.

4. Nos dias de trabalho:

Todos que vierem a procura de recursos, físicos, moral e espiritual, devem trazer consigo, sempre uma mente sã, cheia de esperanças, implorando ao infinito eterno espírito do bem e a virgem soberana mãe criadora, que, utilizamos os seus depósitos de acor...



Para iniciar a nossa meditação; depois da distribuição de Doime, todos irão colocando-se em seus respectivos lugares, com exceção das crianças, as mesmas vão primeiramente agasalhar os seus pais.

Continuando a nossa meditação: ao chegar a hora de intervalo, ao efetuar-se a primeira chamada, todos deverão calçar-se em forma, tanto o batalhão masculino, quanto o feminino pois, todos têm a mesma obrigação...

A verdade é, que o centro é livre mas, quem toma conta, deve dar conta; ninguém vive sem obrigação e quem tem obrigação tem sempre um dever a cumprir.

† A disciplina meta, não pode ser aprendida em livros; tudo depende do nosso próprio eu, só a experiência nos mostra a realização.

O poder da existência divina, nos mostra igualmente o contato da nossa evolução individual no plano terrestre, em relação ao plano superior.

Além disso é-nos dado saber, que existe em nossa mente, atrações superiores e inferiores.

O conhecimento elementar nos leva a mudança completa de todos os nossos valores, dos nossos hábitos e compreensão mútua, relativamente com os exames da nossa própria consciência.



† Existe em nossa mente um conjunto de atrações; superiores e inferiores, esta atração, posta em prática diariamente, trará um desenvolvimento capaz de produzir os resultados mais altruísticos; isto, dependendo da nossa própria consciência, se praticar-mos o bem, o bom nos conduzirá e se praticar-mos o mau, é claro, só poderemos ser derrotados. †

Se assim fizermos, estaremos marchando para o caminho da perfeição, e em busca de novas realizações.

Ficará assim declarado, doravante o irmão ou irmã, que por força de incompreensões, não cumpriu fielmente com os deveres acima citados; resolvendo errar para os caminhos contrários.

Pela primeira falta, será chamado a um conselho; pela segunda falta, será suspenso por trinta dias e se continuar será eliminado definitivamente.

Assinado:

Raimundo Trinen Serra

(Presidente)





## CULTURA

Editorial: Lúcia Helena Kátia - editoria@paulista.com.br | Redação: Mivan Gedeon - mivan@paulista.com.br

O IMPARCIAL - 11

SÃO LUÍS, TERÇA-FEIRA, 5 DE JULHO DE 2005

# Santo maranhense em terras acreanas

Nascido em São Vicente Ferrer, Raimundo Irineu Serra ganhou notoriedade e respeito como criador da doutrina do Santo Daime

Mivan Gedeon

Da equipe de O IMPARCIAL

Os 4.368 Km que separam as capitais do Rio Branco, do Acre, e de São Luís, no Maranhão, não são tão distantes como parecem. Todo dia 15 de dezembro, no bairro Custódio Freire, em Rio Branco, é muito comum ouvir o hino do Estado do Maranhão nas cerimônias religiosas de uma religião tipicamente acreana. A homenagem é pelo aniversário do ilustre maranhense Raimundo Irineu Serra, fundador da doutrina do Santo Daime, que hoje possui mais de 10 mil adeptos em vários países.

As honras não param por aí, basta dar uma volta pela cidade para ver linhas de ônibus com seu nome. O destino? É a vila Irineu Serra, que existe há mais de 50 anos, conhecida como Alto Santo, nominado assim por Irineu na época em que recebeu as terras do então ex-governador e ex-senador José Guionard dos Santos para assentar seu povo e fundar o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Cilu).

Nesta lugar, também está localizada a primeira área de proteção ambiental de Rio Branco com aproximadamente 1,2 mil hectares, chamada Área de Proteção Ambiental Raimundo Irineu Serra, que foi recentemente entregue pelo prefeito da cidade e go-

Foto: Divulgação



O maranhense Raimundo Irineu Serra rodeado de seus fiéis em seu Centro, no bairro do Alto Santo, na cidade do Rio Branco- AC

vernador do Estado. A solenidade aconteceu no início junho em frente ao túmulo do homenageado. A área tem a maior comunidade de daimistas do Estado, onde existem quatro centros religiosos: Iluminação, Rainha da Floresta, Cen-

tro Eclético e da Associação dos Moradores do Irineu Serra.

O que há em comum entre essas comunidades é o fato de, ao longo dos anos, elas terem possibilitado que a floresta do local permanecesse totalmente intacta, permitindo a sobrevivência da

biodiversidade e proporcionando maior qualidade de vida à população local. Esses são os princípios básicos da doutrina do Santo Daime, que é basicamente da Floresta. A viúva de Irineu Serra,

dona Peregrina Gomes Serra, é quem hoje comanda seu Centro, onde está localizado sua casa, que foi transformada em memorial. Logo à frente do seu museu, tem sua es-átua e do outro lado da rua, seu túmulo.

## PERSEGUIÇÃO

Peregrina recebeu o repórter de O IMPARCIAL, mas não permitiu entrevista nem fotos dela e do lugar. Segundo a viúva, essa foi a forma que encontrou para preservar a obra de seu marido, que no início dos anos 40 sofria perseguição da polícia pelo fato dos adeptos ingerirem nos rituais da doutrina um chá ancestral, de origem Inca, chamado ayahuasca. A bebida é a junção de duas espécies de plantas, a Banisteriopsis Caapi (um cipó) e a Psychotria Viridis (uma folha), que fervidas em água dá origem ao chá.

O nome daimé, que deriva do verbo dar, significa daí-me luz, amor, prosperidade... foi batizado assim pelo próprio Irineu quando este recebeu a aparição da Rainha da Floresta, Nossa Senhora da Conceição, que lhe entregou a missão de criar a religião logo nas primeiras vezes em que tomou a bebida no Peru.

Recentemente, o Conselho Nacional Antidrogas liberou o uso religioso do chá ayahuasca. O chá amazônico também é usado por seguidores de outros grupos que surgiram posteriormente a doutrina de Irineu, como a Barquinha (fundada também por um maranhense) e a União do Vegetal.

SÃO LUÍS, SEGUNDA-FEIRA, 22 DE MARÇO DE 2004

## GRANDE SÃO LUÍS

Editor: Mivan Gedeon - mivan@paulista.com.br

## Visita inusitada no interior do Estado

Adeptos do Santo Daime visitaram São Vicente Ferrer, no Maranhão, cidade onde nasceu Raimundo Irineu Serra, o fundador da doutrina que surgiu no início dos anos 30 no Acre

Mivan Gedeon

Da equipe de O IMPARCIAL

A cidade de São Vicente Ferrer, a 270 Km de São Luís, recebeu nos dias 9 e 10 de março uma comitiva de seguidores da doutrina do Santo Daime. Os adeptos conheceram o local onde nasceu o maranhense e ex-sertanheiro, Raimundo Irineu Serra, o fundador da religião. Pela primeira vez, os fiéis (como são conhecidos os seguidores da doutrina) realizaram uma cerimônia religiosa na cidade Natal de Irineu.

Antes de chegar à cidade, a caravana passou por Campina Grande, na Paraíba, Rio Grande do Norte e veio direto do Ceará para o Maranhão, lugar que estava sendo aguardado com grande expectativa, por se tratar da terra do guru espiritual da Religião do Santo Daime. Por onde passaram, mais adeptos se uniram à peregrinação. Juntaram, ao todo, 34 pessoas.

Um sobrinho neto, e dois primos de segundo grau de Irineu Serra compareceram ao ritual acompanhado pela vereadora da cidade, Maria Raimunda (PPS). Um lugar de honra foi reservado aos familiares de Raimundo Irineu Serra. Após terminar a cerimônia, que começou às 20h e só terminou às 8h da manhã, os parentes que pouco conheciam a doutrina, se disseram surpresos com o que viram e sentiram.

"Eu não conheci o Irineu, quando ele veio aqui visitar os parentes, eu era um garoto. Mas gostei muito do que vi, pois a presença dele são vozes. Muito obrigado por terem



José Raimundo (centro), sobrinho neto de Irineu Serra, faz pose com os seguidores da doutrina

a de Irineu, que tinha quase dois metros de altura. Maria Serra, prima de Irineu, a única dos parentes que tomou o Daime (chá que se toma na cerimônia religiosa), também se surpreendeu. "Legal, não esperava isso tudo não. Sentí um clima muito bom pra mim. A primeira dose eu não senti nada, na segunda eu vomitei, mas depois fiquei muito bem", revela.

O inglês Sean Patrick Hogan, que conheceu o Santo Daime na cidade de Canoa Quebrada, no Ceará, veio com a comitiva para esse encontro, que aconteceu em um ambiente de

onado. Apesar do forte sotaque inglês, Sean aprendeu a falar português através dos irmãos (músicos) que são cantados durante o ritual.

"Na Inglaterra, Espanha, Japão e no mundo inteiro se canta os hinos em português. Tem lugar que tem as duas versões, mas todos querem aprender em português", diz Sean Hogan. Hoje, a doutrina do Santo Daime ultrapassou as fronteiras do Brasil, conseguindo adeptos do mundo inteiro. "O segredo da Amazônia do Brasil se espalhou pelo mundo", conclui o inglês, que fez

é proibido por lei, por ser considerada um intemperante. Em outros países, como Holanda, Japão, Espanha e recentemente EUA, a bebida foi liberada para uso religioso. Alguns países não admitem a bebida náutica como um chá sagrado.

No Brasil, durante os anos 80, pesquisadores e autoridades têm acompanhado o desenvolvimento e a expansão da linha energética espiritualista. Em 1982, foi formada a primeira comissão multidisciplinar (com médicos, antropólogos, psicólogos, representantes do Ministério da Justí-





## MUNICÍPIO CRIA ÁREA DE PROTEÇÃO AMBIENTAL RAIMUNDO IRINEU SERRA

• Rio Branco ganhou ontem a primeira Área de Proteção Ambiental, a Raimundo Irineu Serra, consolidando um dos maiores objetivos do plano de governo do prefeito Raimundo Angelim,

que é restaurar o ecossistema natural das áreas degradadas ou ameaçadas ao mais próximo possível de sua condição original.

PÁGINA 10

### DOCTRINA

## Membro do Santo Daime quer fundar igreja no MA

PAULO SOARES

Depois de 50 anos vivendo no Acre, o daimista maranhense Daniel Arcelino Serra, 67 anos, retornou ao Maranhão para cumprir uma missão: fundar a primeira igreja do Santo Daime, que hoje está presente em todo o território nacional.

Daniel Serra foi iniciado na doutrina daimista em fevereiro de 1958 pelo seu tio Raimundo Irineu Serra, fundador do culto. Atualmente, Serra tem reunido entre 10 e 20 pessoas na iniciação ao Daime. Muito desses seguidores são pessoas de outros estados que estão visitando o Maranhão e, ao saberem que ele se encontra em São Luís, o procuram. Serra se tornou um dos principais mestres da doutrina, fundada no início do século XX no país.

"Era o maior desejo do mestre Irineu fundar uma igreja no Maranhão, terra onde ele nasceu. A doutrina está espalhada no mundo inteiro, mas não no estado. É um desafio grande levantar essa bandeira. A doutrina tem muita coisa para ensinar", declarou Serra. Os encontros do Santo Daime estão sendo feitos duas vezes no mês, num prazo de 15 dias, em locais diversos, pois ainda não existe espaço definido para a construção da igreja.



■ DANIEL Serra: missão no MA

tacular", disse Daniel Serra.

O jornalista maranhense Mivan Gedeon também realiza um documentário sobre o Santo Daime e o mestre Irineu. O filme, batizado de *O Senhor da Floresta*, terá 25 minutos de duração, tem locações no Maranhão e no Acre e ficará pronto ainda no primeiro semestre deste ano. O ex-atleta de luta livre Rei Zulu fará o papel de mestre Irineu. Zulu está sendo preparado para o filme pelo ator e diretor teatral Urias de Oliveira.

A liturgia daimista consiste em três tipos básicos de trabalho: concentração, festejos (também conhecidos como bailados) e feitiço, e em todos se comunga do Santo Daime. Nas concentrações realiza-se um trabalho de autoconhecimento e aprendizagem por meio das mirações, visões alcançadas por meio da fé de cada participante e da bebida sagrada.

Segundo o daimista, estima-se que há cerca de 10 mil seguidores da doutrina no Brasil e no mundo. Há igrejas legalmente instituídas em todos os estados brasileiros – exceto o Maranhão – e em países como Espanha e Holanda, além de grupos que celebram os cultos da doutrina em países como Estados Unidos, Japão, Argentina, Chile, Uruguai, Venezuela (Ilha Marguerita) e Portugal.

### MINISSÉRIE

No capítulo de hoje da minissérie global *Amazônia*, o personagem de Irineu Serra aparecerá, interpretado pelo ator Milton Gonçalves. "O mestre Irineu era uma grande personalidade no Acre e no país também. Espero que ele seja muito bem apresentado nessa minissérie. Ele era um grande homem, uma figura humana espe-

### ORIGEM

O Santo Daime é um culto surgido no estado do Acre, no início do século XX. Seu fundador foi Raimundo Irineu Serra, chamado por seus contemporâneos de Padrinho Irineu e por seus seguidores de hoje de mestre Irineu. Ele nasceu na cidade de São Vicente de Férrer.

O Santo Daime reúne elementos cristãos, da tradição espírita europeia, indígenas e africanos num culto que conta também com a ingestão de uma bebida feita a partir dos mesmos elementos constituintes da *ayahuasca*, bebida sagrada utilizada pelos incas antes da chegada dos espanhóis à América e por várias tribos da região amazônica, mas com uma elaboração distinta.

Irineu Serra foi para o Acre trabalhar na demarcação de fronteiras, atuou em seringais da região e na Guarda Nacional. Ali, na Amazônia, do alto de seu 1,98m, conheceu a *ayahuasca* em solo peruano das mãos de um caboclo chamado Don Pizango. Segundo narra a tradição daimista, ele teve uma visão com Nossa Senhora da Conceição, a Rainha da Floresta, que lhe "entregou" a doutrina do Santo Daime.



pg 2

23/03/2012

edição  
Opinion**CORREIO**  
de-Notícias**ECUMENISMO**

## Encontro de diversidade religiosa

Reunir religiões ayahuasqueiras, discutir diversidade religiosa e promover intercâmbio cultural entre estados e até países é o um dos objetivos do III Encontro Ecumênico Estrela Brilhante, que acontece de hoje, dia 23, até o dia 26 deste mês, no Centro de Iluminação Cristã Estrela Brilhante Raimundo Irineu Serra, no município de Paço do Lumiar.

Na programação ainda haverá uma mesa redonda sobre diversidade religiosa, com o pai de santo Euclides da casa fantiashant(MA), com o Xamã Orestes da Nação Tutumbaie(RS), Carminha da Casa de Aruanda (PI), Mad. Conceição da Divina Luz (DF); exibição dos vídeos "O Senhor da Floresta", do jornalista Mivan Gedeon e do "I Encontro Cultural da Diversidade Ayahuasqueira", promovido pelo Ministério da Cultura em outubro do ano passado no Rio de Janeiro; A apresentação da peça "Contos Africanos", de Urias de Oliveira, e do grupo musical Flor do Maracuja; Como também uma oficina de Danças Circulares e uma vivência no Temazcal.

Temazcal, também chamado de "Tenda do Suor" ou "Sauna Sagrada" é um banho

de vapor, porém, com uma profunda conotação espiritual. Trata-se de uma tradição milenar usada por várias etnias ameríndias com o objetivo de curar, limpar e purificar corpo e espírito. O ritual acontece após o aquecimento de várias pedras em uma grande fogueira, sendo elas então levadas a uma tenda em formato de um útero. No interior da cabana os participantes entoam cantos tradicionais xamanicos e tocam tambor.

Durante o festival também haverá vivências espirituais, apresentados por meios das diversas correntes religiosas que utilizam o chá sagrado ayahuasca. No dia 23, sexta-feira, terá uma cerimônia xamanica com o xamã Orestes, líder espiritual do Rio Grande do Sul. No dia 24, sábado será a vez da Mad. Conceição, representante de um Centro daimista de Brasília (Divina Luz - BSB) No domingo, a mãe de santa Carminha (Casa de Aruanda - PI) fará uma gira de umbada, com o uso da Jurema. No dia 26, segunda-feira o Centro de Iluminação Cristã Estrela Brilhante Raimundo Irineu Serra comemorará o aniversário do seu patriarca, Daniel Arcelino Serra, falecido no dia 19 de novembro de 2011. Mais informações: 98 81241511



r com a bebida.  
as tocados du-  
a religiosa, sur-  
ua cabeça, tam-  
organização dos  
s de um lado e

a cidade de Rio  
neçou a traba-  
ueno círculo de  
lou definitiva-  
e um grupo de  
alidade deno-  
o, onde traba-  
e, ou como pre-  
da seita, fez a

## RAIMUNDO IRINEU SERRA, NASCIDO EM SÃO FERRET, NO ESTADO DO MARANHÃO É CRIAD SEITA SANTO DAIME, QUE NO INÍCIO DOS AN TENTA ATRAIU INÚMEROS ARTISTAS, INTELECT JORNALISTAS E ANTROPÓLOGOS PARA SUA I

passagem em 1971.

Pouco se sabe dos detalhes da vida de Mestre Irineu, sua história se resume em sua passagem pela Amazônia. No Maranhão ele quase não é conhecido, até por-

que não existe um representante de sua seita por aqui. O Senador José Sarney, na época em que era presidente da república, cedeu uns equitares de terra para que a igreja se instalasse e com isso

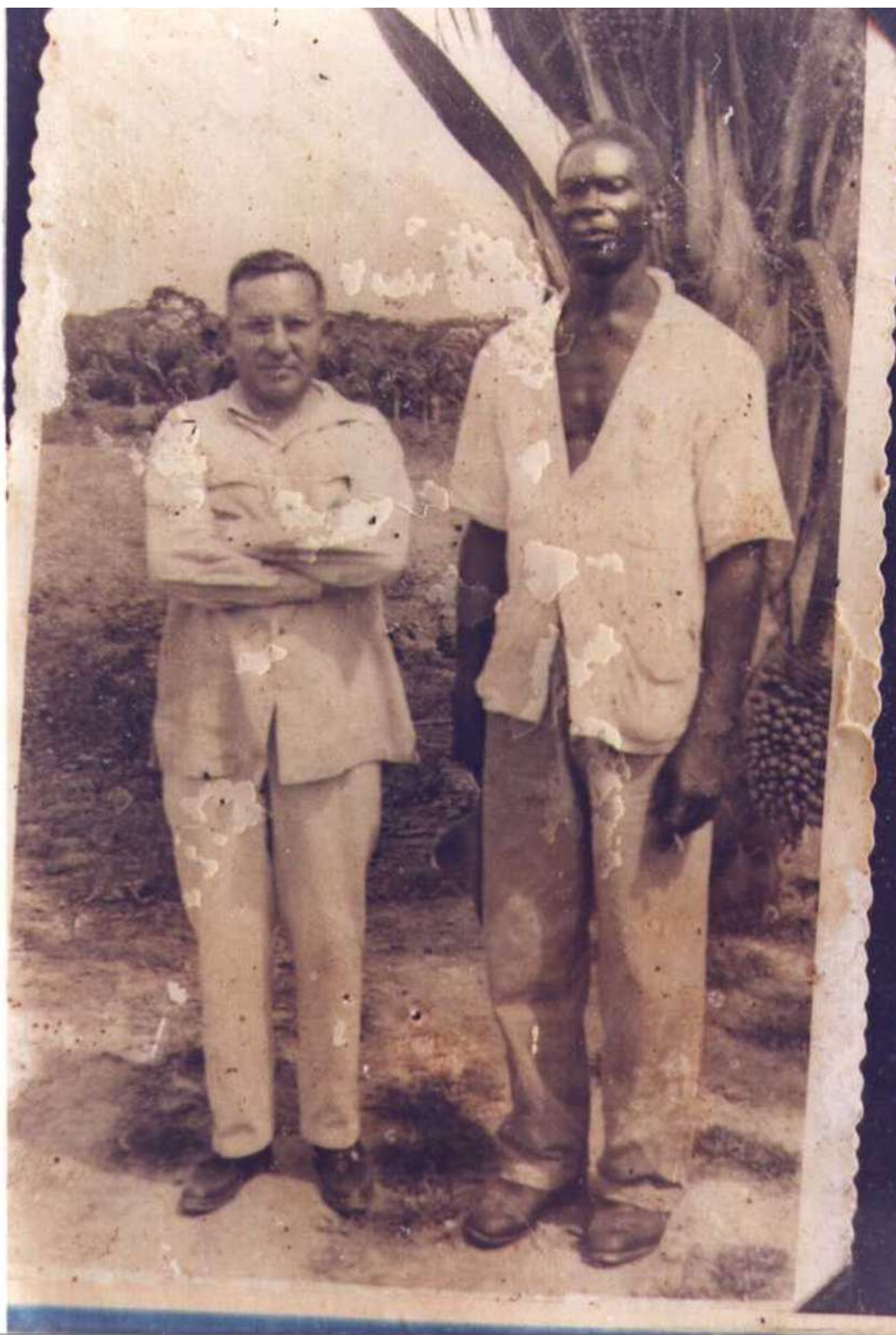
preservasse a n área, eles const comunidade, que fi Acre, chamado ( sede mãe de tod palhadas pelo m







Mestre Irineu, “paizinha” criança no centro da imagem que é filha de um antigo seguidor de Mestre Irineu e ao lado Maria do Carmo Serra, filha de Daniel Serra e sobrinha de Mestre Irineu.



Mestre Irineu e o Senador Guiomard do Santos.





**Casamento de Daniel Arcelino Serra e Otília de Souza, bem com, o casal está ao centro da imagem, já no lado esquerdo da imagem o mais alto é Mestre Irineu.**



**Casa onde morou Mestre Irineu, em São Vicente Férrer, Estado do Maranhão.**





**Inauguração do Centro de Irradiação Mental Tattwa “Luz Divina” (de Mestre Irineu) e o CECP em 27 de Maio de 1963. Da esquerda para direita da foto, o segundo homem de óculos é o Coronel Manoel Fontenele de Castro e ao lado dele e mais ao canto direito vê-se Mestre Irineu, ao fundo atrás de uma mulher que está no centro, está Daniel Arcelino Serra.**



**Maria Cota Serra – Mãe de Daniel Serra e irmã de Mestre Irineu.**