

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ACRE  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE BACHARELADO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL COM HABILITAÇÃO EM  
JORNALISMO

BLENO CALEB DE PAULA

“ESTAMOS DENTRO DESTA CASA, ONDE AFIRMAMOS A FÉ E O AMOR”:  
um olhar comunicacional sobre a comunidade do Daime

Rio Branco – Acre  
2019

BLENO CALEB DE PAULA

“ESTAMOS DENTRO DESTA CASA, ONDE AFIRMAMOS A FÉ E O AMOR”:  
um olhar comunicacional sobre a comunidade do Daime

Trabalho de conclusão de curso, na modalidade monografia, apresentado ao Curso de Jornalismo, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), da Universidade Federal do Acre (Ufac), para obtenção do título de bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo.

Orientador: Profa. Dra. Leticia Helena Mamed

BLENO CALEB DE PAULA

“ESTAMOS DENTRO DESTA CASA, ONDE AFIRMAMOS A FÉ E O AMOR”:  
um olhar comunicacional sobre a comunidade do Daime

Monografia apresentada à Universidade Federal do Acre (Ufac) para obtenção do grau de  
bacharel em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo.

**Data de aprovação**

\_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**Banca Examinadora:**

\_\_\_\_\_  
Profª. Dra. Leticia Helena Mamed (Orientador)

\_\_\_\_\_  
Profª. Dra. Juliana Lofego Encarnação

\_\_\_\_\_  
Profª. Ma. Giselle Xavier d'Ávila Lucena

À Virgem Maria, a minha mãe  
Célia e a minha irmã Fernanda.

Eu vou cantar, eu vou cantar  
De joelhos em uma cruz  
Vou louvar ao senhor Deus  
Foi quem me deu esta luz

Esta luz é da floresta  
Que ninguém não conhecia  
Quem veio me entregar  
Foi a Sempre Virgem Maria

Quando ela me entregou  
Eu gravei no coração  
Pra replantar santa doutrina  
E ensinar os meus irmãos

Eu agora recebi  
Este prêmio de valor  
De São José, da Virgem Mãe  
De Jesus Cristo Redentor

Tenho fé de vencer  
E ganhar com meus ensinamentos  
Porque Deus é Soberano  
E ele é quem nos determina

(65 – *Eu vou cantar*, hinário  
O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

## RESUMO

Esta monografia investiga processos e fenômenos de comunicação presentes no Daime, doutrina cristã fundada por Raimundo Irineu Serra, em Rio Branco - Acre, na década de 1930, conhecida por fazer uso sacramental da ayahuasca, beberagem de origem indígena e efeitos psicoativos, rebatizada com o nome de daime. Comunicação significa “tornar comum” e a própria ação comunicativa sugere a criação de comunidades, a partir da qual se consolidam aspectos de interação social, cooperação, expressão cultural, repasse de valores e ensinamentos, vínculo afetivo, sentimento de pertencimento, etc. Ao promover a coletivização dos rituais com a ayahuasca, Mestre Irineu funda não apenas uma doutrina religiosa como também uma comunidade, da qual ele se torna o epicentro. Devido à carência de trabalhos publicados no campo da Comunicação Social acerca do Daime, esta monografia se configura como pesquisa exploratória, valendo-se da revisão bibliográfica e da pesquisa participante, que determina a inserção do pesquisador no ambiente do fenômeno observado. Recorre ainda à Teoria da Ecologia da Comunicação e da perspectiva de análise dos ecossistemas comunicacionais para evidenciar se o Daime se constitui como um espaço de comunicação primária, em que prevalece o contato presencial e os sentidos do corpo nas relações humanas que integram esse ecossistema comunicacional.

**Palavras-chave:** comunicação; comunidade; ayahuasca; Daime; Mestre Irineu.

## ABSTRACT

This monograph investigates processes and phenomena of communication present in the Daime, a Christian doctrine founded by Raimundo Irineu Serra, in Rio Branco - Acre, in the 1930s, known for making sacramental use of ayahuasca, drinking of indigenous origin and psychoactive effects, renamed daime. Communication means "making common" and the communicative action itself suggests the creation of communities, from which aspects of social interaction, cooperation, cultural expression, transfer of values and teachings, affective bond, feeling of belonging, etc. are consolidated. By promoting the collectivization of rituals with ayahuasca, Master Irineu founded not only a religious doctrine but also a community, of which he became the epicenter. Due to the lack of published works in the field of Social Communication about the Daime, this monograph is configured as exploratory research, using the literature review and participant research, which determines the insertion of the researcher in the environment of the phenomenon observed. It also uses the Theory of Ecology of Communication and the perspective of analysis of communicational ecosystems to evidence if the Daime is constituted as a space of primary communication, in which prevails the face-to-face contact and the senses of the body in human relationships that integrate this communicational ecosystem.

**Key-Words:** communication; community; ayahuasca; Daime; Master Irineu.

## SUMÁRIO

Introdução – Sou filho deste poder.....	9
Metodologia, objetivos e hipóteses.....	17
Estrutura da monografia.....	22
1 - Aqui tem muita ciência que é preciso se estudar.....	26
1.1 – Comunicação e cultura.....	27
1.2 – Ecologia e paradigma.....	31
1.3 – Ecologia da Comunicação.....	34
1.4 – Ecossistema comunicacional.....	40
2 – Eu tomo esta bebida que tem poder inacreditável.....	45
2.1 – Xamanismo.....	48
2.2 – Xamanismo mestiço.....	53
2.3 – Religiões ayahuasqueiras.....	59
2.4 – Relações com o Estado.....	67
3 – A Virgem Mãe mandou para mim esta lição.....	71
3.1 – De migrante nordestino a mestre espiritual.....	73
4 – Estamos dentro desta casa, onde afirmamos a fé e o amor.....	100
4.1 – Comunicação e religião.....	108
4.2 – Dai-me comunidade.....	111
4.3 – Comunicação pela oralidade.....	121
4.4 – Mestre Irineu como baliza da comunidade.....	126
Conclusão – Eu apresento os meus trabalhos conforme eu aprendi.....	132
Referências bibliográficas.....	137

## Introdução – Sou filho deste poder

Sou filho deste poder  
Vivo na terra e no mar  
Implorando ao meu Pai Eterno  
Nas alturas onde ele está

Eu vivo aqui cantando  
Para quem tiver amor  
Consagrando a minha Rainha  
Foi ela quem me ensinou

Todos santos e todas santas  
Rogam a Deus no coração  
Para os filhos da Terra  
Esquecer a ilusão

(105 – *Sou filho deste poder*,  
hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Esta monografia nasce do encontro do processo de conclusão da minha formação acadêmica, no curso de Comunicação Social – Jornalismo, da Universidade Federal do Acre (Ufac), e do início da minha trajetória com o Daime, doutrina cristã fundada por Raimundo Irineu Serra, em Rio Branco, na década de 1930, conhecida por fazer uso sacramental da ayahuasca<sup>1</sup>, beberagem de origem indígena e efeitos enteógenos<sup>2</sup>, rebatizada com o nome de daime<sup>3</sup>. Por isso, parafraseando MacRae (1992), este trabalho é resultado de uma motivação ao mesmo tempo acadêmica e existencial, voltado para um objeto amazônico e acreano, em alinhamento com a visão de futuro da Ufac<sup>4</sup> que é “ser referência internacional na produção, articulação e socialização dos saberes amazônicos”. A elaboração desta monografia é uma oportunidade de fazer parte desse processo e de retribuir à sociedade, com o resultado desta pesquisa, os anos de estudo em uma universidade com financiamento público.

---

<sup>1</sup> Ayahuasca é uma bebida psicoativa de uso milenar das populações indígenas da Bacia do Alto Amazonas, preparada a partir do cozimento de duas plantas nativas na região: o cipó *Banisteriopsis caapi* e a folha *Psychotria viridis* (ALBUQUERQUE, 2011).

<sup>2</sup> Enteógeno deriva do grego *entheos* e significa literalmente aquilo que tem “deus dentro”, isto é, “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (MACRAE, 1992, p. 16). Por se tratar de um contexto ritual, o uso desse termo é mais adequado do que o termo alucinógeno.

<sup>3</sup> Daime é o nome com o qual a ayahuasca foi rebatizada na doutrina fundada por Mestre Irineu e consiste em um rogativo que o participante do ritual faz ao ingerir a bebida: “dai-me amor”, “dai-me força”, “dai-me perdão”, etc. Ao longo do trabalho, Daime com “D” maiúsculo faz referência à doutrina e daime com “d” minúsculo faz referência à bebida, seguindo o modelo adotado por Moreira e MacRae (2011).

<sup>4</sup> Mapa Estratégico da Ufac 2014-2023. Disponível em: <http://www.ufac.br/estrategia/documentos/mapa-estrategico-ufac-2014-2023.pdf>.

No âmbito acadêmico, esta monografia representa o fechamento de um ciclo que teve início em 2013. Sou mineiro de Passa Quatro, na Serra da Mantiqueira, e minha mudança para o Acre se deu em função do curso de Comunicação Social da Ufac, o que, por si só, já representa uma grande transformação interna. Lembro que, naquele momento, a escolha do Acre me pareceu “totalmente aleatória” e eu nem podia imaginar que, além da Ufac, eu encontraria uma outra “escola”, não de um conhecimento formal, científico, mas de um conhecimento do espírito. E o professor dessa escola é um homem negro, de dois metros de altura, nordestino, em um país que ainda guarda preconceito contra negros e nordestinos. No âmbito existencial, o processo de fazer a monografia foi uma oportunidade de pesquisar e aprofundar minha compreensão sobre um tema que eu acarinho e, assim, fazer a ligação entre essas duas escolas. Reconheço que o envolvimento afetivo do pesquisador em relação ao objeto não é um requisito indispensável. Mas quando se dá essa união, as motivações ficam ainda maiores, porque não nascem apenas da mente racional.

Meu primeiro contato com a doutrina de Mestre Irineu se deu no Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam (Ciclujur), na região do Alto Santo, em Rio Branco. À época, eu trabalhava com Onides Queiroz na Rádio Aldeia e, a partir das nossas conversas, tive vontade de conhecer a doutrina. Participei da concentração do dia 30 de setembro de 2017, em que me foram reveladas questões profundas da gestação de minha mãe e do meu nascimento. Embora muito confuso com as informações que tive acesso, saí desse trabalho com uma certeza: “quero seguir nesse caminho”. Passei a frequentar regularmente as sessões, acompanhei o chamado “festival”, que compreende quatro datas de grande importância para o calendário da doutrina (dia da Virgem da Conceição, aniversário de Mestre Irineu, Natal e Dia de Reis), e aos poucos fui me familiarizando com a irmandade e aprofundando minhas experiências, enquanto amadurecia a ideia de vestir a farda, ou seja, me tornar um membro oficial do Ciclujur.

Duas mensagens foram determinantes para meu fardamento. A primeira delas veio em uma “brincadeira” realizada anualmente, no Ciclujur, no bailado do Dia de Reis (6 de janeiro), data que simboliza o fechamento e abertura de um novo ano de trabalhos dentro da doutrina. Nessa ocasião, em que se realiza uma espécie de sorteio, cada participante tira de um saquinho de pano o título de um hino d’O Cruzeiro, de Mestre Irineu, que servirá como hino de “estudo fino” para o ano que se inicia. Ao participar da brincadeira, quando ainda me questionava se havia chegado o momento de vestir da farda, a resposta veio ao tirar o hino *105 – Sou filho deste poder*, para meu “estudo fino” de 2018. Em outra ocasião, conversando com o senhor José Edivar, conhecido por todos como seu Zelito, ele me disse uma frase

encorajadora: “a farda já está no seu coração, só falta você vestir ela”. Naquele momento, dissiparam-se todas as dúvidas, ainda assim decidi esperar o bailado de São João, de modo que pudesse ter tempo para arranjar tudo e também por ser uma data auspiciosa o fardamento.

Nesse tempo, fui convidado a fazer um vídeo de homenagem para a comemoração do aniversário de 80 anos do senhor Edson Araújo da Silva, seguidor antigo da doutrina, que chegou até Mestre Irineu desenganado por um médico. Aos 33 anos, seu Edson sofria do coração e o médico havia dado a sentença de lhe restava apenas uma semana de vida, ou “de morte”, como seu Edson costuma de dizer. Muito abatido, ele chegou até Mestre Irineu por indicação de um amigo, contou sua história e Mestre lhe perguntou três vezes: “Foi Deus que lhe disse isso?”, ao que seu Edson respondeu negativamente. E o Mestre complementou: “Pois não tem como Deus”. Seguindo na doutrina, seu Edson conseguiu prolongar um “bocadinho” seu tempo de vida e completou 80 anos com o sonho de registrar, em vídeo, sua história e outros momentos marcantes na doutrina. E eu tive a oportunidade de fazer esse registro, com o generoso apoio do amigo Lucas Silva, sem o qual não teria sido possível. Foram vários encontros, cerca de 90 minutos de gravação, entre depoimentos e imagens de apoio, e o resultado é um vídeo biográfico<sup>5</sup> de 15 minutos, em primeira pessoa, que foi exibido para toda a irmandade do Ciclujur no bailado de comemoração dos 80 anos de seu Edson.

O processo de fazer esse vídeo representa para mim um enraizamento na doutrina de Mestre Irineu e naquela irmandade, já que foi meu primeiro contato com aquelas memórias, com a saga de pessoas que conviveram com Mestre Irineu, ao mesmo tempo homem e divindade. Se descortinava para mim uma mitologia, algo similar a de Jesus Cristo com seus seguidores. Nesses relatos, nenhuma vírgula vai no sentido contrário de que Mestre Irineu era uma pessoa excepcional e grandiosa, em espírito e matéria, e também humilde, acessível e generoso. Atributos de quem é mestre e caminha na frente da estrada indicando o caminho. Portanto, como disse Rabelo (2013, p. 128), “é justo afirmar que todas as alusões a Irineu, como homem e como Mestre, são unânimes. [...] As referências às suas qualidades humanas e espirituais são exaltadas num só sentido, numa única direção - a do bem”. Quanto mais eu me aprofundava nesse universo, nessas memórias, nessa mitologia, mais ficava com a impressão de estar vivenciando uma realidade paralela, com a qual eu não tive a mínima proximidade durante a graduação.

---

<sup>5</sup> Jardim de Belas Flores – 80 anos Seu Edson, maio 2018. Bleno Caleb de Paula, Google Drive. Disponível em: [https://drive.google.com/open?id=1khTM\\_bQpVWwAl8eSAITBFE8LSNMgKq0wP](https://drive.google.com/open?id=1khTM_bQpVWwAl8eSAITBFE8LSNMgKq0wP).

Antes de ter contato com a doutrina, não conhecia nada a respeito do daime, a não ser o senso comum de que era “droga”, “chá alucinógeno”. Conforme avançava nas disciplinas do curso, nada foi dito ou contextualizado, ainda que superficialmente, para que eu pudesse mudar de opinião, mesmo nas disciplinas que poderiam abordar o assunto, como Fundamentos Antropológicos, Psicologia Social, Cultura Brasileira, Pesquisa em Comunicação e Formação Econômica, Social e Política da Amazônia. Portanto, no curso de Comunicação Social da Ufac não se fala sobre o tema. E, ao dizer isso, não faço crítica ao curso, é apenas uma constatação que se repete em outras instituições do país, a julgar por um levantamento realizado nos anais<sup>6</sup> da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (A Compós), entre os anos de 2000 e 2018. Nenhum trabalho foi encontrado fazendo referência a “daime”, “ayahuasca” e “Mestre Irineu”, palavras utilizadas na busca.

Uma das explicações para esse “silenciamento” acerca do Daime nos cursos de Comunicação é o aparente fato de que o Daime, enquanto doutrina e expressão religiosa que faz uso de um psicoativo de origem indígena, interessa apenas à Antropologia, à Biologia, às Ciências da Religião, à História, à Medicina, como se não houvesse comunicação no Daime ou como se o Daime não estivesse ao alcance dos estudos da Comunicação. Porém, Martino (2014) nos lembra que a Comunicação é um campo de estudo que não tem contornos rígidos e está na intersecção de outras áreas do conhecimento e, acima de tudo, nas relações humanas, já que em qualquer relação social existe um componente de comunicação. Nesse sentido, o Daime, enquanto espaço de convivência e interação social, enquanto comunidade, se torna um *locus* comunicacional, já que se manifesta a partir de relações entre as pessoas que compõem uma irmandade e delas individualmente com o Divino.

Para além de seu aspecto religioso e doutrinário, o Daime é considerado patrimônio histórico e cultural do Acre, tombado em setembro de 2006, por decreto estadual e municipal. A ayahuasca também representa uma manifestação da cultura, já que o chá não existe na natureza (NEVES; SOUZA, 2010). O que existe é um cipó (*Banisteriopsis caapi*) e a folha de um arbusto (*Psychotria viridis*) que, combinados, dão origem a uma bebida psicoativa milenarmente consumida pelos grupos indígenas e pela população mestiça e cabocla muito antes de o Acre delimitar as fronteiras de seu território e fazer parte da federação. Portanto, a ayahuasca existe no Acre muito antes de o estado se constituir como tal. E se hoje essa espiritualidade milenar está presente em diversos países do mundo, despertando cada vez

---

<sup>6</sup> Biblioteca com os anais da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (de 2000 a 2018) disponível em: [https://www.compos.org.br/anais\\_encontros.php](https://www.compos.org.br/anais_encontros.php).

mais o interesse da mídia e do conhecimento científico, é preciso lembrar que as raízes históricas e culturais desse processo de expansão estão no Acre, com o surgimento de doutrinas cristãs institucionalizadas que fazem uso sacramental da bebida (ALBUQUERQUE, 2011).

Ao longo do anos, a ayahuasca transitou por diferentes contextos, do indígena para o urbano, do xamânico para o cristão, das doutrinas religiosas para os grupos independentes, e sua imagem de alucinógeno perigoso cedeu lugar ao reconhecimento e empoderamento do poder público por representar a “luz ancestral da floresta” para uma sociedade cada vez mais moderna e tecnológica. No Acre, o governo do estado associou as “religiões da floresta” ao conceito de “florestania”, uma espécie de cidadania da floresta, propagada pelos governos do Partido dos Trabalhadores (PT) no estado (LABATE, 2010), entre 1999 e 2018. Essa associação esteve acompanhada por uma série de medidas de valorização dos atributos culturais e espirituais das comunidades ayahuasqueiras (Daime, Casa de Jesus – Fontes de Luz e União do Vegetal), com homenagens aos mestres fundadores dessas doutrinas (Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Matos e José Gabriel da Costa) e aprovação da lei que institui o Dia da Cultura Ayahuasqueira no calendário oficial do estado.

O que o jornalismo, enquanto habilitação prática do curso de Comunicação, tem produzido a respeito? E quando produz, será que abarca a diversidade de nuances que a ayahuasca possui, sem recair no senso comum, no sensacionalismo, na abordagem superficial, genérica e desrespeitosa? Ou será que contribui para a difusão de equívocos em torno das comunidades ayahuasqueiras, reforçando o preconceito e o estigma de droga que ainda pesam sobre a bebida? E em que medida a pesquisa e a produção de conteúdo por parte dos estudantes de Comunicação Social/Jornalismo podem contribuir para a veiculação de informações verídicas e responsáveis sobre o Daime e a ayahuasca?

Essas são perguntas que este trabalho monográfico não pode responder, mas ainda assim servem como ponto de partida e motivação para a realização deste estudo. Vejamos, a seguir, duas notícias sobre o tema, em que a falta de familiaridade com o assunto e a falta de comprometimento com a verdade ferem princípios jornalísticos e critérios de noticiabilidade, prestando um desserviço à sociedade. A primeira notícia foi produzida pelo AC 24 Horas, jornal online de grande apelo popular no Acre, enquanto que a segunda foi produzida pelo jornal O Globo, de grande circulação nacional, seja na forma impressa ou digital.

Por ocasião do Dia da Cultura Ayahuasqueira, o jornal online AC 24 Horas, um dos mais populares do Acre em número de acessos, publicou uma matéria<sup>7</sup> sobre a aprovação da lei pelo governo do estado. Entre erros de concordância, a matéria comete reducionismos ao associar a consagração da ayahuasca, no âmbito urbano, apenas ao Daime, isto é, à doutrina de Mestre Irineu, ignorando as linhas de Mestre Daniel (Casa de Jesus – Fontes de Luz) e Mestre Gabriel (União do Vegetal). Observa-se ainda certa confusão, bastante frequente, entre o Daime, de Mestre Irineu, e a vertente do Santo Daime, fundada pelo Padrinho Sebastião Mota, fazendo referência ao “chá do Santo Daime” como se fosse algo genérico e homogêneo, pertencente de igual maneira aos rituais xamânicos e às doutrinas cristãs, sem qualquer distinção simbólica e ritualística. A matéria termina dizendo: “Com gosto amargo, a cor da bebida varia entre ocre e marrom-escuro e seus efeitos mais comuns são vômito e diarreia. O chá também provoca alucinações e visões místicas” (da redação AC 24 Horas). Pelo excerto, vê-se que o jornal AC 24 Horas reduz em “vômito e diarreia” o longo e complexo processo de ressignificação pelo qual passou a ayahuasca e a espiritualidade que se manifesta a partir dela. A referência aos efeitos da bebida como “alucinações e visões místicas” também são inadequadas, já que alucinar significa desvairar, enlouquecer, privar da razão e do entendimento.

Já a matéria do Jornal O Globo traz à tona acusações contra a terapeuta ayurvédica e doula Adriana Valverde, que teria recomendado a ingestão de ayahuasca durante a gestação de três mulheres que não quiseram se identificar. Uma delas afirma que tomou ayahuasca três vezes durante a gravidez, o que teria ocasionado, sem comprovação, a perda do bebê no sétimo mês de gestação. A própria entrevistada relata: “descobri uma pesquisa [artigo da UnB sobre a toxicidade da ayahuasca em ratas gestantes] mostrando que o uso da ayahuasca afetava o desenvolvimento do feto. Essa é a dúvida que vou carregar para o resto da vida: nunca vou saber com certeza se foi a ayahuasca que causou a redução de crescimento e, depois, a morte da minha filha”. Sem apresentar o resultado dessa pesquisa e de qualquer outro embasamento científico, a matéria<sup>8</sup> afirma que a “substância pode causar malformação fetal”. Publicada no dia 28 de janeiro de 2019, a reportagem repercutiu entre pesquisadores, que lançaram, no dia

---

<sup>7</sup> Lei institui o Dia da Cultura Ayahuasqueira no Estado do Acre. Da redação do AC 24 Horas, 30 julho 2018. Disponível em: <https://www.ac24horas.com/2018/07/30/lei-institui-o-dia-da-cultura-ayahuasqueira-no-estado-do-acre/>.

<sup>8</sup> Mulheres acusam doula de prescrever chá que causa malformação fetal. O Globo, 28 janeiro 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/mulheres-acusam-doula-de-prescrever-cha-que-causa-malformacao-fetal-23407168>.

seguinte, uma nota<sup>9</sup> em resposta à publicação do jornal O Globo. O texto assinado por 21 pesquisadores, reconhece que foram registradas malformações em fetos de ratas grávidas, mas que esses estudos são questionáveis e não se aplicam à realidade das comunidades ayahuasqueiras, visto que

os animais foram submetidos à bebida de forma forçada durante 14 dias de suas gestações, que duram 21-23 dias. Também se deve levar em conta que estudos com roedores não são automaticamente aplicáveis a seres humanos. Assim, não há qualquer estudo ou relato na literatura científica que comprove que a ayahuasca traga riscos a mulheres grávidas e seus filhos. Por outro lado, existe um conjunto de estudos com populações que usam ayahuasca mostrando índices de saúde iguais ou melhores do que da população em geral, tanto no caso de adolescentes quanto no de adultos. Desse modo, as afirmações desprovidas de valor científico feitas por O Globo em relação à ayahuasca acabam desinformando as pessoas, e o jornal lamentavelmente perde a chance de contribuir para desvelar as acusações sobre os abusos – que precisam ser punidos – cometidos por líderes religiosos, para deslocar a discussão de maneira sensacionalista para a ayahuasca (LABATE, 2019).

A matéria d'O Globo, assim como do AC 24 Horas, comete um erro muito comum e bastante delicado que é a generalização do termo “ayahuasca”. De qual “ayahuasca” fala a reportagem? É indígena, pertence a algum contexto urbano de tradição cristã ou faz referência a algum grupo neo-ayahuasqueiro? A matéria cita a Congregação Estrela do Oriente, mas qual é o contexto ritual que acompanha a ingestão da bebida? Essas diferenciações são de extrema importância para não igualar todos os centros, como se os problemas identificados em determinado grupo fossem recorrentes a todas as comunidades ayahuasqueiras. Nas comunidades do Alto Santo, por exemplo, existem inúmeras famílias que criaram seus filhos e netos dentro da doutrina, “tomando daime na barriga” (expressão usual entre as comunidades), e nenhum deles apresenta malformação ou qualquer outro problema de saúde que esteja comprovadamente associado ao uso da ayahuasca. Daime não mata, não enlouquece e não emburrece, desde que sejam observados princípios ritualísticos e critérios de responsabilidade recomendados pelas comunidades tradicionalistas.

Nossos mestres da floresta souberam perceber que a ayahuasca não se constitui de substância proscribida. Sua atuação é benéfica para os homens, visto que trata dos males do corpo e da alma, quando sabiamente dirigida e orientada por um conjunto ritual que compõe a doutrina destas religiões, o que foi confirmado pelo Ministério da Justiça, após anos de pesquisas e acompanhamento dos procedimentos exercidos pelas comunidades

---

<sup>9</sup> Nota pública de pesquisadores do campo da ayahuasca. Bia Labate, 29 janeiro 2019. Disponível em: <https://www.bialabate.net/news/nota-publica-de-pesquisadores-do-campo-da-ayahuasca>.

tradicionais, caracterizados pela Carta de Princípios (BATISTA; NETO, 2010, p. 58).

Neste trabalho, são consideradas tradicionalistas as doutrinas de Mestre Irineu (Daime), Mestre Daniel (Casa de Jesus – Fonte de Luz) e Mestre Gabriel (União do Vegetal). As ramificações e vertentes que surgiram a partir dessas linhas tradicionalistas, mas que acrescentaram outros elementos a sua cosmologia, não seguem o corpo doutrinário deixado pelos mestres fundadores e, portanto, estão criando uma nova tradição (ALVES, 2010). Ao longo da bibliografia pesquisada, não foi encontrada a origem do conceito tradicionalista para essas comunidades ayahuasqueiras. Comumente, os autores se referem a elas como comunidades tradicionais, porém, tradicional é a consagração dos indígenas, originários no conhecimento sobre a bebida. No encerramento da II Conferência Mundial da Ayahuasca, realizada em Rio Branco, em 2016, os centros tradicionalistas, apresentaram uma carta<sup>10</sup> em que se autodeclaravam como tal. Nessa carta, signatários do Daime, da Casa de Jesus – Fonte de Luz e da União do Vegetal reafirmaram os princípios que regem as ações dentro de cada centro, tendo como parâmetro os ensinamentos deixados pelos mestres fundadores.

Tomando como exemplo a notícia do AC 24 Horas e a reportagem d'O Globo, e considerando problemáticas ambas abordagens, cabe ressaltar que a Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias da Ayahuasca<sup>11</sup>, de 1991, já alertava para os cuidados na difusão de informações, a fim de evitar equívocos, inverdades e “riscos decorrentes da difusão inconsequente do tema, por parte de pessoas com ele pouco familiarizadas”. A Carta de Princípios foi o primeiro documento conjunto das comunidades tradicionalistas a estipular procedimentos éticos para o uso ritualístico da ayahuasca e, em seu item “d”, alerta que “grande parte das controvérsias e contratemplos em torno do uso da Ayahuasca – inclusive junto às autoridades constituídas – decorre dos equívocos difundidos pelos veículos de comunicação. Isso impõe [...] especial zelo no trato das informações em torno da Ayahuasca”.

Como diz o hino 78 – *Das virtudes*, de Mestre Irineu: “Precisamos acabar/ Com o correio da má notícia”. E para isso é preciso produzir conteúdo que possa edificar uma ponte de informação segura e confiável entre as comunidades ayahuasqueiras e a sociedade que carece de informações acerca deste tema, de modo a não produzir inverdades e tampouco vender uma imagem milagrosa da ayahuasca e das comunidades ayahuasqueiras que possa

---

<sup>10</sup> II Conferência Mundial da Ayahuasca: Centros tradicionalistas fazem alerta no encerramento. Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, 31 outubro 2016. Disponível em: <http://udv.org.br/blog/centros-tradicionalistas-fazem-alerta-no-encerramento-da-ii-conferencia-mundial-da-ayahuasca/>

<sup>11</sup> Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias da Ayahuasca. Disponível em: [https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/carta\\_p.pdf](https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/carta_p.pdf).

recair em curandeirismo e charlatanismo. O próprio Mestre Irineu dizia que “o daime é para todos, mas nem todos são para o daime” (BOMFIM, 2006, p. 134), o que justifica a recomendação de não convidar ninguém para tomar daime e nem prometer o que não se pode cumprir. Cabe a cada um, em sua subjetividade e auto responsabilidade, tomar essa decisão. A esta monografia cabe, simplesmente, fazer uma leitura do Daime pela óptica da Comunicação, investigar como ela está presente em seus rituais e na comunidade que se formou, sem ser panfletária e nem levantar bandeira.

Um caminho possível para a realização deste trabalho, e o mais óbvio no curso de Jornalismo, seria analisar a representação do Daime na imprensa, a partir do que foi publicado por determinado veículo midiático, em intervalo de tempo estabelecido. Poderiam ser empregadas técnicas de análise de discurso ou outra metodologia que subsidiasse essa linha de pesquisa. Porém, desse modo, correria o risco de me debruçar em abordagens incoerentes, “que frequentemente tratam o assunto de forma parcial e sensacionalista” (MACRAE, 1992, p. 15), e que correspondem, portanto, ao “correio da má notícia”. A proposta, então, é falar do Daime em contato direto com a fonte, investigando *in loco* os fenômenos comunicacionais presentes na doutrina. Nesta abordagem, ganha destaque o conexto, isto é, o ambiente físico, social e cultural em que se dá a consagração do daime, “considerado a base a partir da qual é possível compreender as experiências vividas pelos indivíduos que consomem o enteógeno” (MACRAE, 1992, p. 17). Para tanto, a metodologia que melhor se adequa ao tipo de pesquisa proposto é a pesquisa participante.

### **Metodologia, objetivos e hipóteses**

Sou fardado no Daime desde junho de 2018 e já pertencio à irmandade do Ciclujur antes de elaborar esta monografia, portanto, eu, como pesquisador, me confundo com os pesquisados, participo de todas as atividades, sou um deles. Essa é minha posição diante da realidade observada, o que me permite “ver as coisas de dentro”. Por outro lado, não sou um nativo, isto é, não “tomei daime na barriga” e não nasci dentro da doutrina. Meu contato com a realidade observada é recente, cerca de um ano e nove meses, o que a meu ver não compromete o desenvolvimento da pesquisa, ao contrário, proporciona um certo distanciamento que é salutar para que eu possa perceber os contrastes e as nuances desse ecossistema comunicacional que constitui o Daime. Não fosse esse distanciamento, talvez alguns aspectos passariam despercebidos ao longo da pesquisa.

De acordo com Peruzzo, a “pesquisa participante consiste na *inserção* do pesquisador no *ambiente natural* de ocorrência do fenômeno e de sua *interação* com a situação

investigada” (PERUZZO, 2005, p. 125), permitindo a “captação do fenômeno em todas as suas dimensões constitutivas, desde sua história e dinamicidade até as múltiplas determinações inerentes a qualquer fenômeno” (PERUZZO, 2005, p. 130). Desse modo, a pesquisa participante oferece subsídio para analisar a comunicação no Daime ao propor que o pesquisador vá até o ambiente do fenômeno investigado e interaja com ele, a fim de perceber todas as suas “dimensões constitutivas”: uma doutrina de interação social, expressão cultural e artística, religião espiritual e tudo o mais que a caracteriza como comunidade, concebendo ainda que em cada uma dessas dimensões existem processos e fenômenos de comunicação.

O desenvolvimento desta monografia tropeçou em um aspecto muito importante no desenvolvimento de qualquer trabalho científico que é pergunta da pesquisa à qual a monografia se propõe a responder, considerando, “como orientação epistêmica crucial, a necessidade da investigação pautar-se pela constituição de problemáticas que incluam construções teóricas realizadas em estreita vinculação com o mundo da empiria que nos interessa investigar” (BONIN, 2016, p. 221). Depois de definidos o objeto de análise, os objetivos e as hipóteses, e ter redigido boa parte dos capítulos, eu ainda não havia encontrado o “x” da questão. Conforme avança na análise final, pude compreender que a não existência de uma pergunta era, de certo modo, a questão da pesquisa. Durante a revisão bibliográfica, não localizei nenhum trabalho sobre o Daime por uma perspectiva comunicacional, sinal da carência de estudos acerca do tema nesse campo do saber, como demonstra o levantamento realizado nos anais d’A Compós.

Na ausência de referências e problematizações concretas, o desenvolvimento desta monografia foi ganhando um caráter exploratório – e até intuitivo – na investigação de um recorte com contornos indefinidos. Regressando à raiz etimológica da comunicação que significa “tornar comum”, considero que seu conceito primordial é a formação de comunidade, como se esta fosse resultado da ação comunicativa. Desse modo, esta monografia, apresenta um olhar comunicacional sobre o Daime, buscando evidenciar que a doutrina de Mestre Irineu se constitui como uma comunidade, uma “casa” onde seus integrantes “afirmam a fé e o amor”. Na casa do Daime, fenômenos e processos de comunicação estruturam as relações humanas e a comunhão com o Divino. Esse não é o único olhar possível, é apenas o foco de luz que eu lanço sobre o Daime e a comunidade de Mestre Irineu a partir da leitura bibliográfica e da minha posição diante do fenômeno observado, com base na pesquisa participante.

O objetivo principal, portanto, é investigar a multiplicidade de processos e fenômenos de comunicação que estruturam a comunidade do Daime. Ao criar sua doutrina, Mestre Irineu

propõe uma vida comunitária, estruturada em valores como trabalho, cooperação, pertencimento, afetividade, etc. Desde o início, ele agrega pessoas e forma comunidades e sua doutrina não se limita aos trabalhos de Concentração e Bailado, inclui também trabalhos de cura, feitiço, mutirão de limpeza e organização, bazar, aniversários e outras confraternizações. Existe, nessa doutrina, uma cultura oral de transmissão de valores e ensinamentos e de formação de uma memória, que é ao mesmo tempo mítica e histórica, passando de Mestre Irineu para as sucessivas gerações que se formaram. A base doutrinária do Daime está contida nos hinários, isto é, um conjunto de hinos (cânticos) recebidos mediunicamente do astral e repassados a toda irmandade de maneira oral. Esses hinos são cantados e bailados pelos adeptos em ritmos de valsa, marcha e mazurca, com acompanhamento musical.

Para alcançar o objetivo principal, a pesquisa percorre algumas etapas que se configuram como objetivos específicos. Grande parte dos trabalhos sobre o Daime apresenta a mesma estrutura na abordagem do tema: a ayahuasca no contexto indígena, a iniciação de Mestre Irineu com o xamanismo e a ressignificação da bebida com a criação da doutrina para, então, fazer a análise do objeto. Por ser bastante didático e considerando o certo grau de ineditismo que tem uma pesquisa sobre o Daime no curso de Comunicação da Ufac, esta monografia não apresenta inovações nesse sentido e segue esse modelo “clássico” de redação. O primeiro objetivo a ser cumprido é evidenciar a comunicação como elemento de socialização e pertencimento a uma comunidade, isto é, a dimensão comunicacional que antecede aquela propagada pelos aparatos tecnológicos e veículos midiáticos e que está relacionada às relações humanas, à organização social e ao fazer cultural. A comunicação não é uma substância que pode ser isolada de seu contexto, como faz um cientista em laboratório, e, no Daime, somente é possível percebê-la a partir do que a doutrina manifesta nos seus rituais, nas suas memórias, na sua cosmologia, na organização de pessoas em torno de um propósito comum.

Um segundo objetivo específico está relacionado ao processo de ressignificação da ayahuasca a fim de esclarecer o trânsito da bebida por diferentes contextos, da tradição indígena, passando pelas doutrinas cristãs até os grupos denominados neo-ayahuasqueiros. Esse levantamento histórico e bibliográfico se constitui como uma etapa importante do trabalho para entendermos quais são as propriedades dessa bebida, como se dá seu uso em um contexto ritual e quais são as manifestações religiosas que surgiram a partir desse sacramento. Igualmente importante é o levantamento biográfico de Raimundo Irineu Serra, negro maranhense, descendente de escravos, que, como tantos outros migrantes nordestinos, partiu para a Amazônia em busca de uma vida melhor. Irineu diferenciou-se dos demais por liderar

uma comunidade com a missão de replantar a doutrina de Jesus Cristo, tornando-se mestre espiritual. Sua trajetória se confunde com a própria formação do Daime, por isso é imprescindível conhecer sua biografia para perceber que, assim como um artesão, Mestre Irineu vai talhando sua doutrina aos poucos, ao longo de toda vida. Compreender esse processo de formação do Daime a partir da biografia de Mestre Irineu se constitui como um terceiro objetivo específico deste trabalho.

Por ser uma pesquisa qualitativa e “não se valer de instrumentos mensuráveis”, a pesquisa participante “se concretiza na coleta e análise de dados primários empíricos” e depende da “capacidade do investigador em captar, compreender, interpretar e analisar o fenômeno” (PERUZZO, 2005, p. 144). Aqui entra em jogo o equilíbrio entre a subjetividade do pesquisador e a pretendida neutralidade científica, que, para Peruzzo (2005, p. 129), “é uma falácia”, porque mesmo o método positivista de obtenção do conhecimento não está imune a distorções e inclinações de sentido. Por outro lado, a pesquisa participante requer do pesquisador “maturidade intelectual suficiente para processar sua investigação” (PERUZZO, 2005, p. 141).

Ao realizar este trabalho, me proponho a ter essa maturidade, confiando na orientação precisa dos professores que acompanharam a elaboração deste estudo. Todavia, gostaria de chamar a atenção para o fato de que, no Daime, a questão da subjetividade e das idiossincrasias é acentuada por se tratar de um fenômeno religioso e espiritual, que está relacionado à crença e à fé das pessoas naquilo em que elas consideram como sagrado, divino. Para neutralizar tanto quanto possível a subjetividade na concepção e redação desta monografia, busquei confrontar as impressões obtidas por meio da pesquisa participante com a bibliografia sobre o tema, de modo a verificar se as informações coletadas no campo foram, de alguma maneira, registradas por autores e pesquisadores da área, a partir das quais poderia fundamentar minha análise.

Peruzzo (2005) sugere que, para obter resultados fidedignos, o pesquisador precisa lançar mão de teorias previamente selecionadas. Desse modo, o trabalho recorre a uma teoria e uma perspectiva de análise que permitem compreender a complexidade do sistema Daime e dão suporte para captar os fenômenos de comunicação inerentes a esse sistema, bem como para comprovar ou refutar as hipóteses levantadas por esta pesquisa. A teoria da Ecologia da Comunicação estuda a própria natureza ecológica dos processos comunicacionais a partir das relações que se desenvolvem em determinado contexto. É uma teoria que se preocupa com as consequências da tecnologia sobre as relações humanas, do contato elementar e presencial, e questiona até que ponto essa comunicação primária pode criar comunidades “donde el ser

humano se sienta a gusto” (ROMANO, 2001, p. 2). À luz da Ecologia da Comunicação, é possível investigar se o Daime se constitui como um ambiente de comunicação primária, em que prevalece as relações presenciais sobre as relações midiáticas, e se proporciona qualidade de vida aos seus participantes.

Assim como a teoria da Ecologia da Comunicação, a perspectiva dos ecossistemas comunicacionais também consiste em um deslocamento metafórico dos estudos da natureza e da Biologia para os estudos da cultura e da Comunicação. Essa perspectiva analisa os fenômenos comunicativos a partir do conjunto de relações e vínculos entre os elementos de um determinado ambiente que permitem a formação de um sistema. Isso quer dizer que, em vez de analisar apenas uma mídia ou um fato específico, como a transmissão de uma mensagem entre um emissor e um receptor, requer a compreensão do ambiente integrado de conexões, de relações sociais. À luz dos ecossistemas comunicacionais, o Daime enquanto comunidade se constitui como um ambiente integrado onde os organismos, ou seja, os participantes da doutrina, estabelecem uma relação de interdependência, formando uma complexa teia de conexões, com um objetivo em comum: o fazer-acontecer da doutrina através da consagração do daime.

Seguindo alguns procedimentos metodológicos de Albuquerque (2011), a monografia se baseou na pesquisa de campo, por meio da observação participante e de conversas informais com pesquisadores e seguidores da doutrina. Contou também com pesquisa bibliográfica de livros, artigos, teses e uma diversidade de publicações de diferentes campos do conhecimento, como Comunicação, Antropologia, Filosofia, História, Pedagogia, etc. Considera ainda os hinos do Daime como fonte documental, já que os hinários configuram seu caráter doutrinário. Por isso, a monografia é toda ilustrada com citação de hinos, inclusive na abertura de cada um dos capítulos, de modo a aproximar o conteúdo doutrinário do conteúdo acadêmico, promovendo o diálogo entre eles.

Existem cinco hinários que foram escolhidos por Mestre Irineu como pilares da doutrina, o seu cânone oficial (RABELO, 2013). O principal deles é O Cruzeiro, recebido pelo próprio Mestre Irineu, e os hinários de outros quatro seguidores: O Amor Divino, de Antônio Gomes; Vós Sois Baliza, de Germano Guilherme; Seis de Janeiro, de João Pereira; e O Mensageiro, de Maria Damião. Esses seguidores são reconhecidos dentro da doutrina como os “quatro companheiros” ou “quatro falecidos”. Somente o hinário de Mestre Irineu (O Cruzeiro), com seus 129 hinos, seria suficiente como fonte de análise para a pesquisa. Mas, como o Daime é composto e compreendido, essencialmente, por esse corpo doutrinário de cinco hinários, totalizando 313 hinos, a pesquisa esteve aberta para fazer uso deles quando

isso se tornou necessário, para uma melhor adequação frente àquilo que estava sendo analisado. Os hinos revelam como a doutrina do Daime observa a si mesma, como ela se autoproclama.

### **Estrutura da monografia**

O trabalho ficou organizado da seguinte maneira:

Introdução – apresenta a relação do pesquisador com o objeto pesquisado, as motivações e as justificativas para o estudo, os objetivos que nortearam a pesquisa e a metodologia adotada;

Capítulo 1 – busca refletir sobre a Comunicação e sua transversalidade com outras áreas do conhecimento, como a cultura e a Ecologia. Parte do pressuposto de que existe uma dimensão comunicacional que antecede aquela propagada pelos veículos midiáticos e pelos aparatos tecnológicos e que diz respeito às relações humanas e o contexto onde elas se desenvolvem. Essa dimensão ganha subsídio nos estudos da teoria da Ecologia da Comunicação, que questiona até que ponto as invenções tecnológicas afetam as relações humanas, a socialização, o sentimento de pertencimento a uma comunidade e, por conseguinte, a qualidade de vida das pessoas. Esse capítulo pretende evidenciar que o Daime, enquanto irmandade e espaço de convivência social, se constitui como um ecossistema comunicacional, já que os processos ali estabelecidos por seus adeptos e seguidores são, antes de tudo, processos e fenômenos de comunicação, a partir dos quais se consolidam e se configuram aspectos de interação social, expressão cultural, religião espiritual, repasse de ensinamentos e valores e tudo o mais que caracteriza a doutrina;

Capítulo 2 – apresenta uma contextualização histórica da ayahuasca e o longo processo de ressignificação pelo qual passou a bebida, transitando entre as comunidades indígenas de tradição xamânica, as doutrinas institucionalizadas de tradição cristã até os grupos neo-ayahuasqueiros de tradições ecléticas e interculturais. A representação da ayahuasca também mudou ao longo do tempo, passando da categoria de alucinógeno demonizado até receber a legitimidade do poder público e das autoridades constituídas. O capítulo relata também a iniciação de Mestre Irineu com a ayahuasca, entre curandeiros e vegetelistas que praticavam um xamanismo mestiço, isto é, que denota a influência de outras práticas culturais e espirituais incorporadas à beberagem indígena, como o catolicismo popular, o espiritismo e o esoterismo europeu. Ao fundar sua doutrina, Mestre Irineu faz uma amálgama de todas essas influências, formando um conjunto ritualístico original e sincrético.

Capítulo 3 – pesquisar sobre o Daime é pesquisar sobre a vida de Mestre Irineu, seu líder fundador. Este capítulo apresenta uma revisão biográfica de Raimundo Irineu Serra, buscando mostrar o fator humano que é indissociável da figura de mestre espiritual, desde seu nascimento no Maranhão até sua passagem para o plano espiritual. Em ordem cronológica, aborda etapas importantes da constituição e consolidação do Daime, como o mito fundador da doutrina, isto é, o encontro de Mestre Irineu com a Rainha da Floresta ou Nossa Senhora da Conceição, aparição amazônica da Virgem Maria, quando se dá a revelação da doutrina e ela se apresenta como sua instrutora espiritual. Mais do que recontar uma história, este capítulo pretende mostrar o processo dialético de formação do Daime e as relações sociais de Mestre Irineu que permitiram a formação de uma comunidade, a agregação de pessoas entorno de um objetivo em comum, que é consagração do daime, a partir da qual se estruturou um modo de vida baseado em princípios cristãos, como o amor, o perdão, a fé, a humildade, etc.;

Capítulo 4 – a partir do que foi apresentado nos capítulos anteriores, este capítulo analisa os processos e fenômenos de comunicação presentes no Daime, partindo do pressuposto de que não são fenômenos isolados, mas, sim, inerentes a tudo o que caracteriza a doutrina, sua história, seus rituais e suas simbologias. São destacados três aspectos: *a) oralidade*: os ensinamentos são repassados pela linguagem oral, partindo de Mestre Irineu para as sucessivas gerações que se formaram ao longo do tempo, contribuindo para a permanência da doutrina e a formação de uma memória ao mesmo tempo mítica e histórica; *b) comunidade*: os rituais do Daime são coletivos e, ao criar sua doutrina, Mestre Irineu propõe uma vida em comunidade, estruturada em valores como trabalho, cooperação, pertencimento, afetividade, etc.; *c) hinários*: o corpo doutrinário do Daime, com seus valores e ensinamentos, está organizado na forma de hinários, isto é, um conjunto de hinos, recebidos mediunicamente do astral, que são cantados e bailados pelos adeptos com acompanhamento musical; a conjugação dos fenômenos e processos contidos na *oralidade*, na *comunidade* e nos *hinários* permite afirmar que são, antes de tudo, processos e fenômenos de comunicação e que, desse modo, o Daime pode ser interpretado como um ecossistema comunicacional;

Conclusão – nas considerações finais são retomados alguns conceitos vistos anteriormente, buscando equacionar se a questão da pesquisa foi respondida, se as hipóteses se concretizaram e se os objetivos foram alcançados.

Por fim, gostaria de dizer que esta monografia é o fruto alegre e sadio de um momento muito especial e desafiador na minha vida. Ela foi escrita entre os meses de fevereiro e junho de 2019, ao mesmo tempo em que me dedicava à leitura de palestras do Guia, que compõem o método Pathwork (Trabalho do Caminho) de transformação pessoal e autoconhecimento. Foi

também um momento de estudar e avançar no aprendizado de diversos hinários, entre eles, de Antônio Gomes, Germano Guilherme, Maria Damião, Percília Ribeiro, Ana de Souza Brito, Francisco Granjeiro e João Pedro. O ensaio desses hinários incluía a elaboração de cadernos com a letra dos hinos. Curioso escrever academicamente sobre o Daime sendo que eu ainda estou em processo de aprendizagem pessoal na doutrina de Mestre Irineu. Contudo, esse processo vai durar a vida toda... E vai valer a pena “Porque Deus é Soberano/ E ele é quem nos determina” (65 – *Eu vou cantar*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu).



**Figura 1** - Bailado no Ciclujur: comemoração dos 80 anos do senhor Edson Araújo (Foto: Bleno Caleb, 20 maio 2018)

## 1 - Aqui tem muita ciência que é preciso se estudar

Sou filho desta verdade  
E neste mundo estou aqui  
Dou conselho e dou conselho  
Para aqueles que me ouvirem

O saber de todo mundo  
É um saber universal  
Aqui tem muita ciência  
Que é preciso se estudar

Estudo fino, estudo fino  
Que é preciso conhecer  
Para ser bom professor  
Apresentar o seu saber

(102 – *Sou filho desta verdade*,  
hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Os versos do hino 102 - *Sou filho desta verdade*, do hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu, faz referência ao Daime e à consagração da ayahuasca para além da doutrinação espiritual/religiosa, reafirmando o caráter cognitivo de sua doutrina, espaço de “muita ciência” e, como tal, de muito estudo para compreensão, “estudo fino”, como diz o hino. Ciência, aqui, não se refere apenas ao conhecimento moderno, científico, acadêmico, como também a um conjunto de saberes, práticas e percepções da vida e do mundo que muitas vezes são ignorados pela ciência ocidental e “que não se encaixam na lógica da soberania epistêmica” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 71). Ao longo dos anos, a produção científica sobre o tema ganhou novas dimensões. O historiador Marcus Vinícius Neves observa que, entres décadas de 1970 e 1990, período que registra a expansão das comunidades ayahuasqueiras para além do território acreano, as publicações tinham caráter esotérico, mágico ou literário. A partir de então, receberam abordagens acadêmicas e científicas, destacando aspectos legais, antropológicos, bioquímicos, terapêuticos, políticos, “em contraposição àquelas publicações de circulação mais restrita e que dizem respeito às questões doutrinárias/religiosas” (NEVES, 2011, p. 33).

À medida em que cresce no mundo todo o número de centros para consagração da ayahuasca, cresce também o número de profissionais, de diversas áreas do conhecimento, interessados em pesquisar a ciência dessa substância psicoativa que, segundo a antropóloga Bia Labate (2016), pode colocar o Brasil no epicentro do debate mundial sobre psicodélicos. Uma prova dessa potencialidade é a Conferência Mundial da Ayahuasca (AYA), realizada

pelo Centro Internacional para Educação, Pesquisa e Serviço em Etnobotânica (ICEERS Foundation). O encontro multidisciplinar reúne cientistas, pesquisadores, profissionais, indígenas e espiritualistas para o diálogo e intercâmbio de conhecimentos e experiências acerca da ayahuasca, principalmente no que tange ao reconhecimento e proteção cultural das práticas tradicionais.

Em outubro de 2016, Rio Branco, capital do Acre, estado localizado no extremo ocidente da Amazônia brasileira e berço das comunidades ayahuasqueiras tradicionais e tradicionalistas, foi palco da segunda edição da Conferência. A AYA 2016<sup>12</sup> recebeu 200 apresentações, das quais 120 foram para a área acadêmica e 80, para o palco comunitário, espaço de praticantes com conhecimento empírico. Dada a abrangência e a transversalidade do tema, os artigos vieram de 28 países, sendo metade das propostas da área de ciências sociais e a outra metade, dos campos de biomedicina, psicologia e saúde pública combinados. Pela quantidade e diversidade de trabalhos apresentados, a ayahuasca e, por conseguinte, as doutrinas que fazem uso sacramental da bebida, são campos de “muita ciência”, que demandam um “estudo fino”, como diz o hino de Mestre Irineu.

Estiveram em pauta na Conferência aspectos importantes e contemporâneos das culturas ayahuasqueiras, como xamanismo amazônico, cultura e patrimônio cultural, pesquisa científica, intervenções clínicas, desafios da globalização, política e leis, meio ambiente e sustentabilidade, questões de gênero e riscos, etc. O estudo do Daime e da ayahuasca tem se revelado um prisma de muitos ângulos de abordagem. O etnográfico para a Antropologia; o uso terapêutico, os efeitos antidepressivos e o tratamento a transtornos neuropsiquiátricos para a Medicina; a ecologia dos saberes e a epistemologia da ayahuasca para a Pedagogia; os dogmas e fundamentos religiosos para a Teologia; a morfologia, a genética e as propriedades botânicas para a Biologia; somente para citar algumas das superfícies que formam esse prisma. A Comunicação também pode fazer sua abordagem, por exemplo, analisar a representação do Daime na imprensa ou investigar os processos e fenômenos de comunicação presentes na doutrina, como se propõe esta monografia.

## 1.1 – Comunicação e cultura

Embora grande parte dos trabalhos apresentados na Conferência da Ayahuasca tenham surgido no campo de estudo das Ciências Sociais, a elaboração desta monografia precisou

---

<sup>12</sup> II Conferência Mundial da Ayahuasca. Disponível em: <http://2016.ayaconference.com/?lang=pt-br>. A primeira edição da Conferência foi realizada em Ibiza, na Espanha, em 2014. Durante a redação desta monografia, a Conferência chegou a sua terceira edição, entre os dias 31 de maio e 2 de junho de 2019, dessa vez em Girona, também na Espanha.

vencer barreiras metodológicas para abordar a doutrina do Daime no campo da Comunicação Social, como se este tema não pertencesse à Comunicação ou como se não houvesse comunicação no Daime. “Por vezes, confunde-se a comunicação com o mercado da comunicação” (PACE, 2009, p. 10), e os cursos, muitas vezes, dão ênfase à comunicação presente na difusão de informação via aparato tecnológico, na mídia, na imprensa, nas redes sociais. “A lógica da comunicação e a teoria da informação foram mobilizadas ambas para o serviço do todo-poderoso sistema tecnológico, cibernético e ciberespacial de circulação das mensagens, verbais, sonoras e visuais” (MOURÃO, 2002, p. 88). Com isso, a comunicação ganhou ares de um conceito genérico e esvaziado, perdendo o foco no que ela tem de mais primitivo, não no sentido rude do termo, mas no sentido de origem, que é a relação humana e a formação de comunidades.

Assim, o sentido de “comunicação” no senso comum, por mais vago ou intuitivo, nem por isso deixa de fazer sentido. Foi a sociedade que gerou, desenvolveu e generalizou uma ordem de processos que levaram à palavra “comunicação” como referência comum para sua designação – embora a palavra possa recobrir uma variedade mais ou menos indefinida de processos. Só podemos pensar no interesse em estudar tais processos partindo de sua existência social – e dos modos como os setores sociais o utilizam, acionam, desenvolvem (BRAGA, 2016, p. 89).

Martino (2014), citando os estudos dos britânicos Bryant e Miron sobre teoria e pesquisa em comunicação de massa, destaca a ausência de limites rígidos no campo da Comunicação, área de fronteiras indefinidas, na intersecção de vários conceitos, métodos e práticas vindos de outras áreas do conhecimento. Contudo, o autor reconhece que a pluralidade da disciplina “pode ser um problema quando se precisa apresentar um assunto e ninguém tem bem certeza do que se trata” e sugere que o ponto comum dessa questão é “pensar a realidade a partir das relações de comunicação ou, mais ainda, como as relações de comunicação podem se articular com as relações sociais”, que, por sua vez, estruturam a formação de uma comunidade. (MARTINO, 2014, p. 14).

Afinal, onde a comunicação não está presente? De uma simples troca de olhar entre duas pessoas até a transmissão ao vivo em rede nacional e na internet do debate presidencial ou, simplesmente, a formação de nuvens no céu, seguida de raio, comunicando que vai chover. Esses três exemplos têm em comum os elementos dessa articulação linear de interação, conforme o modelo de comunicação de Aristóteles (Emissor – Mensagem – Receptor), exposto na Arte Retórica (MARTINO, 2014). Em 1948, esse modelo foi ampliado por Harold Lasswell em seus estudos sobre mídia e política, resultando em um modelo teórico geral da Comunicação (Quem – Diz o quê – Em que canal – Para quem – Com que efeito),

que serviu de base para muitos outros estudos “*apesar* da sua simplicidade ou *por conta* da sua simplicidade” (MARTINO, 2014, p. 27).

No exemplo de prenúncio de chuva, cabe destacar que, para apreender essa informação, não é necessário dominar a linguagem verbal ou escrita e tampouco é preciso assistir a um telejornal ou acompanhar a previsão do tempo no celular. Dessa forma, o estudo da Comunicação não se restringe a assuntos ligados à mídia, à imprensa, à transmissão de informação por meios tecnológicos. Isso quer dizer que existe uma dimensão comunicacional que antecede a dimensão tecnológica e está presente na interação das pessoas e delas com o meio ambiente, uma vez que qualquer “relação social se estrutura sobre ações recíprocas diversas, e há um componente de comunicação em todas elas” (MARTINO, 2014, p. 14). Harry Pross, em sua Teoria da Mídia, estrutura a comunicação humana em três categorias: primária, secundária e terciária. A categoria primária se refere ao contato humano elementar e direto, marcado pela magia da presença, da proximidade e da vinculação no mesmo tempo e espaço (MENEZES, 2016).

A categoria secundária se refere ao fato de o emissor fazer uso de um suporte, objeto ou mídia para transmitir a informação a seu receptor, o que possibilita a permanência dessa informação, como acontece com as pinturas rupestres e a linguagem escrita, permitindo o aumento do tempo de emissão, do espaço de alcance e também do impacto sobre o receptor. A categoria terciária diz respeito ao aparato tecnológico cada vez mais sofisticado, principalmente com a popularização da internet e a convergência das mídias, diminuindo as barreiras do espaço e do tempo no compartilhamento de mensagens e arquivos. Nesse caso, emissor e receptor dependem da mídia eletrônica para se comunicar (CUNHA, 2015). A existência dessas três categorias não corresponde à anulação de uma em função de outra. Elas se desdobram e complementam etapas anteriores. Mesmo envolto em uma teia comunicacional cada vez mais permeada pelas mídias eletrônicas, Harry Pross destaca que toda comunicação começa e termina no próprio corpo, ao que Cunha (2015) esclarece:

O corpo humano se comunica das mais diversas formas: a voz, o cheiro, os gestos, o gosto. Mas para que a comunicação primária aconteça, é preciso estar no mesmo espaço e no mesmo tempo do receptor. A mídia primária requer proximidade para funcionar e exige o tempo e o espaço do aqui e agora (CUNHA, 2015, p. 10).

Cunha (2015, p. 9), retomando os estudos de Vicente Romano sobre Ecologia da Comunicação, destaca a importância de analisar a comunicação de maneira integrada, considerando o entorno e o ambiente onde são “experimentadas as relações sociais, as

vivências em comum, os sentimentos de pertencimento a uma comunidade”, que permitem vincular ou desvincular o sujeito de seu ambiente. O ato de comunicar, portanto, não se resume à simples transmissão de uma mensagem de um emissor a um receptor, mas tem função socializadora, envolvendo todo o contexto em que se dão as relações. “Não é possível formar sistemas sociais sem a comunicação, visto que, com a comunicação, a transcendência espaço-temporal dos sujeitos se tornou possível” (FREITAS; LIMA, 2013, p. 60).

Em sentido amplo e primário, comunicação é interação, socialização, vinculação, conexão, comunhão entre os seres e deles com a natureza. “Do latim *communio*, “tornar comum”, o conceito de “comunicação” significa ao mesmo tempo “transmitir” e “compartilhar”” (MARTINO, 2014, p. 14). Por meio da comunicação, os seres humanos compartilham a existência, se organizam socialmente e expressam sua cultura, o que implica em transformação da realidade e do contexto social. Nesse ambiente integrado, em que comunicação e cultura estão intrinsecamente ligadas, “os processos culturais funcionam culturalmente porque são processos de comunicação. Estes, por sua vez, só funcionam comunicacionalmente porque são processos sógnicos. Em síntese, não há cultura sem comunicação” (ECO, 1976 *apud* SANTAELLA, 2010, p. 12).

Seguindo essa linha de pensamento, o comunicador paraguaio Juan Díaz Bordenave também considera que a cultura se manifesta por meio de um vasto sistema de códigos de comunicação, sendo esta uma necessidade básica do ser humano, que se confunde com a própria vida. “A comunicação foi o canal pelo qual os padrões de vida de sua cultura foram-lhe transmitidos, pelo qual aprendeu a ser “membro” de sua sociedade [...] Foi assim que adotou sua “cultura”, isto é, os modos de pensamento e de ação, suas crenças e valores, seus hábitos e tabus” (BORDENAVE, 1982, p. 17). Para o autor, a comunicação é um ato involuntário, comunicar é quase o mesmo que respirar. É o meio pelo qual as pessoas relacionam entre si e compartilham ideias, sentimentos e experiências, transformando-se individualmente e a realidade a sua volta.

Para Vannucchi (1999), pode-se entender a cultura como o conjunto de padrões de comportamento, crenças, conhecimentos, costumes, etc. que distinguem um grupo social. O existir humano é essencialmente cultural, já que ele não apenas pensa, como também reflete sobre o que pensa. É a síntese da consciência espontânea (do pensar e sentir) e da consciência crítica (do fazer e agir). Segundo o autor, cultura é a autorrealização do ser humano no seu mundo e tudo aquilo que é produzido por ele, por meio da arte, da ciência, da filosofia, da política e de tantas outras maneiras de ser no mundo. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) define a cultura como

todas as ações por meio das quais os povos expressam suas “formas de criar, fazer e viver” (Constituição Federal de 1998, art. 216). A cultura engloba tanto a linguagem com que as pessoas se comunicam, contam suas histórias, fazem seus poemas, quanto a forma como constroem suas casas, preparam seus alimentos, rezam, fazem festas. Enfim, suas crenças, suas visões de mundo, seus saberes e fazeres. Trata-se, portanto, de um processo dinâmico de transmissão, de geração a geração, de práticas, sentidos e valores, que se criam e recriam (ou são criados e recriados) no presente, na busca de soluções para os pequenos e grandes problemas que cada sociedade ou indivíduo enfrentam ao longo da existência (BRAYNER, 2012, p. 7).

Retomando Vannucchi (1999), a cultura pode ser definida, simplesmente, como toda a ação humana na natureza e com a natureza. A ayahuasca, originada do cozimento de duas plantas nativas da Amazônia, é resultado da transformação da natureza pela mão humana, como esclarece o historiador Marcus Vinícius Neves:

A Ayahuasca não existe na natureza, ela é produto da cultura. Diferente do Peyote, do Tabaco, da folha de Coca e de outras tantas plantas que se tornaram sagradas e parte da elaboração de diversas e importantes formações sociais ao longo da história da humanidade. A Ayahuasca, Daime, Vegetal, Huni, Kamarâpi – a “liana das almas” de tantas culturas e tantos diferentes nomes – é feito com a mistura de duas plantas diferentes: o cipó Jagube e a folha da Chacrona, o que pressupõe, não apenas o conhecimento das propriedades de cada uma, como também a percepção da interação entre ambas. É, pois, marca cultural da Amazônia, impressa no tecido do mundo. Conhecimento antigo, engendrado durante milhares de anos... Presente da floresta à humanidade... (NEVES; SOUZA, 2010, p. 92)

Analisar os fenômenos de comunicação presentes no Daime (enquanto comunidade e espaço de convivência social, cultural e espiritual) requer uma perspectiva sistêmica que abarque a compreensão de que o fazer cultural está associado a um conjunto de processos comunicacionais e que o estudo da Comunicação transcende a análise do simples ato de comunicar entre um emissor e um receptor (ação e reação), como também compreende o contexto onde se dão as relações e o impacto delas sobre o ambiente social, sobre a natureza e, por conseguinte, sobre a qualidade de vida. Nesse sentido, o pensamento ecológico tem muito a contribuir para a construção de um novo paradigma.

## 1.2 – Ecologia e paradigma

O conceito de Ecologia surge em 1866, no livro *Morfologia geral dos organismos*, em que o biólogo alemão Ernest Haeckel propõe a criação de uma nova disciplina científica, que estude as relações entre os seres e o meio ambiente. Para tanto, Haeckel “utilizou a palavra grega “*oikos*” (casa) e cunhou o termo “ecologia” (ciência da casa). A mesma palavra grega

havia sido usada anteriormente para denominar outra disciplina, que também viria a ocupar lugar de destaque no mundo contemporâneo – e “economia” (ordenação da casa)” (LAGO, PÁDUA, 1984, p. 15). A Ecologia é, portanto, uma ciência do funcionamento da vida, da relação entre os seres, buscando compreender as leis que regem a vida e a natureza. Leonardo Boff (2015, p. 19) define a ecologia como

um saber das relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos em todos os momentos. Nessa perspectiva, a ecologia não pode ser definida em si mesma, fora de suas implicações com outros saberes. Ela não é um saber de objetos de conhecimento, mas de relações entre os objetos de conhecimento. Ela é um saber de saberes, entre si relacionados.

Da Biologia às Ciências Sociais, a Ecologia tem se deslocado das ciências naturais para outras áreas do conhecimento, e dessa junção surgiram abordagens transdisciplinares e metafóricas como eco propaganda, eco feminismo, eco teologia, eco política e ecologia da mente. Lago e Pádua (1984) esclarecem que o campo de estudo da ecologia não é hermético, o que permite a abrangência do pensamento ecológico a outras áreas do saber, entre elas a ecologia social (ou política), que ganha força a partir da década de 1960, frente à produção industrial e a degradação ambiental, acentuadas após a Segunda Grande Guerra.

Da década de 1950 para cá, o planeta sofreu mais alterações do que em toda a existência humana. O conjunto das atividades humanas tornou-se uma força capaz de provocar a erosão física, química e biológica da Terra e alterar as condições de vida de todas as espécies. “Dos 24 serviços fundamentais para a sustentação da vida (água, ar limpo, alimentos, solos férteis, regulação dos climas e outros), 15 deles se encontram em processo acelerado de degradação” (BOFF, 2015, p. 13). Se todos os países do mundo tivessem as demandas atuais de consumo dos países ‘desenvolvidos’, seriam necessários três planetas Terra. As marcas desse atividade deverão permanecer pelos próximos séculos e podem comprometer a vida daqueles que ainda não nasceram.

O resultado desse processo são mudanças climáticas, degradação ambiental, desertificação, catástrofes naturais, colapso social etc. A população mundial registra 7,6 bilhões de pessoas vivendo no período denominado de Antropoceno<sup>13</sup>, a era dos humanos. São bilhões de indivíduos explorando os recursos naturais do planeta, produzindo tecnologias

---

<sup>13</sup> Que diz o antropocentrismo? Tudo na história de 13,7 bilhões de anos caminhou para produzir o ser humano, homem e mulher. Portanto, tudo culmina nele. Nada tem sentido sem ele. Todos os seres estão a seu dispor, para realizar seus desejos e seus projetos. São sua propriedade e domínio. Ele se sente *sobre* as coisas, e não *junto e com* as coisas. [...] Ele se encontra na retaguarda, como o último a chegar na imensa festa da criação. Por ser anterior a ele, o universo e a Terra não lhe pertencem. Ele, na verdade, pertence à Terra e ao universo (BOFF, 2015, p. 146-147).

mais eficientes, consumindo produtos e serviços, gerando muito lixo e acumulando riquezas capitais. O homem dominou a natureza e se afastou dela. Porém, é cada vez mais dependente dos recursos que ela oferece. A Ecologia Social surge, então, como um foco de luz para que o relacionamento do homem com a natureza seja menos predatório e destruidor.

Através da ecologia, por exemplo, muitas pessoas estão sendo levadas a questionar o seu trabalho, o seu consumo, o seu lazer, a sua saúde, os seus relacionamentos e a sua visão de mundo. Através da ecologia muitos mitos bem estabelecidos da ciência, da tecnologia, da política e da vida social estão sendo postos em xeque, e novos caminhos estão sendo abertos. Através da ecologia por fim, valores filosóficos de unidade da vida e integração homem-natureza, presentes em várias culturas tradicionais da humanidade, estão renascendo numa linguagem prática e acessível para o homem moderno (LAGO, PÁDUA, 1984, p. 17).

Boff (2015) também observa que, diante da atual crise de paradigma, o pensamento ecológico tem ganhado destaque na cena ideológica, científica, política e espiritual, ao propor uma relação menos predatória dos recursos naturais. Entende-se por paradigma um conjunto sistemático de técnicas, métodos e valores de relação consigo próprio e com o planeta, que determina a percepção e a atuação no mundo (FREITAS; PEREIRA, 2013). O paradigma moderno passou a vigorar a partir do século 17 com o avanço da ciência de Galileu Galilei, Nicolau Copérnico, Isaac Newton e Francis Bacon. Esse modelo compreende o planeta como reservatório de recursos naturais para abastecer as necessidades humanas e é repleto de dualismos, como material e espiritual, natureza e cultura, masculino e feminino. Boff (2015, p. 27) considera que a

crise atual é crise da civilização hegemônica. Quer dizer, é crise do nosso paradigma dominante, do nosso modelo de relações sociais, de nosso sentido de viver preponderante. Qual o sentido primordial das sociedades mundiais hoje? Já o dissemos: é o progresso, a prosperidade, o crescimento ilimitado de bens materiais e serviços, apropriados individualmente e sob o regime da competição e da mercantilização de tudo. Como se alcança este progresso? Mediante a utilização, exploração e potenciação de todas as forças e energias da natureza e das pessoas. O grande instrumento para isso é a ciência e a técnica, que produziram o industrialismo, a informatização e a robotização. Esses instrumentos não surgiram por pura curiosidade, mas da vontade de poder, de conquista e acumulação.

O pensamento ecológico tem contribuído gradualmente para a mudança de paradigma, ao analisar o ser humano como ser biológico, integrante de um ecossistema, conectado à teia da vida que reveste o planeta Terra e é denominada de biosfera. O ser humano como ser ecológico, portanto. Compreender a natureza, seus ciclos e relações, é também compreender o ser humano, como agente transformador da realidade e do mundo e, principalmente, como o

único ser responsável por interpretar a si mesmo e como a dinâmica da vida funciona. Compreender a comunicação é também compreender o ambiente social, cultural e ecológico dos processos comunicacionais.

No pensamento filosófico e ecológico de Boff (2015), o teólogo destaca a posição singular do homem no conjunto das espécies e seres para compreensão da teia da vida, partindo do pressuposto de que o ser humano é um ser de comunicação e responsabilidade. Comunicação porque, na visão de Boff, este é um princípio do universo e por meio do qual o homem manifesta sua cultura. Responsabilidade porque, sendo a cultura toda ação do homem sobre a natureza, é preciso reconhecer os efeitos do antropocentrismo e do paradigma vigente de relação com a natureza e exploração dos seus recursos naturais, ou seja, a pegada humana deixada no planeta. Cabe ao homem, portanto, a partir da sua posição singular frente a outras espécies, fazer a compreensão do próprio ser humano, da sua relação com os outros seres e do universo como um todo:

Não são as amebas nem os colibris nem os cavalos que estão fazendo o discurso reflexo sobre o cosmos. É o ser humano quem o faz. Somente a partir do lugar dele (é o que significa a palavra andrónico, a partir do lugar (*topos*) do ser humano (*aner, andros*) é que este discurso sobre o universo, sobre nossa vinculação com o todo tem sentido. O ser humano funda, assim, um ponto de referência, cuja função é cognitiva. Revela tão somente a sua singularidade enquanto espécie pensante e reflexa, singularidade que não leva a romper com os demais seres, mas reforça sua vinculação com eles, porque o princípio da compreensão, reflexão e comunicação está primeiro no universo, e somente porque está no universo pode emergir na Terra, progressivamente nos vários seres complexos e finalmente no ser altamente complexo, que são os filhos e as filhas da Terra, os humanos (BOFF, 2015, p. 56).

Diante de um cenário preocupante, em que a vida está ameaçada, os estudos da comunicação têm se voltado para a problemática ecológica, principalmente na Amazônia, por meio de pesquisas desenvolvidas no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade Federal do Amazonas (PPGCCOM/Ufam). Da fusão da Ecologia com a Comunicação emerge uma teoria humanística que propõe uma ecologia da comunicação como contraponto ao domínio da técnica sobre a comunicação humana, principalmente a primária, relacionada aos sentidos do corpo. A teoria investiga ainda os efeitos sociais, culturais, biológicos e espirituais do avanço dos aparatos tecnológicos sobre as relações humanas e seus impactos na qualidade de vida das pessoas.

### 1.3 – Ecologia da Comunicação

A comunicação também tem suas dimensões ecológicas já que, para além de seus objetos e fenômenos, é uma ciência das relações que se desenvolvem no espaço-tempo. Afinal, os seres humanos são interligados pela comunicação e interdependentes dos recursos naturais do planeta, são também interligados às outras formas de vida, nas suas incontáveis variações, que dividem o ambiente e compartilham os mesmos recursos para a manutenção da vida. A Ecologia da Comunicação, apesar de ser uma disciplina ainda em construção, tem apontado caminhos para uma nova forma de compreender as relações humanas e o contexto em que elas se desenvolvem. De acordo com Rodrigues (2013), o que está em jogo é a continuidade da vida e os efeitos da invenção técnica na partilha dos recursos disponíveis no território.

Os autores que adotam esta perspectiva não negam, evidentemente, os problemas ambientais do nosso tempo, mas privilegiam o estudo das relações entre os membros de uma mesma espécie e entre as diferentes espécies que partilham o mesmo território. A comunicação é, assim, encarada como processo de trocas que ocorrem entre as espécies vivas e entre os indivíduos de uma mesma espécie, trocas de que depende a sobrevivência dos indivíduos e das espécies que partilham entre si os recursos, sempre relativamente escassos, do território comum. Nesta perspectiva, os estudos da comunicação procuram entender a especificidade das relações que os indivíduos da nossa espécie estabelecem, com os outros seres vivos e entre si, de modo a procurar entender, não só como as pessoas gerenciam a partilha dos recursos disponíveis, mas também como projetam os seus inventos técnicos, as suas intervenções e suas atividades. [...] Para esta perspectiva, são as noções de território, de interação, de comunidade, de ritualização que se tornam fundamentais (RODRIGUES, 2013, p. 21).

Para evitar equívocos, Rodrigues (2013) ressalta a diferença entre a problemática comunicacional e a problemática ecológica. Desse modo, a comunicação da ecologia consiste na “definição de estratégias comunicacionais, sobretudo mediáticas, que contribuam para a tomada de decisões e a adoção de comportamentos ambientais sustentáveis” (RODRIGUES, 2013, p. 19). Essa perspectiva busca responder se a mídia pode influenciar as pessoas na mudança de mentalidade e na aprendizagem de novos comportamentos capazes de contrariar, e até mesmo reduzir, os efeitos do paradigma vigente, que teve seu auge na década de 1950.

Os autores que propõem a promoção de uma comunicação da ecologia partem de uma leitura pessimista das transformações ocorridas nos últimos cem anos, decorrentes do processo de industrialização, transformações que levaram a profundas alterações que parecem porem em risco ou ameaçarem a sobrevivência dos habitats de muitas espécies. O que está, por conseguinte, em jogo para esses autores, é a descoberta de estratégias mediáticas promocionais de políticas ambientais sustentáveis que contrariem o suposto processo de degradação desses habitats e favorecem a biodiversidade (RODRIGUES, 2013, p. 19).

A Ecologia da Comunicação, por sua vez, estuda a própria natureza ecológica dos processos comunicacionais, sob uma perspectiva antropológica, ou seja, de uma maneira, totalizante, holística, abrangendo todas as dimensões humanas (RODRIGUES, 2013). O pensador e comunicólogo espanhol Vicente Romano García (1935-2014) é uma das principais referências sobre Ecologia da Comunicação. O tema está presente em obras como *Desarrollo y progreso* (1993), *El tiempo y el espacio en la comunicación* (1998) e *Ecología de la comunicación* (2004). Seguindo a linha de pensamento de Barbara Mettler von Meibom, do Instituto de Ecologia da Informação e da Comunicação (fundado em 1989, na Alemanha) e retomando a Teoria da Mídia de Harry Pross, Romano parte do pressuposto de que estamos diante de uma crise ecológica e propõe uma ecologia da comunicação como contraponto ao predomínio da tecnologia, da máquina e dos equipamentos sobre a vida, as relações humanas e a comunicação primária, do contato elementar, direto, presencial. Romano (2001, p. 3) concebe a Ecologia da Comunicação como

tesis teórica e investigadora que trata, por un lado, de la repercusión de la técnica en la índole de la comunicación humana (relación tecnología - comunicación), y, por otro, de los efectos de la comunicación tecnificada en la naturaleza humana (relación comunicación tecnificada-ser humano), en la sociedad (relación comunicación tecnificada-sociedad, cultura-civilización), y en la naturaleza extrahumana (relación comunicación tecnificada-naturaleza extrahumana).

Romano (2001) afirma que reconhecer a atual crise ecológica e todos seus efeitos negativos não é ser apocalíptico e tampouco pessimista. É, na verdade, um primeiro passo para elaborar uma estratégia construtiva que possa trazer qualidade de vida para as pessoas. “Uma ecologia comunicacional estuda a ecologia dos sentidos, tão descartados nos ambientes tecnológicos e possibilita leituras críticas dos cenários possíveis a partir dos seus contextos midiáticos” (ARAÚJO, 2012, p. 376). Para que isso aconteça, é preciso que os seres humanos tomem consciência do paradigma que executam e assumam a responsabilidade pelo seu ambiente comunicacional.

En su sentido originario de *oikos*, casa, hogar, lugar de refugio, seguridad, bienestar, etc. la ecología de la comunicación pretende averiguar hasta qué punto pueden crearse con la comunicación comunidades en donde el mundo aparezca como un medio propio en donde el ser humano se sienta a gusto. Así es como se concreta el puente entre teoría de la comunicación y ecología humana (ROMANO, 2001, p. 2).

Assim como o domínio da natureza foi acelerado com os avanços tecnológicos e a industrialização, provocando intervenções nocivas à biosfera, a comunicação também sofreu

alterações análogas em seus processos. Romano (2001) aponta que é preciso estar atento aos efeitos das extensões tecnológicas, não somente os materiais, como também os sociais e culturais. Entre esses efeitos, o autor destaca a colonização do biotempo pela onipresença dos aparatos eletrônicos de comunicação, que dissolve a natural vinculação espaço-temporal da comunicação e priva os seres humanos da presença do outro (MENEZES, 2016). O desequilíbrio entre comunicação pessoal (primária) e tecnicada (terciária) tem consequências, como solidão e perda de relação direta, alterando-se a função informativa e a função socializadora da comunicação.

As relações sociais mais próximas, entre familiares e amigos, têm perdido espaço para a diversão eletrônica, mediada por aparelhos de comunicação, criadores de distância, gerando desequilíbrios e carências, que podem ser exemplificadas nas modernas formas de violência urbana, devido à falta de vínculos (CUNHA, 2015, p. 12).

Araújo (2012, p. 376) aponta que o filósofo tcheco Vilém Flusser, que viveu no Brasil entre as décadas de 1940 e 1970, também tem um pensamento ecológico da comunicação, “partindo, na maioria das vezes, das patologias criadas pelas imagens técnicas, que transformam seres humanos e sociedade em aparatos, em *funcionários*, para nos indicar um humanismo tão ausente dos processos midiáticos contemporâneos, e que urge resgatarmos”. Flusser (1985) compara, de maneira metafórica, a máquina fotográfica (o aparelho, a caixa preta) a todos os aparelhos da atualidade, dos gigantescos aos microchips. Usando como pretexto a fotografia, o filósofo questiona a liberdade do homem dentro de um processo dominado por aparelhos, o que Araújo (2012) complementa:

O homem, ao inventar as máquinas, tornou-se funcionário da máquina. No tempo das ferramentas, elas eram as funcionárias do homem. Com a invenção das máquinas o homem passa a girar em torno delas, ao operá-las. Quando só usava as ferramentas o homem fazia a sua própria vontade. Com o surgimento de aparelhos, estes passam a ser programados e nós executamos apenas algumas possibilidades do programa. O aparelho incorpora a vontade e não é mais a pessoa que quer e sim o aparelho que passa a dominar a nossa vontade, transformando-nos em seus funcionários. [...] Esta figura do funcionário faz a gente refletir sobre um monte de coisas: família, as relações humanas, a sociedade, a mídia etc. A contemporaneidade, marcada pela centralidade e predominância dos aparelhos tecnológicos nos remete ao conceito de *hipnogênia*. Hipnogênia é quando as pessoas chegam ao estado hipnótico (de hipnose) e simplesmente elas agem de acordo com a maré que as leva para onde ela quiser levar (ARAÚJO, 2012, p. 391).

Com base nos achados arqueológicos, Rodrigues (2013) chama a atenção para alguns fatos incontrovertidos que a Ecologia da Comunicação precisa equacionar. Entre esses fatos,

segundo o autor, o homem, desde tempos imemoriais, estabeleceu uma íntima relação com artefatos e objetos técnicos, passando a viver não apenas no meio ambiente (biosfera), território em que habitam as outras espécies, como em um ambiente artificial de organização, expressão e interação (tecnosfera), constituído simbolicamente, isto é, que depende “da invenção e da ativação de dispositivos incorporados na própria experiência subjetiva” (RODRIGUES, 2013, p. 22). Nesse ambiente simbólico e artificial, ganha força a síntese de Flusser (1985, p. 13) de que “há dois tipos de objetos culturais: os que são bons para serem consumidos (bens de consumo) e os que são bons para produzirem bens de consumo (instrumentos)”.

Diante desse cenário dominado pela técnica e pelos aparelhos, os dispositivos midiáticos “passam a ser encarados como os testemunhos do processo histórico coletivo de constituição do mundo que as sucessivas gerações criam, herdaram, transmitem e habitam” (RODRIGUES, 2013, p. 23). Os dispositivos são instrumentos para veiculação de mensagens e a mídia, sob uma perspectiva política e ideológica, passa a ser produtora de sentidos, obedecendo a um sistema simbólico de relações de poder, em que prevalece o discurso hegemônico dominado pelo capital e pelo interesse dos agentes e instituições envolvidos (COSTA, 2013). O discurso hegemônico contribui com o paradigma vigente, a exploração dos recursos, o consumo exacerbado, a desigualdade social, a subordinação do ser humano à técnica.

Ao dizer que o homem se tornou *funcionário* do *aparelho*, Flusser evidencia a falsa sensação de liberdade desse sistema, que consiste no domínio da máquina sobre o ser humano. O homem se torna funcionário porque não tem consciência dessa engrenagem e, por isso, “funciona” de acordo com a “vontade” do aparelho, chegando a um estado hipnótico. Anestesiado pelo entretenimento, o homem perde sua capacidade de autodeterminação, abre mão de suas vontades, não assume suas responsabilidades e sofre pelo medo e pela angústia. Retomando a ecologia comunicacional de Flusser, Araújo (2012) afirma que os meios de Comunicação também contribuem para a formação de sujeitos e, sobretudo, de objetos. Esse sistema dominado pelo aparato tecnológico, porém, tem brechas por onde o homem pode reconquistar sua liberdade e sua humanidade. A Ecologia da Comunicação representa uma dessas brechas.

A tese teórica defende a autonomia do ser humano frente ao ambiente simbólico e artificial, saturado pela informação midiática, que muitas vezes descontextualiza o homem de seu ambiente natural (espaço-tempo), reforça o dualismo entre natureza e cultura, afeta a socialização, os relacionamentos, o senso de cooperação e até a formação da própria

identidade. “A saúde mental e a capacidade para delimitar o trato com outras pessoas e declarar-se solidário a elas aprende-se na interação direta com o entorno natural e social” (AMARAL, 2004, p. 2). Segundo Romano (2001), a comunicação ecológica vai além do ponto de vista técnico, da transmissão de sinais e informação, engloba também os relacionamentos, a formação da comunidade, os sentimentos de pertencimento e cooperação e a qualidade de vida das pessoas, ou seja, envolve aspectos subjetivos e qualitativos. Sugere uma comunicação dialógica, capaz de superar antigos dualismos, como material e o espiritual, o homem e a natureza.

La comunicación ecológica implica atención y sinceridad recíprocas, confianza, y surge del respeto igualitario hacia el interlocutor. Corre paralela con la renuncia al uso de la violencia lingüística, ya sea en la expresión, la entonación, la velocidad, etc. Subordina los intereses propios de los interlocutores a los de su comunicación conjunta. Quien sólo piensa en sí mismo es irremediabilmente ineducado, por muy erudito que sea. La fundamentación de una comunidad, la adaptación de los comunicadores a la comunidad, presupone la adaptación de unos a otros (ROMANO, 2001, p. 4).

Por fim, a Ecologia da Comunicação em Romano (2001, p. 4) se dá no nível de consciência dos interlocutores, atingindo a “suprema cultura comunicativa” e, por consequência, um novo paradigma ecológico, em busca de alternativas socialmente justas, economicamente viáveis e ambientalmente corretas. Na construção desse novo paradigma, o “nós” é mais importante que o “eu” e os seres humanos não são mais importantes que os outros seres, mas, em contrapartida, têm especial responsabilidade de garantir sua própria sobrevivência, a das gerações futuras e das outras espécies. Rodrigues (2013, p. 23) observa que o futuro em construção, resultado de um processo histórico, é aleatório e contingente e que, portanto, “não será o melhor dos mundos possíveis; é construído em cima de sofrimentos, de injustiças, de catástrofes, mas é o único mundo que recebemos, que temos o privilégio, mas também a obrigação de receber, de melhorar e complementar”.

Na construção desse novo mundo possível, o pensamento ecológico, seja aplicado na biologia ou na comunicação, ajuda a formular um novo paradigma, holístico, que reconhece a totalidade e a interdependência orgânica de todos os elementos, da biosfera à sociosfera. Para Boff (2015), esse é o caminho de retorno da humanidade a sua pátria natal, em que vigora a consciência cósmica, ou seja, que reconhece a cumplicidade do homem com o planeta Terra (Pachamama das culturas andinas ou Gaia da mitologia grega). Ambos tiveram uma origem comum, se originaram do mesmo processo de evolução e terão o mesmo destino. Nesse

paradigma de religação do homem com a Terra, importa “perceber que a natureza não é algo apenas fora, mas especialmente dentro do ser humano” (BOFF, 2015, p. 91).

#### **1.4 – Ecossistema comunicacional**

Da Ecologia da Comunicação deriva o termo ecossistema comunicacional, que também corresponde a um deslocamento metafórico dos estudos da natureza e da Biologia para os estudos da cultura e da Comunicação, como fez Vicente Romano (2001). O termo ecossistema comunicacional se refere a uma perspectiva de investigação dos fenômenos comunicativos a partir do conjunto de relações e vínculos entre os elementos de um determinado ambiente que permitem a formação de um sistema, sempre com um objetivo em comum, assim como acontece na natureza.

Na Biologia, ecossistema diz respeito ao conjunto de relações dos organismos vivos com o meio ambiente, a destacar duas características que garantem a sobrevivência de seus integrantes e a permanência do sistema como um todo. A primeira é a estabilidade ou capacidade de tolerar perturbações e retornar a seu estado de equilíbrio. Quanto maior a biodiversidade e as espécies em interações complexas, maior a capacidade de prolongar os períodos de estabilidade (CALLENBACH, 2001). A segunda característica é a capacidade de ecossistemas maiores abarcarem ecossistemas menores, por meio da interdependência entre as espécies e do encadeamento dos elementos inter-relacionados (FREITAS; LIMA, 2013). De maneira orgânica, as partes que compõem o ecossistema têm um objetivo em comum: a manutenção do próprio sistema.

Compreender um ecossistema implica analisar a totalidade das suas partes como unidade funcional. “Na verdade, é um equívoco falar das partes como se elas fossem independentes. Nos sistemas naturais, as partes e as totalidades interagem e influenciam-se incessantemente umas às outras” (CALLENBACH, 2001, p. 73). Desse modo, os estudos da comunicação na perspectiva ecossistêmica, em vez de analisar apenas uma mídia ou um fato específico, como a transmissão de uma mensagem entre um emissor e um receptor, requer a compreensão do ambiente integrado de conexões, sem as quais não existiria comunicação.

De acordo com Freitas e Pereira (2013, p. 149), diferente de outros modelos teóricos mais fechados, em que são fragmentados elementos como emissor, receptor, mensagem e canal, os ecossistemas comunicacionais permitem uma análise conjunta dos processos comunicativos, “como uma unidade integrada na qual a diversidade, seja ela natural, social, cultural, ou tecnológica, seja percebida e investigada a partir das relações de interdependência”. As autoras investigam os fundamentos teóricos que dão suporte ao estudo

dos ecossistemas comunicacionais e refletem que a construção desse campo de estudo acompanha a mudança de paradigma da ciência, que, embora seja um processo gradual, permite abordagens do fenômeno comunicacional como um objeto complexo de relações em rede, partindo de uma visão integrada entre natureza e cultura.

Investigar os processos comunicativos na perspectiva dos ecossistemas comunicacionais compreende, antes de tudo, entender que a comunicação não é um fenômeno isolado; ela envolve um ambiente cultural que ao mesmo tempo interfere e possibilita a construção, a circulação e a significação das mensagens. Significa que o ambiente que a envolve é construído por uma rede de interação entre sistemas diferentes e que estes, embora diversos, dependem um do outro para coexistir. Significa ainda que as modificações no sistema implicam transformação no próprio ecossistema comunicativo, uma vez que este tende a se adaptar às condições do ambiente, e, no limite, na própria cultura (PEREIRA, 2011, p. 51 *apud* FREITAS; PEREIRA, 2013, p. 151).

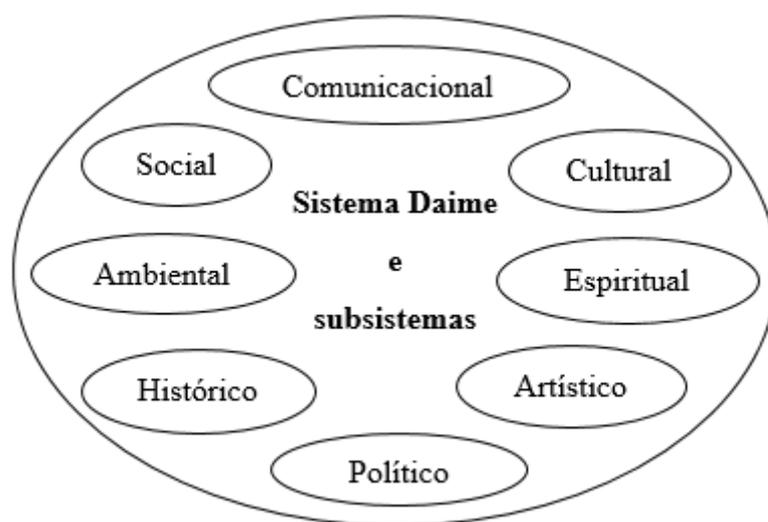
Freitas e Pereira (2013) reconhecem que, pelo caráter inovador e por não existir bibliografia definida, o estudo dos ecossistemas comunicacionais tem representado certo desafio metodológico e epistemológico, levando o pesquisador a trilhar seu próprio caminho. Para tanto, demanda pesquisas interdisciplinares e transdisciplinares, com a contribuição de autores de diferentes áreas, o que confere complexidade ao estudo. Porém, complexidade é mais um elemento comum entre comunicação e ecologia, unidade e diversidade, como esclarece Morin (2001, p. 38-39):

Complexus significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico), e há um tecido interdependente, interativo e retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso a complexidade é a união entre unidade e multiplicidade (*apud* FREITAS; LIMA, 2013, p. 60).

A partir dos estudos da Ecologia da Comunicação e sob a perspectiva ecossistêmica, é possível constatar que o Daime se configura como um ecossistema comunicacional, uma vez que os processos ali estabelecidos por seus adeptos e seguidores são, antes de tudo, processos e fenômenos de comunicação, a partir dos quais se consolidam e se configuram aspectos de interação social, expressão cultural, religião espiritual, repasse de ensinamentos e valores e tudo o mais que caracteriza a doutrina. A perspectiva dos ecossistemas comunicacionais possibilita investigar os processos e fenômenos comunicativos presentes no Daime como um elemento que integra as diversas partes desse sistema, sem desconsiderar dimensões social, cultural, ambiental, histórica e religiosa da doutrina (Esquema 1). Somente assim é possível

observar a comunicação presente no convívio das pessoas, na mensagem dos hinários, na simbologia dos rituais e na interdependência de todos esses elementos para formatação da doutrina como ecossistema comunicacional. De acordo com Freitas e Lima (2013), a interconexão das partes e dos subsistemas possibilita a estrutura e coesão do grupo na obtenção e consecução dos objetivos. “Na realidade, o que sustenta o sistema, tal como as tramas de um tecido, e lhe dá estrutura é a capacidade que têm os indivíduos de estabelecer relações, conexões ou laços entre si” (FREITAS; LIMA, 2013, p. 57).

Esquema 1 – Representação do Ecossistema Daime



Fonte: Resultado da pesquisa

O objetivo desta monografia é evidenciar a multiplicidade dos fenômenos e processos comunicativos presentes na comunidade do Daime, a destacar sua formação, a coesão grupal, a cooperação, a identidade cultural, o conjunto de saberes, a oralidade, o vínculo e a afetividade entre os participantes, a comunhão com a espiritualidade, entre outros. A conjunção desses elementos permite afirmar que o Daime é uma comunidade, que se configura como um ecossistema comunicacional (Esquema 2).

Esquema 2 – Representação do Subsistema Comunicacional



Fonte: Resultado da pesquisa

A doutrina do Daime está assentada no princípio de comunidade. Princípio porque desde sua revelação, estruturação e formação, Mestre Irineu criou em torno de si uma comunidade, que agregava pessoas com um propósito comum. O elemento agregador da comunidade fundada por Mestre Irineu é a consagração do daime, beberagem de efeitos psicoativos que ele ressignificou a partir de um contexto indígena e tradição xamânica para um contexto urbano e tradição cristã, promovendo a coletivização dos rituais da ayahuasca, que até então eram dispersos na floresta, em uma relação individualizada entre o buscador e o xamã (RABELO, 2013). É preciso considerar ainda que a própria figura de Mestre Irineu era a base de toda a organização comunitária que se formou, já que foi em torno e a partir dele que se estruturou um modo peculiar de princípios, valores e regras de conduta para seus adeptos.



**Figura 2** – Mestre Irineu e sua comunidade. (Fonte: [www.mestreirineu.org/fotos.html](http://www.mestreirineu.org/fotos.html))

## 2 – Eu tomo esta bebida que tem poder inacreditável

Eu tomo esta bebida  
Que tem poder inacreditável  
Ela mostra a todos nós  
Aqui dentro desta verdade

Subi, subi, subi  
Subi foi com alegria  
Quando eu cheguei nas alturas  
Encontrei com a Virgem Maria

Subi, subi, subi  
Subi foi com amor  
Encontrei com o Pai Eterno  
E Jesus Cristo Redentor

Subi, subi, subi  
Conforme os meus ensinamentos  
Viva o Pai Eterno  
E viva todo ser divino

(124 – *Eu tomo esta bebida*,  
hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

A bebida de poder inacreditável é o daime, sacramento da doutrina fundada por Mestre Irineu. É inacreditável, não porque é indigna de confiança ou impossível de acreditar racionalmente, mas porque é sobrenatural, excede os limites da compreensão humana habitual, escapa de qualquer mensuração e não se alcança senão por meio da fé, que, no Daime, é depositada no Pai Eterno, em Jesus Cristo Redentor, na Virgem Maria, no Patriarca São José, no Mestre Ensinador e em todo ser divino que compõe o panteão de entidades da doutrina. O poder dessa bebida é provocar em quem a toma um estado alterado de consciência, elevando o espírito, por isso o hino diz repetidamente “subi, subi, subi”. Essa bebida ainda abre as percepções de si próprio e do que mais a mente humana pode alcançar, conforme os ensinamentos de cada um, como bem diz o hino. Nesse estado alterado de consciência, que MacRae (1992, p. 18) define também como transe ou viagem, “o sujeito tem a impressão de que o funcionamento habitual de sua consciência se modifica e que ele vive uma outra relação com o mundo, consigo mesmo, com seu corpo, com sua identidade”.

A miração é uma das consequências desse estado alterado de consciência, que compreende o “processo visionário [...] desencadeado pela ingestão da ayahuasca” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 122), por isso o hino diz que a bebida “mostra a todos nós

aqui dentro desta verdade”. Bomfim (2006, p. 168) considera que as experiências visionárias e auditivas, assim como insights, revelações e intuições proporcionados pela miração, são resultado de um estado de superconsciência, isto é, momento de profunda “comunhão com Deus, quando se transcende a consciência do ego e se percebe o seu ser como Espírito, feito à imagem de Deus”. O poeta paraibano Alex Polari define a miração como um “sonho divino”, momento culminante da experiência com o daime, em que o seguidor não é um mero expectador das visões, ao contrário, assume o protagonismo dentro delas, em um estado que é ao mesmo tempo real e numinoso.

O verbo "mirar" corresponde a olhar, contemplar. Dele deriva-se o substantivo "mirante", que é um local alto e isolado onde se pode descortinar uma vasta paisagem. A palavra "miração" une contemplação mais ação (mira+ação), o que expressa de maneira clara que o termo foi cunhado por pessoas que eram plenamente conscientes da viagem do Eu no interior da experiência visionária, característica do êxtase xamânico. [...] Isso significa que, no êxtase da "miração", estamos travando um diálogo com Deus, estamos trabalhando com Ele, estamos sendo convocados para essa grande responsabilidade de sermos co-criadores do universo (POLARI, 2015).

Para diversos autores, como Albuquerque (2011) e MacRae (1992), a miração, por seus efeitos visionários, não pode ser comparada à alucinação, embora a ayahuasca seja um chá “tecnicamente rotulado como alucinógeno” (MACRAE, 1992, p. 15). Por se tratar de um contexto ritualístico e religioso, existem outros termos que abarcam com mais precisão e propriedade a natureza dessa experiência e dessa substância. Por exemplo, o termo psicodélico, que deriva do grego e faz referência a qualquer substância que ativa a psique ou manifesta a mente (MACRAE, 1992). Esse termo surgiu em 1955, em uma troca de correspondência entre o psiquiatra canadense Humphry Osmond e o escritor britânico Aldous Huxley (ALBUQUERQUE, 2011). Na década de 1960, durante o “movimento psicodélico” do contexto político e contracultural daquela época, que defendia a liberdade do corpo e do prazer, o termo ganhou projeção associado à popularidade do ácido lisérgico (LSD), mas ainda não alcança a complexidade psicofisiológica do daime, tampouco seu caráter sagrado (ALBUQUERQUE, 2011).

O termo mais adequado, então, é enteógeno, que deriva do grego *entheos* e significa literalmente aquilo que tem "deus dentro" e serve para “descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído por um deus que entrou em seu corpo. [...] Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (MACRAE, 1992, p. 16). O daime, como sacramento, leva aquele que o toma a ter o divino dentro de si. No contexto do Daime, entende-se por divino o próprio Mestre Irineu, que deixou claro sua

consubstanciação com a bebida sacramental ao dizer: “Eu sou o daime e o daime sou eu” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 60). Por ser uma bebida enteógena, o termo alucinação para designar seus efeitos visionários não corresponde à altura, uma vez que alucinar significa desvairar, enlouquecer, privar da razão e do entendimento. A miração, termo cunhado por Mestre Irineu, representa justamente um momento de plena consciência sob o efeito do daime, ou de superconsciência, como define Bomfim (2006), que em nada se aproxima do “sentido pejorativo que o termo alucinógeno encerra, isto é, como erro, engano, loucura” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 94).

Optar pelo caráter enteógeno da bebida e diferenciar a miração da alucinação é importante para resguardar “os beatíficos e transcendentais estados de comunhão com as divindades que, segundo a crença de muitos povos, determinados indivíduos podem alcançar mediante a ingestão de certos psicoativos” (MACRAE, 1992, p. 16). A precisa conceituação desses termos também serve para esclarecer o pré-conceito e o senso comum que ainda cercam as substâncias psicoativas, como a ayahuasca, que por vezes é relacionada a termos pejorativos, como droga, ou seja, como algo que não presta, que provoca vício, problemas sociais e de saúde pública. Cabe lembrar, que nem sempre o termo droga esteve associado “à histeria da "guerra total contra as drogas" promovida pela American Drug Enforcement Administration (DEA) nos meios de comunicação mundial” (MACRAE, 1992, p. 83). No Brasil colonial, de acordo com Carneiro (2014), droga representava “todo o gênero de especiarias aromáticas; tintas, óleos, raízes oficiais de tinturaria, e botica. Mercadorias ligeiras de lã, ou seda”, conforme o Dicionário da Língua Portuguesa Recopilada (1813), de Antônio de Moraes Silva.

Nos dias de hoje, ainda existe muita intolerância quanto à ideia de que possa haver um emprego espiritual dessas substâncias que são, em geral, consideradas como “drogas” ou, pejorativamente, como “alucinógenas”. É no sentido de superar as conotações negativas presentes em tais expressões, que vários pesquisadores têm proposto o termo enteógeno para caracterizar as substâncias naturais que estimulam a percepção do sagrado ou que potencializam o processo de evolução espiritual (ALBUQUERQUE, 2006, p. 4929).

Da medicina à alimentação, passando pelo vestuário, droga fazia referência a uma gama de produtos, alguns de grande valor mercantil, como o açúcar, o café, o tabaco e as especiarias (CARNEIRO, 2014). Havia ainda as drogas empregadas para a magia e a espiritualidade, por meio de plantas, fungos e beberagens psicoativas, que as culturas de diversas partes do mundo conheciam com propriedade, especialmente as populações indígenas do continente americano, detentoras de um “vasto saber herbóreo” e da “dimensão

psíquica das plantas” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 86). Segundo MacRae (1992, p. 35), “é nas Américas que se concentra o maior número dessas substâncias, e onde até hoje mais frequentemente se faz uso delas”, principalmente para fins sagrados e não apenas recreacionais. Como exemplo, é possível citar o cacto San Pedro usado por curandeiros do Peru, o Peyote usado por nativos do México, o cauim usado pelos Tupinambás no Brasil, e a ayahuasca usada por xamãs ao longo de toda a Bacia do Alto Amazonas (ALBUQUERQUE, 2011).

Embora tenham sido demonizadas pelos europeus, as práticas xamanísticas resistiram à colonização, algumas foram ressignificadas e ganharam novas roupagens, mantendo as características essenciais do transe e do êxtase, e, como se observa no Daime, acrescentando cânticos, orações e entidades cristãs. A seguir, uma breve contextualização histórica da ayahuasca e seu deslocamento das populações indígenas para a população mestiça e cabocla da Amazônia.

## 2.1 – Xamanismo

O daime, em sua origem, consiste em uma ressignificação da ayahuasca, bebida indígena de tradição milenar na Amazônia ocidental. Mestre Irineu, líder fundador do Daime, teve contato com a bebida no início do século 20, entre curandeiros e vegetarianos da região de tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Bolívia. Em seu processo de iniciação, recebeu instruções de uma guia espiritual, identificada por ele como Nossa Senhora da Conceição ou Rainha da Floresta, que lhe acompanha durante todo o processo de criação e consolidação da doutrina cristã, promovendo a coletivização dos rituais com ayahuasca, antes restritos ao universo xamânico (RABELO, 2013). Embora não se saiba com precisão quando e onde a ayahuasca teria surgido, em que grupo, em quais condições e como se deu a combinação das duas plantas (cipó e folha), sabe-se que é a bebida psicoativa mais difundida entre os povos indígenas da Bacia do Alto Amazonas<sup>14</sup> (ALBUQUERQUE, 2011). Moreira e MacRae (2011, p. 87) declaram que a partir das experiências místicas proporcionadas pela ayahuasca, “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”.

---

<sup>14</sup> “Alto Amazonas: compreende a parte oeste da Bacia Amazônica formada pelos rios Japurá (Colômbia, Brasil), Putumayo (Colômbia, Equador, Peru, Brasil), Marañon (Peru), Ucayali (Peru), Purus (Peru, Brasil), Madre de Dios (Bolívia, Brasil), Guaporé (Bolívia, Brasil) e Solimões (Peru, Brasil).” NETO, Peter Löwenberg. Caracterização dos Biótopos Amazônicos - um guia para a reconstrução da natureza da Amazônia em nossos aquários domésticos. A Era de Aquários. Disponível em: [http://www.aquahobby.com/articles/b\\_biotopos\\_amazonicos.php](http://www.aquahobby.com/articles/b_biotopos_amazonicos.php).

O termo ayahuasca tem suas raízes etimológicas no tronco linguístico quéchua, falado por diversos grupos étnicos ao longo da Cordilheira dos Andes e possivelmente originado durante a expansão do Império Inca e do contato do povo andino com povos amazônicos que faziam uso da bebida (LABATE; PACHECO, 2005). O termo é formado por *aya* (alma, espírito) e *huasca* (cipó), podendo ser traduzido como “cipó das almas”, “cipó dos espíritos”, “liana das almas”, “vinho da alma”. No contexto indígena, em grupos como Siona, Baniwa, Ashaninka, Manchineri e Huni Kuin (ASSIS; RODRIGUES, 2017), recebe diversos nomes, como *caapi*, *natema*, *nepe*, *nixi pae*, *kahi*, *kamarampi*, *pildé*, *shori*, *yajé* (ALBUQUERQUE, 2011; MOREIRA e MACRAE, 2011). Entre mestiços e caboclos da Amazônia brasileira e, posteriormente, com o surgimento de religiões ayahuasqueiras, recebe nomes como daime, santo daime, chá, cipó, vegetal e corruptelas do termo original, como aoasca, hoasca, huasca, oasca, uasca (MOREIRA; MACRAE, 2011). Albuquerque (2011), com base nas pesquisas do antropólogo Eduardo Luna (1986), registra que 72 grupos indígenas da Amazônia ocidental são usuários da bebida.

A variedade de nomes é proporcional à variedade de rituais, simbologias e modos de preparo e consagração da ayahuasca. Não obstante as diferenças culturais entre as etnias e seus respectivos rituais de uso da bebida, observa-se alguns elementos em comum entre elas, a destacar três aspectos que evidenciam essa homogeneidade. Para esses povos tradicionais, a ayahuasca é empregada como sacramento de religação espiritual vinculado ao uso ritualístico. A experiência é mediada pela figura de um líder, denominado xamã, dotado de poderes sobrenaturais, que o possibilitam acessar outras dimensões espirituais, com diversas finalidades, principalmente voltadas à cura (MACRAE, 1992). O modo de preparo da ayahuasca se dá a partir da combinação de três elementos da natureza: a água, o cipó *Banisteriopsis caapi* e a folha *Psychotria viridis* (ALBUQUERQUE, 2011). Outras espécies podem ser acrescentadas ao preparo, bem como existem variações quanto à dosagem de folha e cipó, mas esse é o modo clássico de preparo da ayahuasca. “As receitas dessa bebida variam, e os diversos grupos adicionam a ela diferentes ervas, dependendo de suas tradições e dos fins a que ela se destina” (MACRAE, 1992, p. 35-36).

A combinação do cipó da espécie *Banisteriopsis caapi* e da folha do arbusto *Psychotria viridis* não se deu de maneira aleatória. Existe uma complementaridade farmacológica entre as duas plantas para a atuação conjunta no organismo. No cipó, estão presentes três alcaloides: harmina, tetra-hidroharmina e harmalina (esta em quantidade insignificante). Na folha, está presente o alcaloide psicoativo dimetiltriptamina (DMT), encontrado também em outras plantas utilizadas para fins ritualísticos, como a *Mimosa*

*hostilis*, da qual se produz o vinho da Jurema. Em contato com o organismo, por via oral, a DMT é processada pelo sistema digestivo, onde a enzima monoamina oxidase (MAO) combate sua atuação como mecanismo de defesa, impedindo os efeitos psicotrópicos. Já os alcaloides presentes no cipó inibem a atuação da enzima MAO, liberando a passagem da DMT da corrente sanguínea para o cérebro, onde atua no sistema nervoso central, possibilitando os efeitos psicoativos, como a miração (ALBUQUERQUE, 2011; MACRAE, 1992). Por isso, a ayahuasca é obtida pela decocção dessas duas espécies, isto é, elas são levadas ao fogo por longas horas de cozimento, a fim de extrair seus princípios ativos complementares.

Além dos aspectos farmacológicos explicitados acima e por se tratar de um uso ritualístico, é preciso considerar fatores espirituais que justificam a combinação das duas plantas e a atuação delas no organismo. No Daime, existe a compreensão de que folha e cipó, respectivamente denominados Rainha e Jagube<sup>15</sup>, têm funções e representações distintas. O Jagube simboliza o princípio masculino e é responsável por dar força, firmeza, enraizamento espiritual. A Rainha, por sua vez, simboliza o princípio feminino, responsável por trazer a luz da miração, da compreensão dos ensinamentos e da elevação espiritual em direção a planos superiores, no astral. No momento do preparo, o feitor responsável deve dosar de maneira equilibrada a quantidade de cipó e folha, de modo a não sobrepor um ao outro para alcançar a harmonia entre os princípios masculino e feminino. “Da correta dosagem desses ingredientes depende o equilíbrio das propriedades de "força" e de "luz" da bebida preparada” (MACRAE, 1992, p. 109). Mestre Irineu adotou nos feitios de daime o modo clássico de preparo da ayahuasca (água, folha e cipó), como deixou registrado no hino 46 – *Eu balanço*:

E eu balanço e eu balanço  
E eu balanço tudo enquanto há  
Eu chamo o sol, chamo a lua e chamo estrela  
Para todos vir me acompanhar

E eu balanço e eu balanço  
E eu balanço tudo enquanto há  
Eu chamo o vento, chamo a terra e chamo o mar  
Para todos vir me acompanhar

E eu balanço e eu balanço  
E eu balanço tudo enquanto há  
Chamo o cipó, chamo a folha e chamo a água  
Para unir e vir me amostrar

E eu balanço e eu balanço

<sup>15</sup> Em outras linhas de consagração do daime, o cipó também é conhecido por mariri e a folha, por chacrona.

E eu balanço tudo enquanto há  
Tenho prazer, tenho força e tenho tudo  
Porque Deus Eterno é quem me dá  
(46 – *Eu balanço*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Antes de se tornar sacramento de religiões híbridas como o Daime (ALBUQUERQUE, 2011), o uso ritual da ayahuasca estava restrito ao universo xamânico, sendo utilizada pelos grupos indígenas da Amazônia, como também pela população mestiça ou cabocla (MACRAE, 1992). Nesse contexto, ganha centralidade a figura do xamã, aquele que se encarrega de “estabelecer contato com o mundo sobrenatural, buscando influir na cura de doenças, servir de oráculo, proporcionar bons resultados em caçadas, evitar catástrofes naturais e organizar cerimônias religiosas” (MACRAE, 1992, p. 27-28). Conhecedor da floresta e das “plantas professoras”, como a ayahuasca, o xamã acessa o mundo espiritual após atingir um estado de transe ou êxtase, que, na lógica da tradição xamânica, apresenta “um conjunto de saberes e práticas que ocorrem numa zona que transcende os domínios do pensamento lógico e linear” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 27). Esse estado de êxtase é proporcionado pelo uso de substâncias psicoativas, ou enteógenas, as quais o xamã domina com desenvoltura para servir sua comunidade (MACRAE, 1992).

Pode-se dizer que o xamanismo é o sistema de conhecimento espiritual mais arcaico que se conhece. E que, desde o começo, sua prática sempre esteve associada ao uso de enteógenos. Além de participar na maior parte de todas essas sensações, próprias dos demais estados expandidos de consciência, a consciência xamânica ou o estado de consciência xamânico também tem suas peculiaridades. A sua própria e já clássica definição como sendo "a arte do êxtase", já pressupõe que o xamã detém um conhecimento específico de operar no êxtase e esta é a sua maior arte. Através dela, ele se aproxima de forma consciente até o máximo limiar possível da aniquilação. É este o voo do xamã: atingir a realidade além da nossa percepção usual, mantendo sempre aberta as portas de acesso ao mundo espiritual (POLARI, 2015).

Ao operar no êxtase e abrir as portas do mundo espiritual, o xamã é capaz de diagnosticar e tratar doenças, fazer adivinhações ou profecias, estabelecer contato com seres espirituais, animais de poder ou aliados. Para MacRae (1992, p. 28), sua figura é vista com ambivalência, já que “atribui-se a ele tanto o poder de curar quanto o de fazer mal”. Segundo o autor, a liderança xamânica é, em grande parte, exercida por homens, com exceção de poucas sociedades indígenas em que as mulheres assumem esse protagonismo. Seus conhecimentos são adquiridos por vocação pessoal, por herança ou por orientação ancestral ou espiritual de um mestre ou de um espírito superior. Nesse período, o iniciante passa por uma espécie de treinamento, que inclui provações físicas e psicológicas e que gradualmente o

colocam em contato com o mundo espiritual e seus segredos, como relata MacRae (1992, p. 28):

Esta iniciação consiste de um período de isolamento, com dieta especial e abstinência sexual. A ingestão de preparados feitos com a casca de certas árvores e tabaco o colocam em contato com o mundo espiritual. Nesse estado, seu espírito é capaz de voar e de ter percepções inusitadas. Ele deve obedecer as instruções dos espíritos e prestar atenção aos cantos e melodias que lhe são sussurrados, para aprender os seus segredos.

O modo de obtenção desses conhecimentos e o contexto sociocultural variam, mas é comum haver um período de iniciação, durante o qual o xamã permanece em dieta sexual e alimentar. Como parte da dieta, deve evitar sal, açúcar, condimentos, carne, gordura, bem como fazer uso de entorpecentes e praticar ato sexual. “As principais funções da dieta são a limpeza do organismo, que permite a atuação integral das plantas e protege contra os efeitos adversos produzidos pela mistura de certos alimentos com esses vegetais” (MACRAE, 1992, p. 33). Albuquerque (2011), retomando os estudos de Bianchi (2005), analisa que o objetivo da dieta não é simplesmente privar o xamã dos prazeres sexuais e alimentares, obedecendo critérios morais, e tampouco se restringe ao corpo físico. A dieta atua no nível da consciência, em corpos sutis, a fim de direcionar a percepção à espiritualidade, tornando-se indispensável à aprendizagem.

Todos os vegetarianos afirmam que seguir a dieta é o caminho da sabedoria. Dizem que ela não os enfraquece e que, apesar de perderem peso, seus corpos se tornam mais fortes e resistentes e até mudam de cheiro. Afirmam, também, que enquanto a seguem, suas mentes funcionam de forma diferente, a observação e memorização tornam-se mais fáceis. É a própria natureza que lhes revela, então, seus próprios segredos. Seus sonhos tornam-se claros e instrutivos. Assim, a dieta pode ter a função de desencadear um estado de consciência alterada durante o período de aprendizagem (MACRAE, 1992, p. 34).

MacRae (1992) complementa que, para receber esses ensinamentos e ter “percepções inusitadas”, o xamã faz uso do tabaco e da ayahuasca, basicamente, podendo fazer retiro na mata, em local ermo, onde permanece em contato direto com a natureza e com o espírito das plantas professoras, também denominadas plantas mestras ou doutoras, as quais, milenarmente, os povos ameríndios fazem uso para se comunicar com os espíritos e buscar respostas de ordem material ou espiritual. Albuquerque (2011) esclarece que as plantas professoras são aquelas consideradas sagradas por serem dotadas de uma consciência inteligente capaz de engendrar processos pedagógicos essenciais à vida, a partir dos quais é possível obter cura, conhecimento e religião espiritual. Dadas “as dimensões sagradas,

divinatórias, medicinais e, fundamentalmente, pedagógicas”, as plantas professoras “exercem grande influência nos processos de sobrevivência e perpetuação dos saberes grupais”, em diferentes culturas do mundo (ALBUQUERQUE, 2011, p. 102).

## 2.2 – Xamanismo mestiço

Com a ocupação da Amazônia, profundas transformações sociais e geográficas ocorreram na região, principalmente após o primeiro grande ciclo da borracha, que teve início no final do século 19 e atraiu a migração de muitos nordestinos para os seringais amazônicos. Posteriormente, com a queda da borracha no mercado internacional, que se deu no início do século 20, houve o êxodo desses trabalhadores para os centros urbanos. Rabelo (2013), a partir dos estudos de Zuluaga (2004) sobre a cultura do yagé, afirma que, diante da ocupação colonizadora, as populações indígenas, originárias na região, foram dizimadas, migraram ou realizaram intercâmbios étnicos. Nesse contexto, é evidente que as práticas xamânicas também passaram por modificações, acrescentando novos elementos a sua cosmologia, como orações cristãs e santos católicos, resultado da ocupação ibérica e da atividade missionária na Amazônia (MACRAE, 1992). “O xamanismo, também conhecido como pajelança, é a instituição religiosa mais importante que o caboclo da Amazônia conservou da cultura ameríndia” (MACRAE, 1992, p. 127).

Ancorado nos conhecimentos indígenas e na relação das plantas com o mundo espiritual, o xamanismo mestiço é denominado curandeirismo ou vegetalismo e caracteriza-se pelas práticas menos individualistas e, por conseguinte, pela coletividade da experiência xamânica (MACRAE, 1992), fazendo uso comunitário da ayahuasca entre a população mestiça<sup>16</sup>, ribeirinha e seringueira (RABELO, 2013). É nesse contexto que o jovem Raimundo Irineu Serra, migrante nordestino recém chegado ao Acre, consagra a ayahuasca pela primeira vez, em meados da década de 1910, entre curandeiros e vegetelistas que se reuniam em seringais do Peru, da Bolívia ou do Brasil. Tal qual um xamã, ele inicia uma jornada em busca do conhecimento e da espiritualidade, mediada pelo êxtase da ayahuasca. Cumpre os requisitos indispensáveis para sua iniciação, como dieta alimentar e sexual, provações físicas e psicológicas, além de estabelecer comunicação direta com uma entidade feminina que lhe repassa as instruções.

MacRae (1992) explica que, por não pertencer a uma etnia específica, esse novo perfil de xamã não carrega consigo a mesma raiz de conhecimentos dos velhos xamãs e, por isso,

---

<sup>16</sup> Para MACRAE (1992), o conceito de mestiço não se restringe à questão racial, estando mais relacionado aos aspectos socioculturais.

recorre diretamente aos ensinamentos das plantas professoras, como o tabaco e ayahuasca. Sua iniciação parte de uma motivação pessoal e o que determina seu grau de desenvolvimento e aprendizado é a capacidade de resistir ao duro treinamento. Segundo o autor, as “plantas que ensinam” provocam estados alterados de consciência, sonhos vívidos e efeitos eméticos ou catárticos, aumentando as habilidades artísticas e cognitivas, como o aprendizado de cantos e rezas. “A *ayahuasca* pertence à classe de plantas que têm “mães” ou espíritos protetores, uma ideia comum entre vários grupos indígenas da região [amazônica]” (MACRAE, 1992, p. 36). Com efeito, Mestre Irineu, ao iniciar seu processo de aprendizagem com a ayahuasca, recebe orientação de uma guia espiritual, denominada Rainha da Floresta, aparição amazônica da Virgem Maria ou Nossa Senhora da Conceição, que se torna sua “protetora” ou “defensora”, dando-lhe instruções na forma de rezas e cânticos, como mostra o hino 93 – *O Cruzeiro*:

No Cruzeiro tem rosário  
Para quem quiser rezar  
Também tem a santa luz  
Para quem quer viajar

Vamos todos nós louvar  
O Divino Espírito Santo  
A Virgem Nossa Senhora  
Nos cobrir com o vosso manto

Eu digo é com firmeza  
Dentro do meu coração  
Vamos todos nós louvar  
A Virgem da Conceição

A Virgem da Conceição  
É a nossa protetora  
É quem nos dá vida e saúde  
E é a nossa defensora

Vamos todos, meus irmãos  
Vamos cantar com amor  
Vamos todos nós louvar  
A Jesus Cristo Redentor

Jesus Cristo Redentor  
Filho da Virgem Maria  
É quem nos dá a santa luz  
E o nosso pão de cada dia  
(93 – *O Cruzeiro*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

O canto viria a se tornar uma função primordial na doutrina criada por Mestre Irineu. O Daime é essencialmente musical, já que seus ensinamentos, em vez de pregados por meio da linguagem verbal ou escrita, como nas homilias, são cantados e bailados com

acompanhamento instrumental (RABELO, 2013). A musicalidade associada à consagração da ayahuasca também é uma herança que Mestre Irineu manteve desde sua iniciação com o xamanismo, entre curandeiros e vegetalistas. Para o xamã, o canto é um procedimento ritual (ALBUQUERQUE, 2011) que exerce a função de estruturar as visões, na forma de chamados ou até mesmo assobios (MACRAE, 1992). Além da orientação de entidades espirituais, o vegetalista recebe o auxílio de melodias mágicas, também denominadas ícaros, que podem ou não vir acompanhadas de letra e com os quais ele pode se comunicar com o mundo dos espíritos, exercer seus poderes ou obter cura e proteção. MacRae (1992, p. 41-42) apresenta mais detalhes sobre o canto no universo xamânico:

Acredita-se que cada planta professora ensine ao vegetalista um canto ou uma melodia que represente a essência de seu poder e que pode ser usado por ele para curar e se proteger, assim como para atacar e fazer mal aos outros. Esses cantos, chamados icaros (do quíchua *yakaray*, que significa assoprar fumaça para curar), são usados em todas as atividades xamânicas com ou sem substâncias psicoativas. Servem para evocar o espírito de uma planta professora ou de um xamã morto, viajar por outros mundos, curar, caçar, pescar etc. Certos icaros servem para apurar ou modificar as visões produzidas pelos enteógenos, podendo aumentar ou diminuir sua intensidade, alterar a percepção das cores, dirigir os conteúdos emotivos etc.

O canto, seja na forma de assobios, chamados ou melodias (com ou sem letra), serve como fio condutor que direciona o xamã até cumprir sua finalidade dentro do trabalho com a ayahuasca, podendo estabelecer contato com os espíritos, fazer adivinhações, evocar entidades para cura ou proteção e ainda resolver conflitos financeiros e emocionais (MACRAE, 1992). Além dos hinos, Mestre Irineu chegou a fazer uso de chamados, ou chamadas, “melodias assobiadas ou cantadas em solo, no objetivo de invocar seres espirituais para resolver alguma questão urgente ou curar alguma doença entre os presentes” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 132). Poucos seguidores da doutrina tiveram acesso aos chamados de Mestre Irineu, os quais ele cultivava em segredo e com relativo mistério em razão da responsabilidade com que os deveriam ser executados. Não se podia fazer uso deles “à toa, sem nenhum objetivo pertinente, sob pena de se incorrer em alguma punição da entidade invocada” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 132). Entre essas entidades, estão o Tucum e o Maraximbé, que aparecem nos hinários e são conhecidos na doutrina como disciplinadores:

[...]  
Enxotando os malfazejos  
Que não querem me ouvir  
Que escurecem o pensamento

E nunca podem ser feliz

Esta é a Linha do Tucum,  
Que traz toda a lealdade  
Castigando os mentirosos  
Aqui dentro desta verdade  
(108 – *Linha do Tucum*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

[...]  
Chamei Maraximbé  
Para ele vir cá  
Traz o corpo e fica firme  
Faz lombo pra apanhar

Você deve se lembrar  
Deve pensar um pouco  
Na firmeza que empregou  
E na palavra que jurou [...]  
(31 – *Maraximbé*, hinário Seis de Janeiro, de João Pereira)

Ao recapitular o encontro de Mestre Irineu com a ayahuasca indígena, cabe sintetizar algumas questões relacionadas a sua iniciação. A primeira delas diz respeito ao fato de Mestre Irineu ter tido contato com o universo xamânico mestiço, isto é, um xamanismo hibridizado e sincrético, conhecido também por vegetalismo ou curandeirismo, que mesclava a beberagem indígena ao espiritismo, ao esoterismo europeu e ao cristianismo popular. Havia também um fator intercultural relacionado à região de tríplice fronteira onde Mestre Irineu se reuniu com curandeiros e vegetelistas em seringais do Peru, Brasil e Bolívia. Alguns registros dão conta que ele recebeu instruções de um caboclo mestiço peruano, conhecido por dom Crescêncio Pizango, um líder ayahuasqueiro que atuou na formação de Mestre Irineu e “cujos conhecimentos eram atribuídos a um rei inca de nome Huascar” (MACRAE, 1992, p. 62). Os relatos sobre esse personagem são imprecisos e não se sabe até se ele era um ser humano ou uma entidade espiritual, ou se Pizango era a entidade que se manifestava a Crescêncio. Sobre o encontro de Mestre Irineu com dom Pizango, em terras peruanas, Nascimento (2005) escreveu:

E dentro daquele trabalho  
Ele começou a pensar  
Que os que estavam ali há mais tempo  
Bem mais podiam enxergar  
Foi quando escutou uma voz:  
- Não é assim, vou te mostrar.

Era o caboclo Pizango  
Há muito tempo desencarnado.

Ele fora ayahuasqueiro  
E aprendera um bocado  
Mas não ensinou a ninguém,  
Levou todo o aprendizado.

Disse Pizango a ele:  
- Só você é que está merecendo.  
Os outros não estão vendo nada.  
Eu provo o que eu estou dizendo,  
Vou para dentro da cuia de ayahuasca  
E pergunte se estão me vendo

Irineu chamou um a um  
Perguntando o que havia:  
- Nada, só a ayahuasca.  
Mas o caboclo, ele via,  
Reconheceu que Pizango  
Sabia o que dizia. [...]

Mas Pizango, disse também:  
- Não vá se surpreender,  
Se eu aprendi um pouquinho,  
Muito mais você vai aprender.  
Com sua capacidade  
Será grande o seu saber.  
(NASCIMENTO, 2005, p. 55-56)

Para receber os ensinamentos provenientes da ayahuasca, Mestre Irineu cumpre requisitos básicos e indispensáveis ao aprendizado de um xamã vegetalista, como a dieta alimentar e sexual e o retiro na mata, onde permanece em contato direto com a natureza e com o espírito das plantas professoras. Segundo MacRae (1992), a ayahuasca é uma planta de poder que tem mãe ou espírito protetor, que se manifesta ao neófito e se torna mestre de seu aprendizado. De fato, Mestre Irineu recebe instruções de uma entidade feminina, aparição amazônica da Virgem Maria, identificada como Nossa Senhora da Conceição ou Rainha da Floresta. É ela quem lhe orienta a rebatizar a ayahuasca com o nome de daime, ressignificando a bebida de uso milenar das populações indígenas da Amazônia em sacramento de uma doutrina cristã. A ressignificação não se deu apenas no nome, como também no modo de preparo. A ayahuasca indígena é resultado de um único cozimento do cipó com a folha, enquanto que, no feitio de daime, esse cozimento volta para o fogo mais uma vez a fim de ser apurado com nova quantidade de folha e com o bagaço do jagube, resultado da bateção. A bateção é o processo de macetar o jagube com marretas de madeira para que o cipó solte suas fibras e água possa penetrar entre elas e extrair seus princípios ativos. A fibra é utilizada no primeiro cozimento, já o bagaço é destinado à apuração, ou cozimento final, do qual resulta o daime.

Alguns procedimentos rituais de sua iniciação xamânica, como a religação com seres espirituais, o canto e a dieta<sup>17</sup>, entre outros “resquícios das tradições indígenas e caboclas” (MACRAE, 1992, p. 127), Mestre Irineu replicou em sua doutrina, a qual Peixoto (2018, p. 4) associa a “um xamanismo coletivo”, justificando que “as pessoas presentes nestes rituais desempenhariam as funções do xamã”. Contudo, o conjunto dos participantes, segundo o autor, não representa um sujeito único, já que “o conceito de povo ou de multidão é estranho ao Divino” (PEIXOTO, 2018, p. 7). Na perspectiva de Peixoto (2018) e de outros autores, como MacRae (1992), o Daime é correlacionado a um “xamanismo coletivo” porque cada participante desse ritual pode acessar o “astral” e buscar, como exemplo, a cura de uma doença ou a resolução de um conflito.

Nos trabalhos do Daime, MacRae aponta que “a atividade xamânica não é exclusividade de alguns iniciados, e todos os participantes desse sistema religioso são considerados aprendizes de xamã ou mesmo xamãs em potencial” (MACRAE, 1992, p. 130) e que, nessa comparação, “Mestre Irineu se assemelha aos xamãs mais urbanizados, em cujas crenças e práticas a influência indígena convive intensamente com elementos das tradições católica, espírita, esotérica e africana” (MACRAE, 1992, p. 127). O autor complementa ainda que esse é um “aspecto democrático do Daime, que abre a todos os interessados o acesso aos seus segredos” (MACRAE, 1992, p. 130). De fato, Mestre Irineu deixa claro em seu hinário que aprendeu para ensinar e seus ensinamentos devem ser compartilhados com todos seus irmãos (aqueles que procurar), evidenciando o caráter democrático de sua doutrina:

Eu canto, eu digo  
Dentro do poder divino  
Porque Deus é quem me dá  
Para trazer estes ensinamentos

A minha Mãe que me mandou  
Trazer fé e amor  
Repartir com meus irmãos  
Para ser a mesma flor [...]  
(89 – *Eu canto, eu digo*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

[...]  
Estamos todos reunidos  
Com a nossa chave na mão

<sup>17</sup> No Daime, a dieta consiste em não praticar ato sexual e não fazer ingestão de bebida alcoólica ou de qualquer outro entorpecente três dias antes e três dias depois do trabalho, totalizando sete dias. A dieta não é uma proibição moral, mas uma preparação física, mental e emocional para estabelecer contato com o Divino (BOMFIM, 2006). Nos centros de Daime que surgiram em outras regiões do país a partir da década de 1980, principalmente ligados à vertente do Santo Daime, em um contexto social, econômico e cultural bastante diferente do daimista original, acrescentaram à dieta a restrição à carne vermelha (GOULART, 1996).

É limpar mentalidade  
Para entrar neste salão

Este é o salão dourado  
Do nosso Pai verdadeiro  
Todos nós somos filhos  
E todos nós somos herdeiros [...]  
(119 – *Confia*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Da floresta para as cidades, a ayahuasca passou a transitar dos agrupamentos indígenas para agrupamentos não indígenas, mantendo sua tradição religiosa (PACHECO, 2014). MacRae (1992) considera que tal aspecto democrático presente no compartilhamento e no acesso aos ensinamentos é motivo de fascínio entre os adeptos das religiões ayahuasqueiras, desde a criação do Daime e de outras linhas tidas como tradicionalistas, como o Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz” e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. A criação desses três troncos ayahuasqueiros acompanham o surgimento de uma nova consciência espiritual, conhecida como Nova Era, marco de um novo modelo de relação e integração do ser humano consigo mesmo, com o mundo e com o Cosmos. A seguir, um breve histórico sobre cada uma dessas linhas e a relação desses grupos com o poder público do Acre.

### 2.3 – Religiões ayahuasqueiras

Embora a ayahuasca seja consagrada pela população indígena e cabocla em toda região do Alto Amazonas, em países como Bolívia, Colômbia, Equador e Peru, é somente no Brasil, especificamente em Rio Branco (AC) e Porto Velho (RO), que se observa o surgimento de religiões cristãs, tendo como sacramento eucarístico a beberagem milenar de origem indígena (LABATE, 2005 *apud* ALBUQUERQUE, 2011). A primeira dessas religiões é o Daime, instituída em 1930, no bairro Vila Ivonete e depois transferida para a região hoje conhecida como Alto Santo, em Rio Branco. As origens do Daime remontam às primeiras experiências de seu líder fundador, o negro maranhense Raimundo Irineu Serra, migrante nordestino que tomou ayahuasca pela primeira vez entre curandeiros e vegetalistas na região fronteira entre Brasil, Bolívia e Peru, em meados da década de 1910. Os relatos de sua iniciação xamânica foram brevemente citados neste capítulo, ganhando maior destaque no capítulo a seguir, em que são apresentados traços de sua biografia e da maneira como talhou sua doutrina.

Por agora, importa saber que Mestre Irineu realizou, após um longo processo dialético, uma ressignificação da ayahuasca, isto é, a “atribuição de novos significados a um mesmo

elemento, o qual acontece mediante esse diálogo contínuo entre as pessoas e os conteúdos que são relevantes para a construção de sua realidade” (OLIVEIRA, 2010, p. 319). É evidente que não foi o primeiro e tampouco o único a realizar esse processo de ressignificação a partir da ayahuasca. Como visto acima, ao chegar na Amazônia, Mestre Irineu se depara com um xamanismo mestiço, ou seja, a ayahuasca já havia passado por outras ressignificações antes, resultado do encontro da população indígena, detentora do conhecimento ancestral, com a população migrante nordestina, que, fugindo da seca em sua terra natal, passou a ocupar a Amazônia durante os ciclos da borracha. Do árido sertão para uma floresta densa e úmida, essa população de “famintos assombrosos, devorados das febres e das bexigas” (CUNHA, 1967, p. 20), precisou se adaptar a um novo modo de vida, ao mesmo tempo diverso e adverso.

Dessa maneira, distante dos centros urbanos, enfrentando dificuldades econômicas e toda sorte de enfermidades, os seringueiros buscaram, no conhecimento indígena da floresta, os recursos necessários para a sua sobrevivência, entre os quais a utilização terapêutica das plantas da região, com destaque para o uso da Ayahuasca. Nesse contexto, entraram em contato com uma expressão cultural e religiosa muito rica e uma cosmologia bastante particular. Tal interação contribuiu para um amplo diálogo cultural na região, o qual, por sua vez, fomentou uma série de transformações, inclusive a ressignificação da experiência com a Ayahuasca (OLIVEIRA, 2010, p. 321).

Ao iniciar suas vivências com a ayahuasca, Mestre Irineu passa por um intenso processo de “revelações psíquicas e espirituais” (OLIVEIRA, 2010, p. 321), que o levaram a constituir um novo modo de consagrar a ayahuasca indígena, acrescentando-se a ela influências do cristianismo popular, do esoterismo europeu e do espiritismo kardecista, mantendo ainda algumas características do xamanismo. A bebida foi rebatizada com o nome de Daime e a doutrina se apresenta como um “caminho de aprimoramento moral e espiritual”, de purificação e salvação, tendo como normativa uma “ética fundamentalmente cristã” (OLIVEIRA, 2010, p. 322), contida nas figuras de Jesus Cristo, Virgem Maria, Patriarca São José, São João, os três Reis Magos do Oriente, entre outras. Além de cânticos recebidos do astral, fazem parte do ritual orações como Salve Rainha, Pai Nosso e Ave Maria, bem como o terço católico e a missa.

A “ética cristã” se contrapõe a algumas práticas do xamanismo amazônico, em que “a figura do xamã é vista [...] com ambivalência: atribui-se a ele tanto o poder de curar quanto o de fazer o mal” (MACRAE, 1992, p. 28). Na Amazônia peruana, por exemplo, “apesar de a bebida ser largamente utilizada para a cura, muitas pessoas, conhecidas como *brujos* ou

feiticeiros, utilizam-na para fazer o mal a terceiros” (OLIVEIRA, 2010, p. 325). Essa prática nasce da concepção de que o mal, ou mesmo a doença, emanam de entidades espirituais ou de pessoas mal intencionadas, motivadas por sentimentos negativos, como raiva, vingança, inveja, orgulho, medo, obstinação, etc. O Daime, por sua vez, estimula sentimentos positivos, como o amor, o perdão, a caridade, e desperta em seus adeptos um forte senso de responsabilidade pessoal (GOULART, 1996), e uma crença de que não existe injustiça perante o Divino.

O pensamento esotérico está presente no Daime através da concentração mental (OLIVEIRA, 2010) e na compreensão das energias e das leis divinas que regem a vida, principalmente sob influência do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, primeira ordem esotérica fundada no Brasil, em 1909, que professa princípios de harmonia, amor, verdade e justiça. O reconhecimento de entidades de outros planos espirituais, a caridade com espíritos sofredores e os próprios conceitos de carma, reencarnação e doutrinação refletem o espiritismo de Alan Kardec, porém, o contato com os espíritos se dá no nível mental ou espiritual, sem a incorporação ou a possessão (LABATE; PACHECO, 2005). Do simbolismo esotérico também foi herdado o principal símbolo da doutrina: o Cruzeiro, reprodução da Cruz de Caravaca<sup>18</sup>, que consiste em uma cruz com dois braços horizontais de tamanhos diferentes. No Daime, seu significado é impreciso. Autores e seguidores da doutrina afirmam que remete à fé redobrada ou à segunda vinda de Jesus Cristo à Terra (GOULART, 1996).

A convergência de elementos do xamanismo, do cristianismo, do esoterismo e do espiritismo, que tangenciaram a formação da doutrina, não se deu de modo conceitual ou engessado, mas, sim, de maneira fluida e sincrética. Cada um dos elementos citados acima possui delimitações elásticas “no interior do *corpus* simbólico daimista” (LABATE; PACHECO, 2005, p. 232), formando um conjunto ritualístico original. E não foram apenas as religiões ou linhas espirituais que moldaram a doutrina de Mestre Irineu. O contexto sócio-político-cultural da época também exerceu grande influência. Para Labate e Pacheco (2005), o Daime é um sistema cultural adaptativo, resultado de conflitos sociais e da ocupação desordenada do território, que contribuíram para a transição de um xamanismo individual para um xamanismo coletivo, de populações rústicas para populações urbanizadas, de um território federal à espera de ser elevado à condição de estado, com suas instituições e organizações sociais, como o seringal, a igreja, o quartel militar e as próprias relações humanas.

---

<sup>18</sup> De acordo com MOREIRA e MACRAE (2011), a Cruz de Caravaca surgiu na região da Murcia, na Espanha, no século 13, e foi reconhecida pela Igreja Católica pelo seu caráter mítico e milagroso.

Da organização social dos seringais o Daime teria incorporado valores agrários e patriarcais nordestinos. E, como é comum entre as classes populares camponesas, haveria na gênese daimista uma atribuição de importância "civilizatória" ao exército. Fardamento, hierarquia, disciplina e outros valores da doutrina estariam relacionados a um certo espírito de época, já que o Acre vivia um processo de conquista de território, acentuando o caráter militarizado de suas relações sociais (LABATE; PACHECO, 2005, p. 243).

Pelo exposto, observa-se que, embora o Daime seja uma doutrina revelada do astral pela Virgem Maria, Mestre Irineu vai talhando sua construção de forma gradual ao longo de toda a vida, suscetível à influência de outras linhas espirituais e refletindo a formação social e o contexto político e cultural da época. Sua doutrina é viva e está aberta para o futuro, porém, guardando suas raízes históricas, principalmente na memória daqueles que conheceram e conviveram com Mestre Irineu. Hoje, a região do Alto Santo, em Rio Branco, se tornou uma comunidade ayahuasqueira e concentra quatro centros de Daime: o centro original criado por Mestre Irineu, Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Ciclu-Alto Santo); Centro Rainha da Floresta (CRF), a primeira ramificação a partir do Ciclu-Alto Santo; Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam (Ciclujur), uma derivação do CRF; e Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira (Ceflimmavi), este, por sua vez, uma derivação do Ciclujur.

A observação participante desta pesquisa se desenvolveu entre a irmandade do Ciclujur. A origem desse centro começa em 1994, quando Ladislau Nogueira, Luiz Mendes do Nascimento e Tufi Rachid Amim, acompanhados de seus familiares e outros companheiros, decidem deixar o Centro Livre (atual Centro Rainha da Floresta) para fundar o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cicluris). Em 1998, o Cicluris é rebatizado como Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam (Ciclujur), mantendo a mesma composição da diretoria: Ladislau Nogueira como presidente e Tufi Rachid Amin como vice-presidente. Luiz Mendes, que antes ocupava a posição de conselheiro, deixou o grupo para fundar sua Fortaleza (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado), em Capixaba, interior do Acre. Em 2012, o Ciclujur passou por uma série de obras, que incluiu a construção de uma nova sede (inaugurada em 7 de dezembro 2013, no festejo de Nossa Senhora da Conceição), mantendo ainda a sede antiga para a realização de aniversários, confraternizações, bazar e outras atividades.

Atualmente, o grupo reúne \_\_\_\_ fardados, sendo \_\_\_\_ homens e \_\_\_\_ mulheres<sup>19</sup>. Em 2018, o Ciclujur expandiu o centro para além do território acreano, com a criação de um núcleo no município de Araçariguama, em São Paulo, que já conta com \_\_\_\_ fardados. Atualmente, a diretoria do centro trabalha na elaboração do Regimento Litúrgico, um documento que tem por objetivo disciplinar o funcionamento das atividades da casa e as normas a serem seguidas na condução dos trabalhos. O Daime é uma doutrina essencialmente oral, desde os tempos de Mestre Irineu até os dias de hoje, e a comunidade presencia a última geração de pessoas que conviveram com o Mestre e aprenderam com ele o fazer-acontecer da doutrina. Dentro de alguns anos, esses senhores e essas senhoras já não estarão mais presentes, deixando uma lacuna de referência no *modus operandi* dos trabalhos. O Regimento Litúrgico pretende ser uma ferramenta para preencher essa lacuna e preservar as tradições da doutrina, a fim de evitar o “surgimento de uma série de diferentes interpretações sobre suas práticas e postulados” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 333).

Os centros de Daime do Alto Santo são considerados tradicionais da linhagem de Mestre Irineu, por serem, na medida do possível, fiéis aos rituais e práticas de trabalho deixados por ele antes de fazer sua passagem para o plano espiritual. Apesar de algumas ramificações, Albuquerque (2011) avalia que esses centros são “pouco expansionistas e menos numerosos, localizando-se, na sua maioria, no mesmo Estado do Brasil onde surgiram: o Acre. São, também, pouco afeitos a mudanças na religião, para além das orientações já estabelecidas pela tradição doutrinária”. Para valorizar os atributos ambientais, culturais e religiosos da região, uma área de 908 hectares, que inclui as comunidades do Alto Santo e parte de três outros bairros adjacentes, foi transformada em Área de Preservação Ambiental, por meio do Decreto Municipal nº 500, de 7 de junho de 2005, da Prefeitura de Rio Branco. A APA Raimundo Irineu Serra (APA-RIS) foi criada com a finalidade de proteger e restaurar os ecossistemas naturais ao longo do Igarapé São Francisco e valorizar as manifestações culturais e religiosas da região. Sua gestão é responsabilidade da Secretaria Municipal de Meio Ambiente, com a participação de um conselho deliberativo (NEVES; SOUZA, 2010).

Existe ainda uma outra vertente do Daime, denominada Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Patrono: Padrinho Sebastião Mota (Iceflu), popularmente conhecida como Santo Daime, “cuja característica principal é, como sugere o seu nome oficial, o ecletismo ou a convivência com diferentes cosmologias tais como o cristianismo, o esoterismo, o espiritismo e a umbanda” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 166). Essa linha foi

---

<sup>19</sup> O Ciclujur não possui esses dados de maneira sistematizada, de modo que até a versão final deste trabalho será feito um levantamento dessas informações a partir das fichas de filiação de seus integrantes.

criada pelo Padrinho Sebastião, amazonense que tomou daime em 1965, quando procurou Mestre Irineu para se curar de uma doença no fígado e passou a frequentar a doutrina. Em 1974, fundou, nos arredores de Rio Branco, a Colônia Cinco Mil, sob a denominação de Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris), que agregava sua numerosa família e antigos seguidores do Ciclu-Alto Santo (MACRAE, 1992). A partir de 1980, com a missão de construir uma Nova Jerusalém, Padrinho Sebastião reúne seu grupo e parte a região onde hoje está assentada a comunidade do Céu do Mapiá, município de Boca do Acre, no Amazonas. A linha do Santo Daime é a mais popular no Brasil devido ao ser caráter expansionista, com a criação de centros em diversas regiões do país e do exterior.

Uma outra linha de Daime surgiu em 1945, também em Rio Branco, associando o catolicismo popular a tradições religiosas de matriz afro-indígena. O líder fundador dessa missão é Daniel Pereira de Matos, negro maranhense, descendente de escravos, que se tornou grumete da marinha e viajou ao Acre, pela primeira vez, em 1905, onde passou a viver definitivamente, em 1907. Frei Daniel, como era conhecido, teve contato com o Daime em 1937, ao buscar ajuda do amigo e conterrâneo Mestre Irineu para seus problemas de saúde, principalmente o alcoolismo. Curado, se converteu à doutrina, destacando-se por seu talento musical, além de ser habilidoso em diversos ofícios. Em miração, Frei Daniel recebeu orientação espiritual para criar uma nova missão religiosa de consagração do daime. Em 1945, no bairro Vila Ivonete, em Rio Branco, construiu uma casinha de barro, coberta de palha, em louvor a São Francisco das Chagas, seu santo de devoção, seguindo seus exemplos de fraternidade, pobreza, penitência, caridade e alegria.

Daniel Pereira de Mattos recebeu em miração o “Livro Azul”, que lhe foi entregue por dois anjos, bem como o esclarecimento do seu significado. Apontavam para o hinário que ele haveria de criar, contendo uma doutrina própria, a ser ensinada, juntamente com o uso do daime e da nova ritualística. Durante os doze anos seguintes cumpriu a sua missão em Rio Branco. Devoto de São Francisco das Chagas, Daniel dedicou o seu trabalho ao seu santo padroeiro e, em 1945, ergueu em sua homenagem uma capelinha de taipa no seu terreno e lá passou a realizar os seus trabalhos espirituais (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 189).

A Capelinha de São Francisco recebia os mais necessitados: homens com panema, crianças com quebranto, alcóoltras e pessoas doentes do corpo e do espírito, muitas vezes desenganadas por médicos. Como tratamento, ele receitava daime, rezas, penitências, chás e banhos com plantas medicinais. “Os que se viram beneficiados e foram tocados no coração, iam ficando em sua companhia para auxiliá-lo nessas obras. Para esses, Mestre Daniel servia o Daime e os doutrinava, através do Hinário” (NETO; OLIVEIRA, 2010, p. 84) – e também

por meio de salmos, benditos, terços, rosários e romarias. Após sua passagem para o plano espiritual, a Capelinha de São Francisco foi rebatizada, em 20 de janeiro de 1959, como Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”, que também apresenta ramificações, popularmente conhecidas como “Barquinha”, em alusão ao Barco de Santa Cruz, em cujo leme está Mestre Daniel, o marinheiro da luz, que navega no plano espiritual reunindo almas para entregá-las a Jesus, uma das missões de sua doutrina.

A União do Vegetal, outra expressiva tradição ayahuasqueira, se desenvolveu como instituição religiosa em Porto Velho, com a inauguração de uma sede e a formação do primeiro quadro de mestres (LABATE, 2010). Porém, suas raízes históricas estão localizadas no Seringal Guarapari, na divisa do Acre com a Bolívia, onde seu mestre fundador, o baiano José Gabriel da Costa, tomou ayahuasca pela primeira vez, em 1959. José Gabriel nasceu em uma família católica, recebendo formação moral e religiosa baseada em valores cristãos. Mudou-se para a Amazônia em 1944, para trabalhar como soldado da borracha nos seringais de Rondônia, período em que se deu sua iniciação ayahuasqueira, até fundar, em 22 de julho de 1961, o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), rebatizando a bebida indígena com o nome de vegetal ou hoasca. A UDV é uma doutrina cristã-reencarnacionista, que prega a renovação espiritual da humanidade, em busca do equilíbrio físico, moral e espiritual de seus membros. Acredita ainda que, de tempos em tempos, conforme o nível de consciência da humanidade, Deus envia à Terra espíritos iluminados para reconduzir os homens no caminho do bem e da verdade (LODI, 2011).

Essa sagrada União, que chegou aos tempos atuais pela realeza Inca, havia sido feita há muitos séculos. A União do Vegetal, instituição religiosa, foi recriada, em caráter definitivo, por Mestre Gabriel, pois trata-se de fundamentação religiosa que já existiu na Terra antes da vinda de Jesus. Surgiu no reinado de Salomão, rei de Israel, no século 10 antes de Cristo. A história registra esse período como uma época de prosperidade e de considerável conhecimento – tanto material como espiritual - para aquela região. Na memória da humanidade, Salomão ficou registra do como o rei da sabedoria. E é exatamente o que ele é (LODI, 2011, p. 22-23).

O Daime, a Casa de Jesus – Fonte de Luz e a União do Vegetal são consideradas linhas tradicionalistas de consagração da ayahuasca, uma vez que tradicional é consagração dos indígenas, originários no conhecimento sobre a bebida. É tradicionalista também porque seus mestres fundadores, Irineu, Daniel e Gabriel, deixaram um corpo doutrinário fechado, que “se atualiza, mas não muda” (NETO, A., 2010, p. 46) e tampouco acrescenta outros elementos doutrinários ao longo do tempo. Para Antônio Alves, jornalista e representante do Ciclu-Alto Santo, as comunidades ayahuasqueiras que estão em construção, ou mesmo as

doutrinas já estabelecidas que acrescentaram novos elementos em sua cosmologia, não seguem a tradição deixada pelos mestres Irineu, Daniel e Gabriel e, por isso, “estão criando uma nova tradição” (NETO, A., 2010, p. 46). O fato de haver comunidades consideradas tradicionalistas e outras que criaram ou estão criando uma nova tradição não significa dizer que existe uma pretensa legitimidade de algumas sobre as outras. Toda crença é válida e toda expressão religiosa deve ser respeitada. O próprio Mestre Irineu deixa algumas instruções oportunas para essa questão:

[...]  
 Sou filho do meu Pai  
 Eu devo ser atencioso  
 Abraçar a todo mundo  
 E não querer ser orgulhoso [...]  
 (45 – *Eu estava em pé firmado*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

[...]  
 Para ser irmão legítimo  
 É preciso um juramento  
 Não brigar com seu irmão  
 E nem trocar seu pensamento  
 (103 – *Todos querem*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

[...]  
 Minha Mãe, minha Mãe  
 Que tudo que vós me dá  
 Para eu viver neste mundo  
 E meus irmãos todos eu abraçar  
 (112 – *Meu Pai*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Além do hinos, Mestre Irineu deixou algumas instruções no Decreto de Serviço, um dos poucos documentos em prosa da doutrina, redigido por Percília Ribeiro e implantado em meados de 1970. Nele, Mestre Irineu revela suas “preocupações com o ordenamento da comunidade e das famílias que a compunham” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 349). O Decreto de Serviço passou por modificações aos longo dos anos, mantendo sua essência, e ainda hoje é lido nos trabalhos de Concentração, em dois momentos: antes e depois de se fazer o silêncio meditativo. O documento reforça o princípio da união e do respeito a todas as crenças:

Devemos tratar da união dentro e fora da comunidade em que estamos, para que Deus nos proporcione saúde, energia, alegria de viver e, sobretudo, progresso para o nosso centro. Não se deve menosprezar outras religiões ou

seitas. Dentro do cumprimento da lei, é nosso dever nos confraternizar com todos, sem distinção de cor, raça, crença ou nacionalidade, pois todos são criaturas emanadas de Deus (Decreto de Serviço, Ciclujur, 2019).

A cartilha “Muitos são os caminhos de Deus”, organizada pelo Instituto Ecumênico Fé e Política do Acre (COSTA, 2011), destaca alguns aspectos comuns entre as linhas de Mestre Irineu, Mestre Daniel e Mestre Gabriel, a começar por sua fundamentação cristã e espírita, como se cada um desses troncos, diferentes em suas ritualísticas e com suas respectivas ramificações e dissidências, fossem a expressão de um mesmo conhecimento, de uma verdade divina ou inteligência universal, revelados do astral por efeito da bebida. Observa-se, nesses centros, o batismo como um sinal de pertencimento a uma irmandade e princípios baseados na caridade, na valorização da família e da vida em comunidade, e no respeito à natureza, criação divina de onde se retiram as plantas para o preparo da ayahuasca. Como diz o hino 110 – *De longe*, do hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu: “No poder de Deus verdadeiro/ É preciso nós ter amor / Nas estrelas do firmamento/ E em tudo que Deus criou”.

A aliança e o bom entendimento entre esses grupos considerados tradicionalistas garante certa unicidade para manter boas relações entre si e com o governo no alcance de seus objetivos. Esses são requisitos indispensáveis para conquistar avanços quanto à legitimação e empoderamento da ayahuasca perante à sociedade e o Estado.

#### **2.4 – Relações com o Estado**

Da categoria de alucinógeno demonizado, a ayahuasca passou a ganhar o reconhecimento do poder público, principalmente após a criação de doutrinas cristãs institucionalizadas que fazem uso sacramental da bebida, fundadas por migrantes nordestinos. Labate (2010, p. 4) analisa que os governos do Partido dos Trabalhadores (PT) no Acre (de 1999 a 2018), com sua proposta de “edificar uma identidade acreana” nativa, vincularam as religiões ayahuasqueiras, tidas como “religiões da floresta”, ao conceito de “florestania”, isto é, uma cidadania da floresta ou cidadania ecológica. O termo foi cunhado pelo jornalista Antônio Alves e ganhou destaque na campanha em que Jorge Viana foi eleito, pela primeira vez, governador do Acre, em 1999. “A relação destes grupos [religiosos] com o poder público do Acre e a transição da ayahuasca do estigma de droga perigosa para *status* de patrimônio cultural regional e nacional representam uma importante transformação” (LABATE, 2010, p. 4), que inclui homenagens aos mestres fundadores e a instituição do Dia da Cultura Ayahuasqueira no calendário oficial do Acre.

Em setembro de 2006, o conjunto das instalações do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Ciclu-Alto Santo), fundado por Mestre Irineu, foi tombado como patrimônio histórico e cultural de Rio Branco e do Acre por um decreto do governador Jorge Viana e do prefeito de Rio Branco, Raimundo Angelim. Em abril de 2010, a Assembleia Legislativa do Acre (Aleac) concedeu o “Título de Cidadão Acreano” aos mestres fundadores Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Matos e José Gabriel da Costa. Em seu discurso, o presidente da Aleac à época, Edvaldo Magalhães, disse que a entrega do título foi aprovada por unanimidade pelos deputados da casa, justificando que esses mestres contribuíram para o fortalecimento de uma cultura de paz e para a criação de uma nova expressão da religiosidade popular (NEVES; SOUZA, 2010). A cerimônia de homenagem foi realizada no fechamento do seminário “Comunidades Tradicionais da Ayahuasca – construindo políticas públicas” organizado pela Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras<sup>20</sup>, entre 12 e 15 de abril de 2010, com o objetivo de elaborar políticas públicas que pudessem “consolidar socialmente o direito ao exercício de suas práticas espirituais e manifestações culturais” (NEVES; SOUZA, 2010, p. 7).

Em 2018, o governo do Acre deu mais um passo rumo ao reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural do estado. Após uma solicitação da Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras, encaminhada à Assembleia Legislativa do Acre, o governador Tião Viana sancionou, no dia 27 de julho, a lei que institui o Dia da Cultura Ayahuasqueira no calendário oficial do estado, passando a ser celebrado no dia 24 de novembro. A escolha dessa data rememora a assinatura da Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias da Ayahuasca, em 24 de novembro de 1991, em Rio Branco. Esse foi primeiro documento conjunto das comunidades tradicionalistas (Daime, Casa de Jesus – Fontes de Luz e UDV) a estipular diretrizes e procedimentos éticos para o uso ritualístico da ayahuasca, como o uso restrito, nos centros urbanos, a rituais religiosos, a não comercialização, a não ingestão sob efeito de entorpecentes e o zelo no trato das informações em torno da ayahuasca a fim de evitar equívocos difundidos pelos veículos de comunicação, etc.

Esse documento serviu de base para o relatório do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT - Ayahuasca), instituído pela Resolução nº 5, do Conselho Nacional Antidrogas (Conad), de 4 de novembro de 2004. O GMT foi composto por profissionais de diferentes áreas e representantes dos grupos religiosos, com a missão de elaborar um relatório capaz de

---

<sup>20</sup> A Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras é uma representação social organizada das comunidades tradicionais da ayahuasca junto ao Conselho Municipal de Políticas Culturais do Sistema Municipal de Cultura de Rio Branco, de 2006.

traduzir a deontologia da ayahuasca, como forma de prevenir seu uso inadequado. As reuniões do GMT abordaram o cadastramento das entidades, aspectos jurídicos e legais para regulamentação do uso religioso e direito à liberdade de culto, definição de uso terapêutico e outras questões científicas, regulação de preceitos para produção, uso, envio e transporte da ayahuasca, entre outros aspectos. O parecer final do GMT foi aprovado pelo Conad e, de acordo com a resolução nº 1, de 25 de janeiro de 2010, foi publicado na íntegra para dar ampla publicidade às normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da ayahuasca, garantindo o pleno exercício da liberdade religiosa e reforçando a legalidade do uso ritualístico da ayahuasca perante órgãos e entidades da administração pública.

A Resolução reflete, portanto, o resultado de um longo diálogo entre governo, religiosos e pesquisadores no qual se ratifica como legítima a expressão cultural e religiosa dos diversos grupos ayahuasqueiros. O pioneirismo com que o governo brasileiro enfrentou essa questão tem influenciado a legislação de vários países no mundo no que concerne ao uso ritual da ayahuasca (ALBUQUERQUE, 2011, p. 114).

Dos centros urbanos, com a criação de doutrinas cristãs, a ayahuasca continua seu processo de resignificação para um campo eclético e intercultural que, genericamente, pode ser definido como neo-ayahuasqueiro, no qual “a abrangência de significados e usos da bebida adquire caráter jamais visto, de modo que ela é consumida para fins terapêuticos, artísticos, religiosos e lúdicos das mais diferentes maneiras” (ASSIS; RODRIGUES, 2017, p. 48). Esses novos grupos, independentes e desvinculados de quaisquer centros religiosos tradicionais, apresentam contornos indefinidos, no cruzamento de vários conhecimentos espirituais e holísticos, o que demanda a realização de novos estudos que possam abarcar a diversidade dessa rede neo-ayahuasqueira. Seja entre os povos indígenas, as doutrinas religiosas institucionalizadas ou os novos grupos independentes, variando ainda a diversidade de rituais, simbologias e propósitos em que é consagrada, a ayahuasca sempre representa um portal de expansão da consciência e autoconhecimento, guardando em si algo de transcendental e divino.



**Foto 2 - Mestre Irineu.** (Fonte: acervo de Antônio Macedo)

### 3 – A Virgem Mãe mandou para mim esta lição

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 esse caminho  
Toda hora e todo dia  
O divino está no céu  
Jesus filho de Maria

(*Sol, lua, estrela*, hinário  
O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

*Sol, lua, estrela* é o hino de abertura do hinário O Cruzeiro e por isso foi escolhido para abrir este capítulo da monografia, dedicado à biografia de Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu. Logo nos versos iniciais desse hino, são apresentados os elementos principais da cosmologia do Daime: sol, lua e estrela, que nos hinos subsequentes são identificados como Divino Pai Eterno, Virgem Mãe Soberana e Jesus Cristo Redentor. O Daime é uma doutrina revelada por uma entidade feminina denominada Rainha da Floresta ou Nossa Senhora da Conceição, aparição amazônica da Virgem Maria, que entrega a Mestre Irineu uma “lição”: replantar na Terra uma nova expressão do cristianismo. Ao longo de todo o hinário, Mestre Irineu apresenta uma amálgama de entidades, valores e instruções, tendo como referência os ensinamentos de Jesus Cristo e como sacramento a ayahuasca, beberagem de origem indígena rebatizada com o nome de daime, um rogativo que provém do verbo dar (dai-me perdão<sup>21</sup>, dai-me força<sup>22</sup>, dai-me amor<sup>23</sup>, dai-me o pão do Criador<sup>24</sup>, etc.). Ao receber essa “lição” da Virgem Maria, Mestre Irineu faria do Daime a sua vida, trabalhando na

<sup>21</sup> Hino 01 – *Lua Branca*, hinário O Cruzeiro de Mestre Irineu.

<sup>22</sup> Hino 41 – *Estrela d’água*, hinário O Cruzeiro de Mestre Irineu.

<sup>23</sup> Hino 42 – *A Terra onde estou*, hinário O Cruzeiro de Mestre Irineu.

<sup>24</sup> Hino 42 – *A Terra onde estou*, hinário O Cruzeiro de Mestre Irineu.

doutrina por cerca de 55 anos, desde sua iniciação com a ayahuasca até sua passagem para o plano espiritual, “trilhando esse caminho toda hora e todo dia”, como diz o hino.

Para compreender a formação do Daime é importante destacar alguns aspectos biográficos da trajetória de seu líder fundador, sua iniciação com a ayahuasca, o fator humano de Mestre Irineu e sua transformação de migrante nordestino a mestre espiritual. Para tanto, este capítulo da monografia recorre a duas obras como referências principais, uma de fonte documental e outra de fonte oral. A primeira delas é o livro biográfico *Eu venho de longe – Mestre Irineu e seus companheiros* (2011), resultado do minucioso trabalho de pesquisa realizado por Paulo Moreira e Edward MacRae. O livro apresenta um rico acervo documental de registros, certidões, depoimentos, fotos, organogramas de árvores genealógicas, etc., que constitui um dos mais amplos levantamentos biográficos de Mestre Irineu. É importante destacar que parte considerável das pesquisas realizadas sobre sua vida surgiram a partir de relatos e depoimentos de familiares, antigos companheiros e seguidores da doutrina, como Percília Ribeiro de Mattos (dona Percília), João Rodrigues Facundes (sr. Nica), Daniel Serra, Paulo Serra, Cecília Gomes, Adália Gomes, Francisco Granjeiro, Luiz Mendes do Nascimento, entre outros.

Por se tratar de uma tradição oral dentro da doutrina e dada a “natureza fluida de recordações evocadas longo tempo após os eventos lembrados” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 388), os depoimentos apresentam divergências e contradições, sendo possível apreender apenas uma ideia central de episódios importantes da vida e da obra de Mestre Irineu, cruzando os elementos em comum desses depoimentos. Parte dessa memória oral está recontada em versos no livro *No brilho da Lua Branca* (2005), de Saturnino Brito do Nascimento, filho de Luiz Mendes do Nascimento e Rizelda de Brito do Nascimento, antigos seguidores da doutrina. Saturnino tomou daime pela primeira vez ainda na barriga da mãe, teve como padrinho o próprio Mestre Irineu e cresceu ouvindo as histórias que os mais velhos contavam em conversas do cotidiano. Inspirado na literatura de cordel e valendo-se da rima, Saturnino registra parte dessas memórias, recriando diálogos e situações a partir do que ele ouviu de pessoas que conviveram com Mestre Irineu. É oportuno lembrar que toda biografia, por mais fiel que seja aos fatos ocorridos, é o recontar de uma história e, portanto, uma interpretação.

Este pequeno relato  
De uma grande história,  
De uma bonita vivência,  
De uma firme trajetória,  
É um sublime apanhado

Do que temos na memória. [...]

Narrar o que é verdade  
Este é o desejo meu  
Do pouquinho que sabemos  
De como se sucedeu  
A trajetória terrena  
Do humilde Mestre Irineu.

Cada um tem seu destino,  
Todos sem exclusão,  
Conforme o desígnio de Deus,  
Pela determinação  
Mestre Irineu veio ao mundo  
Cumprir a sua missão.  
(NASCIMENTO, 2005, p. 13-14)

### 3.1 – De migrante nordestino a mestre espiritual

Revisitar a biografia terrena de Raimundo Irineu Serra é, antes de tudo, acompanhar a história de um brasileiro, que nasceu em uma sociedade patriarcal, cristã, ainda marcada pela escravidão e, por consequência, com fenômenos culturais sincréticos, unindo elementos da cultura e da religiosidade portuguesa e africana. Descendente de escravos e de trabalhadores rurais, Irineu nasceu pobre, negro, em uma casa de taipa coberta de palha, no interior do Maranhão, região Nordeste do Brasil. A infância e a juventude foram marcadas por mudanças e conflitos de identidade, que o levaram a deixar a cidade natal e partir para o então Território do Acre, como tantos outros nordestinos que tentaram a sorte em busca de uma vida melhor nos seringais amazônicos. Esses retirantes, a maior parte composta de cearenses, fugiram da miséria e da terrível seca que assolou o Nordeste no final de século 19 (MOURA, 2015). A decadência econômica e a segregação social provocadas pela abolição da escravatura no Brasil, em 1888, com a não incorporação da classe até então escravizada no mercado de trabalho, também impulsionaram o movimento migratório (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Raimundo Irineu de Mattos nasceu no dia 15 de dezembro de 1890, no vilarejo de Santa Teresa, na pequena cidade de São Vicente Férrer, na baixada maranhense. Logo de início, sua biografia apresenta controvérsia quanto ao ano em que nasceu. Sua certidão de nascimento registra que foi em 1890, mas sua carteira de identidade aponta que foi em 1892, data que também consta em seu túmulo. A cerimônia de batizado na Igreja Católica, por sua vez, foi realizada no dia 22 de março de 1891, conforme certidão<sup>25</sup>. “Assim o mais provável é que ele tenha nascido em 1890” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 401). Irineu era filho de

---

<sup>25</sup> A Família Juramidam – Registro de batismo do Mestre Raimundo Irineu Serra. Disponível em: [http://www.afamiliajuramidam.org/comunidade/documentos/registro\\_batismo\\_mestre.html](http://www.afamiliajuramidam.org/comunidade/documentos/registro_batismo_mestre.html).

Joana d'Assunção Serra e Sancho Martino de Mattos, cujos sobrenomes “provinham da antiga aristocracia escravocrata, na qual senhores impunham os seus [sobrenomes] aos escravos” (RABELO, 2013, p. 94). Os avós maternos de Irineu foram escravos de um comerciante local, Salustiano José Serra, que, pelos costume de escravagistas da época, repassou seu sobrenome ao seu avô materno, André Cursino Serra.

Por volta dos 10 anos, seus pais se separaram e Sancho Martino deixou a convivência com os filhos. Por essa razão, Irineu abandonou o sobrenome paterno e passou a assinar Raimundo Irineu Serra. Na ausência do pai, ele e os cinco irmãos (Verônica, Maria Serra, Raimunda, Raimundo e Matilde) foram morar com um tio materno, Paulo Serra, que assumiu a criação dos sobrinhos e por quem Irineu tinha grande afinidade. Foi Paulo Serra, inclusive, que convenceu o sobrinho a desistir de se casar com uma prima quando Irineu tinha por volta de 15 anos, alegando que, primeiro, o homem precisava “ganhar mundo”, descobrir o valor de cada coisa, para depois pensar em casamento. Nesse tempo, Irineu e o primo Casimiro se envolveram em uma briga de rapazes em um tambor de crioula, tradição maranhense de matriz afro-brasileira, que envolve dança, canto e percussão de tambores em louvor a São Benedito (Iphan<sup>26</sup>). O resultado desse episódio é que, no dia seguinte, Irineu apanhou do tio como castigo pelo mau comportamento e decidiu ir embora da cidade.

Uma conjunção de fatores explica a saída de Irineu de São Vicente Férrer, entre eles, a ruptura com a figura paterna, o conselho dado pelo tio para “ganhar mundo” antes do casamento e o castigo que recebeu após a briga no tambor de crioula. O contexto social no qual estava inserido também não era favorável, já que não apresentava nenhuma alternativa de crescimento material e cognitivo para um jovem pobre e negro. Devido à ausência de perspectivas e os conflitos familiares e de identidade, Irineu abandonou a cidade natal, deixando para trás as baixadas alagadas da região, as festas católicas com batuques de negros e o núcleo familiar, que girava em torno da lavoura de subsistência e da quebra do coco do babaçu. De São Vicente Férrer ele partiu para a capital São Luís, onde serviu o Exército na companhia de infantaria. Depois, seguiu viagem até Belém, no Pará, e de lá para Manaus, no Amazonas, provavelmente com a intenção de chegar ao Acre, atraído pela promessa de riqueza proveniente do primeiro ciclo da borracha. Nesse trajeto, Irineu trabalhou como estivador, jardineiro, leiteiro e magarefe nos lugares onde parava.

[...] sua migração para o Acre certamente marca uma mudança profunda em sua vida, quanto às suas identidades social e pessoal, onde um fator relevante poderia ser seu sentimento de separação e desgosto pela ruptura paterna com

---

<sup>26</sup> Iphan – Tambor de Crioula do Maranhão. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/63/>.

o grupo doméstico. A mudança de sobrenome talvez simbolize todo esse processo, sintetizando um novo sentido dado à sua vida num período de grande instabilidade social. Com seu novo nome, Irineu simbolizaria para si sua mudança de vida, ao tornar-se migrante negro, numa sociedade hostil e de marcada segregação social (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 73).

Depois de guerrilhas e conflitos diplomáticos entre Brasil e Bolívia, o território do Acre, recém anexado às fronteiras brasileiras pelo Tratado de Petrópolis (1903), vivenciava a decadência econômica do primeiro ciclo da borracha, que teve seu período áureo entre os anos de 1879 e 1912. A extração do látex da seringueira, árvore nativa da Amazônia, atendia a demanda do mercado internacional, principalmente da indústria automobilística, o que impulsionou o movimento migratório para a região. O extrativismo para a produção de borracha “caracterizou-se pela formação de grandes latifúndios, conhecidos como seringais, estruturados sob um sistema de exploração fundado nas relações mercantis” (DE PAULA, 2012, p. 8). Euclides da Cunha considera que “o regulamento do seringais era o renascer de um feudalismo acalcanhado e bronco” (1967, p. 26) e que o trabalhador estava relegado ao abandono, sem nenhuma lei que nobilitasse seu trabalho e sem uma justiça que limitasse a ganância do patrão.

A força de trabalho desse sistema era composta por migrantes nordestinos, que chegavam ao Acre pelo sistema de aviamento, isto é, o patrão seringalista financiava as despesas iniciais, desde a passagem até os insumos de trabalho. Antes mesmo de percorrer as estradas de seringa, o migrante estava preso por dívidas que se acumulavam cada vez mais, já que o patrão detinha o monopólio do comércio dentro das colocações e controlava os preços da borracha. Endividado pelo sistema de aviamento, o seringueiro ainda tinha que resistir a uma realidade inóspita, marcada por doenças tropicais, como a malária, e pelos conflitos com povos indígenas, originários da região (DE PAULA, 2012). Tudo isso levou Euclides da Cunha a concluir que “o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se” (CUNHA, 1967, p. 24). O primeiro ciclo da borracha entrou em declínio quando empresários ingleses passaram a cultivar a seringueira de maneira ordenada na Malásia, no sudoeste asiático. A crise econômica provocou a migração de muitos seringueiros para as zonas urbanas, principalmente de Rio Branco, onde formaram colônias agrícolas no entorno da cidade (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Esse é o cenário acreano que Irineu encontra ao desembarcar em Xapuri, em 1912. O território de fronteiras indefinidas ainda atravessava conflitos diplomáticos entre Brasil, Peru e Bolívia e Irineu e passou a integrar a Comissão de Limites, responsável por fazer a demarcação da região de tríplice fronteira. Ao dar baixa na Comissão, Irineu retorna a Xapuri

e exerce a função de regatão (barqueiro), subindo e descendo rios mercadejando alimentos e outros insumos. O trabalho na Comissão de Limites e depois como regatão, embrenhando-se por rios e florestas, possibilitou que Irineu conhecesse sua nova terra e os povos que viviam nela (MOREIRA; MACRAE, 2011). Em 1914, chega ao vilarejo de Brasília (hoje município de Brasileia). Nas memórias de Nascimento (2005), foi nessa época que ele aprendeu a ler e a escrever, já na idade adulta, tomando lições com um “noteiro”, que percorria as colocações anotando a produção. Irineu havia mentido para o patrão seu verdadeiro grau de instrução e, com peso na consciência, tratou logo de aprender, pedindo ao noteiro que trouxesse na próxima viagem uma carta de ABC.

Com um papel de embrulho na mão  
Irineu pediu ao noteiro:  
- Antes do senhor sair,  
Me escreve aqui primeiro,  
Bem em cima deste papel,  
O meu nome completo e inteiro.

Raimundo Irineu Serra  
Sem nenhuma letra faltar.  
Quando o homem saiu,  
Já se pôs a rabiscar  
O seu nome ali escrito  
Procurando imitar.

A primeira tentativa  
Ficou meio lá e meio cá.  
Mas com a continuação,  
Começou a melhorar  
E toda folha de papel  
Lutou até completar. [...]

E não é que aprendeu.  
E um dia o dito patrão,  
Aquele mesmo que exaltara  
O povo do Maranhão  
Lhe chamou e lhe pediu:  
- Me faz uma anotação?

Como o pouco que aprendera  
Se sentiu mais à vontade  
Assim mantendo o padrão  
Da sua integridade,  
Até mesmo da mentira  
Teve que fazer verdade.  
(NACIMENTO, 2005, p. 28-30)

Em Brasileia, Irineu conheceu dois conterrâneos: os irmãos Antônio Raimundo Costa e André Avelino Costa. Foi com os irmãos Costa que Irineu tomou ayahuasca (ou aoasca)

pela primeira vez, em terras peruanas. Os relatos sobre sua iniciação são imprecisos. Acredita-se que Irineu e Antônio Costa seguiram de barco até os seringais peruanos, onde caboclos faziam uso da bebida e invocavam entidades desconhecidas da tradição cristã, o que não comprova se tratar de um culto satânico ou de magia negra, como afirmam alguns relatos, mas, sim, de uma espiritualidade pagã praticada por xamãs, curandeiros e vegetalistas no meio da floresta. Na versão de Nascimento (2005), Irineu tomou o chá e, no lugar do demônio, viu infinitas cruzes, reafirmando sua fé cristã aprendida nos tempos do Maranhão, por influência de sua mãe, Joana Serra, que era católica.

O chá servido em cuia  
Um tanto bem reforçado.  
Depois que todos tomaram  
Irineu ficou de lado  
A tudo observando  
Esperando o resultado.

Gritando por Satanás  
Estavam todos no efeito  
Irineu pensou assim:  
- Eu, em forma de respeito,  
Como eles vou fazer,  
Chamando do mesmo jeito

Mas só avistava cruzes.  
Era tanta cruz chegando,  
Que no meio de tanta cruz  
Estava se sufocando.  
Foi quando se apercebeu  
Com o entendimento chegando

- O diabo foge da cruz,  
Assim, eu ouço falar....  
E com esse entendimento  
Começou a melhorar  
E ali somente com ele  
Uma voz veio falar:

- Tu quer ver o Maranhão?  
Olha aqui, eu vou te mostrar...  
E ele já estava vendo  
Como se estivesse lá.  
Podendo ainda dizer  
Aonde queria olhar.

Foi mostrando outros lugares  
E terminando a beberagem  
Ele ficou impressionado  
E já voltando de viagem  
Contou a Antônio Costa  
O que vira na miragem.

- Olha aqui Antônio Costa,  
 Eu te digo felizmente  
 Se o demônio apareceu,  
 Mas só se foi pra aquela gente,  
 Pois graças a Deus para mim  
 A coisa foi diferente.  
 (NASCIMENTO, 2005, p. 34-36)

Impressionado com a experiência que teve, Irineu quis aprofundar seus estudos. Aprendeu a identificar o cipó e o arbusto na mata e como preparar o cozimento. Certa vez, ao tomar aoasca, recebeu um recado de uma entidade feminina que se apresentou a Antônio Costa como Clara, dizendo que embarcou com Irineu desde a saída do Maranhão e pediu que ele se preparasse para na quarta-feira seguinte tomar a beberagem, que ela viria se apresentar. Irineu não se recordava de nenhuma Clara durante a viagem, mas procedeu como o recomendado. Em uma quarta-feira de lua cheia, tomou aoasca mais uma vez. E então ele viu dentro da lua uma senhora sentada em um trono. Era Clara.

- Tu achas que sou Satanás?  
 - Não, senhora! Respondeu com energia.  
 - Deus me livre, isso jamais  
 Da senhora eu pensaria!  
 Nas palavras da resposta,  
 A firmeza ela sentia

- E se eu não sou satanás  
 Quem tu achas que eu sou afinal?  
 E ele bem refletindo  
 Juntando o quadro geral  
 Respondeu com convicção:  
 - Para mim és uma Deusa universal!

- Você acha que alguém já viu  
 O que está vendo agora?  
 Essa foi outra pergunta  
 Que fez aquela bela Senhora. [...]  
 - Nunca foi mostrado a ninguém  
 O que estás vendo no momento.

Sorrindo graciosamente  
 Ela disse: - Vim te entregar  
 Uma coisa grandiosa,  
 Que para poder chegar  
 Ao alcance das suas mãos  
 Você vai se preparar.  
 (NASCIMENTO, 2005, p. 43-44)

O preparo de Irineu repassado por Clara consistia em fazer dieta alimentar e sexual. Por oito dias, ele ficaria sozinho na mata, tomando ayahuasca e alimentando-se apenas com

água, chá de cidreira e macaxeira insossa, sem sequer falar ou ver a saia de uma mulher (MACRAE, 1992). Do quarto dia em diante, já não precisava tomar ayahuasca, estava dentro da força da bebida todo o tempo. Até que no oitavo dia, depois de muitos apuros e provações, mais uma vez uma senhora surgiu na lua: era a Virgem da Conceição, que entregou a Irineu o mundo simbolizado em uma laranja. Ele também recebeu uma missão: replantar na Terra os ensinamentos de Jesus Cristo, tendo como sacramento a ayahuasca, que a partir daquele momento foi rebatizada com o nome de daime. Daime porque é um rogativo derivado do verbo “dar”: dai-me força, dai-me amor, dai-me firmeza, dai-me conforto, dai-me cura, dai-me o que mais foi da vontade e da necessidade de quem ingere a bebida.

Moreira e MacRae (2011) acreditam que essas experiências tenham se passado entre 1914 e 1916. Nesse tempo, os irmãos Costa, juntamente com Irineu e outros negros maranhenses, fundaram o Círculo de Regeneração e Fé (CRF), com o lema “Harmonia, Amor e Verdade”, possivelmente inspirado no Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP), ordem esotérica cujo lema é “Harmonia, Amor, Verdade e Justiça”. O CRF tinha “fortes características espíritas” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 105), fazendo uso de chamados para invocar entidades, que despachavam conselhos e receitas. Os participantes também recebiam títulos de nobreza e patentes militares, como princesa, presidente, general, marechal. Irineu, por exemplo, recebeu a patente de general. “O CRF sofria grande perseguição policial, provavelmente por ser visto pelas autoridades como uma agremiação de negros curandeiros, usuários de “substâncias venenosas”” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 105).

Por conta dessa perseguição<sup>27</sup>, as reuniões variavam de lugar, sendo realizadas em casas de amigos, em seringais da Bolívia e do Peru ou então em clareiras no meio da mata. Em um enfrentamento com policiais de Cobija, Irineu foi ferido por uma bala na mão direita ao tentar atravessar um rio. “Em condições tão adversas, não surpreende que tenham surgido desavenças entre os membros do centro e, mesmo sabendo-se pouco sobre os detalhes do episódio, parece certo que Irineu se desentendeu com Antônio Costa e deixou o CRF” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 105). Nessa época, Irineu também rompeu o relacionamento com a companheira Emília Rosa Amorim, com quem teve dois filhos: Valcívrio Genésio da Silva (que se reaproximaria do pai em 1970) e Valcinere (que morreu prematura). Emília Rosa via com desconfiança a consagração do daime e o envolvimento de

---

<sup>27</sup> De acordo com MacRae (1992, p. 65), as perseguições sofridas por Mestre Irineu e pelas religiões de matriz afro-indígena, de maneira geral, eram resultado de “uma política oficial de repressão à feitiçaria, baseada no decreto de 11 de outubro de 1890, que introduzira no Código Penal os artigos 156, 157 e 158, referentes à prática ilegal da medicina, da magia e que proibia o curandeirismo e o uso de “substâncias venenosas””.

Irineu no CRF, “tão estranho às suas crenças religiosas. Provavelmente ela compartilhava da visão generalizada de que aquela era uma bebida demoníaca, considerando os companheiros de Irineu como seus comparsas num culto ao demônio (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 111).

Em busca de recomeçar a vida, Irineu parte para Rio Branco, que viria a ser capital do território do Acre, onde desembarca em 2 de janeiro de 1920 e logo retoma a carreira militar, servindo à cooperação da Força Policial, representante local do Governo Federal. “A entrada de Irineu para a Força Policial marca também uma importante inversão de papéis em sua vida. De perseguido pela polícia, passou a membro daquela instituição” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 113). Nesse tempo, fez amizade com Germano Guilherme, João Pereira e João Leão, que se tornariam seus discípulos. Também conheceu o coronel Manuel Fontenele de Castro, que trilhou carreira militar e política no Acre, sendo nomeado por três vezes como governador do território federal. A amizade com o coronel Fontenele, e posteriormente com os políticos José Guimard dos Santos e Valério Caldas Magalhães, proporcionou a Irineu proteção contra as perseguições de policiais e governantes. Nos nove anos em que serviu à Força Policial, Irineu continuou discretamente suas experiências com o daime, o que despertou a curiosidade do amigo Germano Guilherme.

Nas folgas que tinha da guarda  
Irineu se ausentava  
E ninguém dava notícias  
Onde é que ele estava.  
Era para o retiro da mata  
Que ele sempre adentrava.

E o Germano percebendo  
Brincando disse: - Rapaz,  
Se procuram não te encontram  
O que é que você faz?  
- Ou me leva com você,  
Ou te sigo, vou atrás.

Sorridente, disse Irineu:  
- Não tenho o que esconder do amigo.  
Na próxima folga que houver,  
Você pode ir comigo,  
E o que vai ver  
Deve guardar contigo.

Surgiu a oportunidade,  
E conforme o combinado  
Partiram cedo em caminhada,  
E adentraram um bocado,  
E lá no meio da floresta,

O segredo foi revelado.

Irineu tirou de um bernal  
 Uma pequena porção  
 Do jagube e da rainha  
 E com um porrete na mão  
 Machucou bem o cipó,  
 Juntou com a folha e água então

Pôs no fogo e aguardou  
 O processos de apuramento,  
 E explicou pelo menos  
 Um pouco do fundamento  
 Para o amigo Germano  
 Que tudo via no momento.

Se preparou para tomar,  
 Não ofereceu ao companheiro,  
 Mas o Germano quis tomar,  
 Tornando-se assim o primeiro  
 Seguidor do Mestre Irineu  
 Neste trabalho altaneiro.  
 (NASCIMENTO, 2005, p. 62-64)

Em 1929, Irineu desliga-se da Força Policial. No ano seguinte, ao lado de agricultores e ex-seringueiros, passou a morar em uma colônia agrícola na Vila Ivonete. O governo havia comprado as terras de um seringalista e distribuiu posses para um novo assentamento, na intenção de acomodar os retirantes que vinham das colocações do interior após a decadência da borracha. Junto com Francisca, sua companheira (uma cearense 20 anos mais velha), construiu uma casa de pau-a-pique, como a que viveu no Maranhão, e passou a dedicar-se integralmente à agricultura (MOREIRA; MACRAE, 2011).

O primeiro trabalho coletivo com daime foi realizado em uma segunda-feira, dia 26 de maio de 1930, reunindo, entre outros companheiros, o amigo José Francisco das Neves, mais conhecido como Zé das Neves, um dos primeiros discípulos (MOREIRA; MACRAE, 2011). Aos poucos, foram se achegando outros pioneiros: Joaquim Português e a esposa Maria, José Afrânio, José Capanga, Manoel Dantas, o casal Damião Marques de Oliveira e Maria Marques de Oliveira (Maria Damião), Maria Franco com os filhos Antônio Roldão, Antônio Tordo e Raimunda Marque Feitosa, que viria a ser esposa de Irineu. A partir da primeira sessão de Concentração, isto é, de silêncio meditativo por cerca de uma hora e meia, Irineu dava início à coletivização e à regularidade dos trabalhos com daime. Às quartas, trabalho de cura, e, aos sábados, Concentração, reunindo sempre aquela “gente humilde e carente” (NASCIMENTO, 2005, p. 68). “Nestas sessões Mestre Irineu costumava fazer “chamados”, melodias assobiadas ou cantadas em solo, no objetivo de invocar seres espirituais para

resolver alguma questão urgente ou curar alguma doença entre os presentes” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 132).

Logo, Irineu passou a realizar trabalhos de cura, tanto do corpo quanto do espírito, e ficou conhecido pelos predicados de curador. Por vezes, ele curava apenas com o daime, outras vezes o daime indicava, em miração, qual o melhor tratamento para a doença. “Os remédios recebidos ou revelados poderiam incluir infusões, compressas, urina (para beber ou passar), escalda pés, pílulas e xaropes de farmácia ou até alguns recursos mais exóticos, como ossos velhos ou prendas, dizeres com banho de daime e dietas sexuais rígidas” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 145). Com gratidão e confiança, muitos que se curavam através do daime se convertiam à doutrina, levando consigo os familiares. Como exemplo dessa aproximação, Moreira e MacRae (2011) relatam as histórias de Percília Ribeiro, Antônio Gomes e Daniel Pereira de Matos.

Antônio Ribeiro de Matos e Firmina Maria de Matos, pais de Percília Ribeiro, eram cearenses e “encontraram muitas dificuldades de sobrevivência nas terras acreanas” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 143). A situação ficou ainda mais difícil quando toda a família contraiu impaludismo (malária), que chegou a tirar a vida de um dos filhos, de apenas dois anos. Por indicação de um conhecido, Antônio Ribeiro recorreu a Irineu, que, além do daime, sugeriu uma pílula de farmácia e, com esse tratamento, toda a família ficou curada. Percília Ribeiro cresceu dentro da doutrina, tornando-se secretária, revisora dos hinários e zeladora do hinário O Cruzeiro.

Já Antônio Gomes ficou curado apenas com daime. Segundo relato da filha Adália Gomes, ele sofria de um problema desconhecido, consequência de uma suposta “macumba”, que o deixou agressivo em casa, com a mulher e com os filhos, sem conseguir dormir e nem comer. Por indicação do padeiro Zé das Neves, Antônio Gomes buscou ajuda de Irineu e já sentiu melhora apenas em conversar com aquele curador. Voltou para casa mais calmo e, com o passar do tempo, ficou curado, levando toda a família para a doutrina, cuja descendência marca numerosa presença até os dias de hoje. Nos anos em que seguiu na doutrina, Antônio Gomes recebeu o hinário hoje intitulado O Amor Divino, que reforça a autoridade espiritual de Mestre Irineu, como se ele fosse “uma espécie de redentor, escolhido pela divindade” e fosse “dotado do mesmo poder de Jesus Cristo” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 168).

O maranhense e ex-seminarista Daniel Pereira de Mattos era grumete da marinha quando conheceu Irineu durante o tempo em que este trabalhou como estivador no Cais da Praia Grande, em São Luís, antes de embarcar para o Acre. Ficaram amigos e, pelo sobrenome em comum, apelidaram-se de primos. Anos depois, os conterrâneos se

reencontraram em Rio Branco e Irineu orientou Daniel no seu processo de cura para o alcoolismo, cujo tratamento incluiu a transcrição do hinário de Germano Guilherme (MOREIRA; MACRAE, 2011). Curado, Daniel se converteu à doutrina e, em 1945, fundou uma nova linha tradicionalista para a consagração do daime: o Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”, missão espiritual que ele recebeu em miração e a partir da qual se originaram outros centros de daime, popularmente conhecidos como “Barquinha”.

Essas são algumas das histórias de pessoas que se curaram pelas mãos de Irineu e seguiram na doutrina criada por ele. Ainda hoje, é possível encontrar antigos seguidores que relatam histórias parecidas. Pessoas que foram desenganadas por médicos ou que padeceram de algum mal e obtiveram a cura e, quando não foi possível a cura, obtiveram ao menos um entendimento para aquela doença. Como também existem relatos de casos incuráveis, considerados “sentenças”, isto é, aquilo que foi sentenciado por Deus ou por uma força superior e diz respeito à provação que faz parte do processo de evolução daquele ser e que pode, por exemplo, estar relacionado ao carma ou a algum “débito espiritual” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 151). De todo modo, importa saber que os trabalhos de cura faziam parte da missão de Raimundo Irineu Serra, estando relacionados ao mito fundador da doutrina, e não tardou para que ele fosse reconhecido como Mestre Irineu.

Durante sua iniciação com a Rainha da Floresta, nos dias em que ficou de dieta na mata, Mestre Irineu pediu para se tornar um grande curador da humanidade. A Rainha lhe atendeu o pedido sem que, no entanto, ele fizesse fortuna pessoal com esse trabalho. Nas memórias registradas por Nascimento (2005, p. 53), ela teria dito: “- Você vai ter muito trabalho / Em todo tempo e a toda hora, / Não poderás ganhar dinheiro, / Disse assim, Nossa Senhora / Terás que fabricar remédios, / Se assim me pedes agora.” Em depoimento, Percília Ribeiro complementa a resposta que a Rainha da Floresta deu a Mestre Irineu: “Todas as curas que você fizer não tem direito de cobrar nenhum dinheiro por essas coisas. Porque se você pedir dinheiro por essas curas, você vai pedir força ao dinheiro e não do poder divino” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 150). Por essa razão, Mestre Irineu não se proclamava como poderoso curador. Quando alguém chegava até ele na esperança de encontrar a cura, ou ao menos um conforto para a doença, ele dizia algo do tipo: “Vou consultar minha Mãe e ver o que posso fazer por você”, em sinal de humildade e total obediência a sua instrutora espiritual, como se observa no hino 114 – *Encostado a minha mãe*:

Encostado a minha Mãe  
E meu Papai lá no astral

Para sempre eu quero estar  
Para sempre eu quero estar

Minha flor, minha esperança  
Minha rosa do jardim  
Para sempre eu quero estar  
Com minha Mãe juntinho a mim

Eu moro nesta casa  
Que minha Mãe me entregou  
Estando junto com ela  
Sempre dando o seu valor

Fazendo algumas curas  
Que minha Mãe me ordenou  
De brilhantes pedras finas  
Para sempre aqui estou  
(114 – *Encostado a minha Mãe*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Conforme os trabalhos iam se desenvolvendo, Mestre Irineu incorporava novos elementos à doutrina, como a Cruz de Caravaca, que difere-se da cruz de Cristo por conter dois braços horizontais de tamanhos diferentes. Rebatizada com o nome de Cruzeiro (título do hinário do Mestre), é um dos principais símbolos do Daime, estando presente nas mesas de trabalho e à esquerda da entrada das sedes. A inspiração para a adoção desse novo modelo de cruz surgiu, possivelmente, do contato com xamãs e vegetalistas, já que o simbolismo esotérico da Cruz de Caravaca estava difundido entre as tradições ayahuasqueiras do início do século 20, quando Mestre Irineu teve sua iniciação. De acordo com Moreira e MacRae (2011), com base no depoimento de Paulo Serra, o livro *A Santa Cruz de Caravaca – Tesouro de Orações*, de Juan de Saavedra, também serviu como fonte de inspiração. Outra novidade foi a adoção de fardas (vestimenta específica para participação nos trabalhos), inspiradas nas vestes militares. Os trabalhos de hinário também passaram por mudanças. “A partir de então, os rituais de festejos passaram ser executados em forma dançante, não mais com os participantes sentados. Também se introduziu o uso de maracás, para marcar o ritmo” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 182).

Durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a extração do látex ganhou novos incentivos, mais uma vez atraindo migrantes nordestinos, em sua maior parte cearenses, para os seringais acreanos. Esses trabalhadores ficaram conhecidos como “soldados da borracha” e, como no período anterior, chegaram ao Acre pelo sistema de aviamento, em precárias condições de vida e trabalho. Esse novo surto da borracha perdurou até 1945, quando França, Inglaterra e Estados Unidos perderam o interesse no produto amazônico e a economia local entrou em crise, motivando a saída dos seringueiros das colocações do interior para as

periferias de Rio Branco (MOREIRA; MACRAE, 2011). No contexto da Segunda Grande Guerra e do Estado Novo instaurado no Brasil por Getúlio Vargas, o Daime foi alvo de perseguições, assim como outras expressões religiosas de matriz africana, como a Umbanda. Representantes locais e forças policiais viam com desconfiança o uso de uma bebida psicoativa empregada para a cura e acusavam Mestre Irineu de curandeirismo e charlatanismo.

Pregava-se por todo o Brasil os valores da ordem, do patriotismo, do cientificismo positivista e da eugenia branqueadora. Nesse quadro político-cultural, a comunidade de Mestre Irineu, formada em sua maioria por negros ou mestiços, usuários de uma bebida indígena de supostos poderes mágicos, passou a ser vítima de um preconceito ainda mais acirrado. Desde o seu início, o culto daimista fora estigmatizado como sendo “macumba”, e Mestre Irineu, temido por alguns por sua cor e sua avantajada estatura, era acusado de ser “macumbeiro” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 216).

Depois de alguns episódios de perseguição e com o aumento populacional na Vila Ivonete, Mestre Irineu decidiu afastar sua comunidade do centro urbano. Vendeu sua propriedade na Vila Ivonete e comprou por três contos de réis as terras de Horácio Barrigudo, Colocação Espalhado, na Colônia Custódio Freire, zona rural de Rio Branco. Em uma área de cerca de quinhentos hectares, Mestre Irineu poderia dar continuidade a sua doutrina com mais privacidade, dedicando-se aos roçados de arroz, milho, feijão e macaxeira e recebendo ainda novos seguidores que não tinham terra. A mudança para essa colocação se deu no dia 15 de maio de 1945, passando a morar em uma casa de paxiúba, ao lado de seu filho de criação, Paulo Serra, e de sua nova esposa, Raimunda Marques Feitosa, com quem havia se casado em julho de 1937, na igreja matriz de Rio Branco, após o falecimento de dona Francisca, sua antiga companheira. De Colocação Espalhado o nome do local foi rebatizado como Alto da Santa Cruz, mais tarde abreviado para Alto Santo (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Como a mudança se deu durante o verão amazônico (período de estiagem), o primeiro trabalho de hinário foi realizado ao ar livre em um laranjal, no noite do dia 23 de junho de 1945, véspera de São João. Em seguida, teve início a construção de um galpão de palha para a realização dos trabalhos. A farda passou por modificações e Mestre Irineu elegeu um Estado Maior composto por Antônio Gomes, Germano Guilherme, João Pereira, Maria Damião, Maria Gomes, Percília Ribeiro, Raimunda e Zé das Neves, seguidores experientes que poderiam ajudar quem fosse chegando. No ano que se sucedeu, ainda em processo de adaptação ao novo local, Mestre Irineu enfrentou dificuldades com a agricultura, muitas vezes trabalhando sozinho nos roçados. Teve que lidar ainda com arengas e condutas inadequadas

entre os seguidores, que envolviam sua sogra, Maria Franco, e a esposa Raimunda. Esses bastidores levaram Mestre Irineu a suspender os trabalhos com daime. Essa passagem está registrada no penúltimo hino de Antônio Gomes:

[...]  
 Meu Príncipe está ofendido  
 Que todos nós ofendemos  
 Vós fechou vossa sessão  
 A culpa nós é quem temos

Eu rogo ao meu Pai Eterno  
 Para mim e os meus irmãos  
 Para todos nós se humilhar  
 Para vós abrir a sessão

A sessão estando fechada  
 Estamos fora do poder  
 Estamos dentro do clamor  
 Para todo mundo ver

Assim mesmo é que eu quero  
 Que todos venham chegando  
 Para me dizer a verdade  
 Sempre aqui estou esperando

Aqueles que não temer  
 Da verdade me dizer  
 Estará junto comigo  
 Aqui dentro do poder [...]

(38 – *A minha Mãe me mandou*, hinário O Amor Divino, de Antônio Gomes)

Mestre Irineu reabriu a sessão em agosto de 1946, após a passagem de Antônio Gomes e, no início da década de 1950, junto com seus companheiros, construíram uma nova casa, feita de madeira e telhado de cavaco, que abrigava, além dos quartos e da cozinha, um gabinete e um salão para a realização dos trabalhos. Em março de 1955, Raimunda pede a separação e parte com a mãe para São Paulo. Mestre Irineu fica solteiro por pouco tempo, casando-se novamente, no civil, em 15 de setembro de 1956, com Peregrina Gomes do Nascimento, filha de Zulmira Gomes e neta de Antônio Gomes. O casamento foi celebrado com uma festa que durou três dias. À época, Mestre Irineu estava com 66 anos e Peregrina, com 20 anos (MOREIRA; MACRAE, 2011). Hoje, ela é conhecida como Madrinha Peregrina e responde como dignitária do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Ciclu – Alto Santo). Em novembro de 1957, passados quarenta e cinco anos, Mestre Irineu realizou o sonho de voltar ao Maranhão e à cidade onde nasceu. Já não encontra sua mãe, Joana d'Assunção Serra, que havia falecido em junho de 1945, mas reencontra outros familiares, incluindo seu tio Paulo Serra, aquele que o havia castigado após a briga no tambor de crioula.

Três meses depois, em fevereiro de 1958, Mestre Irineu retorna ao Acre levando consigo os sobrinhos Daniel Serra e Zequinha, e João, filho de uma sobrinha.

Com a cabeça arejada da viagem, Mestre Irineu reassumiu a condução dos trabalhos em dezembro de 1958, realizando novas mudanças no ritual, com destaque para as fardas. Moreira e MacRae (2011) associam que o modelo de farda proposto por Mestre Irineu nesse período é similar à farda usada no Baile de São Gonçalo da Baixada Maranhense, manifestação da cultura popular de origem portuguesa, em que os participantes bailam vestidos de branco e ricamente ornamentados, recitando versos de louvor ao santo, como pagamento de promessa (Museu Afrodigital<sup>28</sup>). Nesses bailes, homens e mulheres formam casais e dançam em passos formais, com acompanhamento musical de valsa e marcha e queimas de fogos, como também se observa nos festejos do Daime. O salão das apresentações é retangular e avarandado, ladeado por muretas de meia altura, como nas sedes do Alto Santo. Retomando as semelhanças da farda, tanto no Daime quanto no Baile de São Gonçalo,

os homens vestem ternos brancos enquanto as mulheres usam saias brancas e levam coroas na cabeça. Na festa maranhense todos usam fitas coloridas (similares às que fizeram parte da farda daimista no início da década de 1960) e faixas atravessando o peito. No Baile de São Gonçalo ela é vermelha, enquanto nas cerimônias do Daime as mulheres portam faixas verdes cruzando o tórax. Encontra-se também o uso de flores de papel ou plástico, reminiscentes dos diferentes distintivos como as palmas e rosas que, em diferentes momentos, compuseram a farda do Daime (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 270).

Em 1960, Mestre Irineu deu início à construção da nova sede, toda feita de madeira, com tábuas na parede e telhado de cavaco (lascas de madeira). “A sede seguia um modelo de quatro águas, com uma varanda circundando o salão central. As obras de construção foram encabeçadas pelo próprio Mestre Irineu, cujos seguidores o acompanhavam em regime de mutirão” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 269). A nova sede foi inaugurada no festejo de São João, em 23 de junho de 1960. Naquele ano, Mestre Irineu também formalizou os trabalhos de Concentração, porém sem farda específica, que viria a ser implantada em 1971. Em determinado momento da concentração, os participantes faziam leituras de conhecimentos, ou “Instruções”, do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP)<sup>29</sup>, primeira sociedade esotérica fundada no Brasil, em 1909, e que, embora não siga nenhuma religião específica, estimula a espiritualidade na vida das pessoas, por meio do

<sup>28</sup> Museu Afrodigital Maranhão – Bailes de São Gonçalo. Disponível em: <http://www.museuafro.ufma.br/site/index.php/bailes-de-sao-goncalo/>.

<sup>29</sup> Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Disponível em: <http://cecpensamento.com.br/>.

pensamento e da energia criativa voltados aos princípios de harmonia, amor, verdade e justiça.

É provável que Mestre Irineu teve contato com a filosofia do CECP durante o tempo em que morou em Brasileia e acompanhou a criação do Círculo de Regeneração e Fé (CRF), junto com Antônio Costa. Anos mais tarde, já em Rio Branco, retomou esses estudos por influência de Daniel Pereira de Matos, que lhe entregava edições da revista *O Pensamento*, publicação oficial que circulava por todo o país para divulgação da ordem esotérica, abordando temas como magnetismo, astrologia, clarividência, psicomетria, terapêutica e o psiquismo em geral. Já no final da década de 1950, Francisco Ferreira, filiado ao CECP, passou a frequentar o Daime e tornou-se amigo de Mestre Irineu, que a partir de então considerou a possibilidade de uma parceria entre sua doutrina e o Círculo Esotérico.

Moreira e MacRae (2011, p. 295) levantam duas hipóteses que motivaram Mestre Irineu nessa parceria: a primeira era “introduzir princípios teóricos esotéricos às práticas do Daime, já que estas eram até então apenas vividas na subjetividade do “Astral””; a segunda era obter “maior legitimidade social para a sua instituição através da filiação de seu centro a uma grande organização nacional”. É preciso considerar ainda que talvez Mestre Irineu tenha, simplesmente, percebido afinidades edificantes entre o Daime e o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, que defende o bem-estar físico, moral e social de seus membros, buscando alcançar a saúde do corpo e do espírito, objetivos e valores também encontrados nos hinários da doutrina. Quaisquer que tenham sido as motivações, o fato é que a parceria se efetivou em 27 de maio de 1963 e o Centro Livre, nome dado por Mestre Irineu à sede de sua doutrina, passou a ser chamado de Centro de Irradiação Mental Tattwa Luz Divina, tornando-se uma filial do CECP, com matriz em São Paulo.

Moreira e MacRae (2011, p. 299) relatam que a parceria com o CECP trouxe a influência da cultura escrita e erudita para o Daime, com a leitura de textos e execução de hinos esotéricos, “inspirados nos ensinamentos do guru indiano Swami Vivekananda e nos princípios teosóficos da russa Madame Blavatsky, e as publicações traziam também conhecimentos de astrologia, numerologia, cabala judaica e budismo”. Até então, o repasse de conhecimento se baseava na tradição oral, através dos hinos, e na experiência subjetiva de cada um por efeito do daime. Nesse período, Mestre Irineu estipulou os dias 15 e 30 de cada mês como datas oficiais para os trabalhos de Concentração, o que permanece até os dias de hoje no calendário da doutrina. Realizou, novamente, alterações na farda, acrescentando a estrela de seis pontas, que deveria ser usada pelos homens no lado direito do peito (farda azul) ou na lapela do paletó (farda branca).

A estrela de seis pontas, conhecida como Estrela de David, é composta por dois triângulos equiláteros sobrepostos de maneira invertida, formando um hexagrama, que representa o equilíbrio entre a fé e a razão, o plano material e espiritual, o masculino e o feminino (MOREIRA; MACRAE, 2011). Segundo Bomfim (2006), entre outras simbologias, a estrela reúne os quatro elementos alquímicos e suas complementaridades: fogo (vértice superior), água (vértice inferior), ar (reentrância à esquerda) e terra (reentrância à direita). Mestre Irineu adotou a estrela de seis pontas possivelmente inspirado nos conhecimentos esotéricos adquiridos durante a parceria com o CECP. Observa-se que, no Daime, os elementos e influências que inspiraram a criação da doutrina foram ressignificados e, no caso da estrela de seis pontas, Mestre Irineu acrescentou no seu interior uma “águia” em posição de alçar voo sobre uma lua nova, indicando que a lua era “a guia” do seu trabalho espiritual. A lua, na cosmologia do Daime, representa a Virgem Maria:

[...]  
 Sois a lua e sois Rainha  
 Sois o brilho do jardim  
 Rogo a Deus por vossos filhos  
 Mas ninguém roga por mim [...]  
 (12 - *Seis horas da tarde*, hinário O Mensageiro, de Maria Damião)

\*\*\*

[...]  
 A minha Mãe é a lua cheia  
 É a estrela que me guia  
 Estando bem perto de mim  
 Junto a mim é prenda minha [...]  
 (40 – *Eu canto nas alturas*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

[...]  
 A lua é quem dá força  
 Para a terra criadora  
 Quero que vós me proteja  
 Vós como Mãe protetora [...]  
 (73 – *Eu vi a Virgem Mãe*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Após sete anos, a parceria com o CECP chegou ao fim porque a presidente da ordem esotérica, Matilde Preiswerk Cândido, não via com bons olhos o uso de uma bebida psicoativa vinculada à propagação do Círculo Esotérico. Em plena ditadura militar, é possível que a presidente tenha ficado receosa com o “clima repressivo então reinante no Brasil, onde qualquer manifestação religiosa não católica era potencialmente sujeita a discriminação e perseguição” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 302). Em resposta, Mestre Irineu teria dito:

“Se não querem meu daime, também não me querem, eu sou o daime e o Daime sou eu” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 302). Com o rompimento, a sede da doutrina passou a ser chamada de Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Ciclu), registrado oficialmente em 1971.

De um lado, o CECP, dirigido na época por Matilde Preiswerk Cândido, parecia ansiar pela propagação da filosofia espiritualista do seu Círculo aos lugares mais longínquos. Do outro lado, Mestre Irineu possivelmente esperava da parceria uma fundamentação teórica do espiritualismo e a legitimação dos trabalhos do Daime como “filosofia irmã”. Assim, a união oficial entre as duas organizações se limitou ao período entre 1963 e 1970 (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 297).

Entre os anos de 1963 e 1968, Mestre Irineu parou de receber hinos. Moreira e MacRae (2011, p. 317) apontam que o início desse hiato coincide com a morte de Germano Guilherme<sup>30</sup>, em junho de 1964, e com a instauração da ditadura militar no Brasil, período de grande apreensão para o “direito de existir” da doutrina, que, desde a sua criação, viveu momentos de instabilidade quanto a sua legitimação. “Em alguns momentos históricos a preocupação era mais forte, em outros era amenizada por circunstâncias favoráveis.” Muitas vezes, as circunstâncias favoráveis foram possíveis graças à amizade de Mestre Irineu com lideranças políticas, como o coronel Fontenele de Castro e o general Guiomard dos Santos, ambos nomeados pela presidência da república como governadores e que, mais tarde, endossariam a campanha pela elevação do Território do Acre à condição de Estado, que se deu oficialmente em 15 de junho de 1962. Fontenele de Castro conheceu Mestre Irineu durante o tempo em que serviram na Força Policial, em Rio Branco. Já Guiomard dos Santos chegou até Mestre Irineu por motivos de saúde e tornaram-se amigos.

Com um cenário político favorável, Mestre Irineu pôde dar continuidade a sua doutrina, livre de perseguições e com alguns avanços. Com apoio político, conseguiu melhorias para a Estrada Custódio Freire, via de acesso para a comunidade do Alto Santo, e alocou 40 famílias, cedendo o terreno para moradia e plantio, mas sem ceder o título de posse, para não fragmentar a comunidade. Ao retornar ao Maranhão, em 1957, Mestre Irineu contou com a ajuda de Fontenele de Castro e Valério Caldas Magalhães para aquisição das passagens, tanto a ida de avião de Rio Branco a Belém, quanto a volta de barco de Belém a Rio Branco, acompanhado de seus sobrinhos (MOREIRA; MACRAE, 2011).

---

<sup>30</sup> Germano Guilherme foi o último dos “quatro companheiros” a fazer sua passagem. O primeiro foi Antônio Gomes, em 14 de agosto de 1946. Depois, Maria Damião, em 1949. E no início da década de 1950 (acredita-se que em 1952) foi a vez de João Pereira (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Durante o governo de Jorge Kalume, conseguiu recursos para a construção da escola O Cruzeiro, de ensino primário (primeira à quarta série), atendendo os moradores da região, a maior parte com baixo nível de escolaridade. No governo seguinte, de Wanderley Dantas, Mestre Irineu conseguiu autorização para ser enterrado dentro da própria comunidade, em um terreno localizado em frente à sede do Ciclu, do outro lado da estrada. O mausoléu ficou conhecido como Túmulo do Mestre, lugar onde os seguidores costumam fazer orações e onde, anualmente, é realizada a Santa Missa, no dia 6 de julho, data da passagem de Mestre Irineu. No governo de Wanderley Dantas, ele foi homenageado ao emprestar seu nome a uma rua do bairro Aviário, em Rio Branco: Travessa Irineu Serra (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Mestre Irineu continuava a ampliar a sua rede social; muitos políticos de destaque, a reboque do carisma de Guimard e do falecido Fontenele, prestigiavam a ele e ao Daime. Seu carisma ampliava-se através da sua rede social e política, sua fama como líder espiritual e conselheiro político propagava-se dentro da esfera política. Embora seu culto continuasse minoritário e ainda serem relativamente poucos os políticos que frequentassem os rituais do Daime ou mesmo tomassem a bebida, tal prestígio ajudou Mestre Irineu em sua busca por recursos do Governo Municipal e Estadual para sua comunidade (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 283).

Porém, o fato de Mestre Irineu ter amigos políticos, chegando até a realizar comícios no Alto Santo, não permite afirmar que essas relações foram motivadas por interesses particulares ou que Mestre Irineu tenha colocado seu carisma e sua liderança espiritual e comunitária como moeda de troca para apoio político. Seria muito simplista pensar assim. Essas relações foram tão somente relações de amizade, afeto e companheirismo e não mecanismos de barganha ou resultado de ideologia político-partidária. “Parece-nos que a questão de Mestre Irineu estar sempre ao lado do governo ia além de preferências políticas, já que a sua preocupação a respeito da legalização ou legitimação necessárias ao culto, o levava a sempre estar ao lado da legalidade” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 289). À parte essas relações, Mestre Irineu é tido como um homem da lei, defensor da moral e da disciplina, e do mesmo modo que recebia políticos, recebia também trabalhadores comuns, gente simples e humilde. Do político ao carvoeiro, do erudito ao analfabeto, todos eram recebidos por Mestre Irineu com igual atenção.

Em 1968, e ao logo dos dois anos que antecederam sua passagem, Mestre Irineu voltou a receber hinos, o que representa um marco dentro do seu hinário e de toda a doutrina, já que os hinos recebidos a partir de então ficariam conhecidos como “Hinos Novos” e, de alguma forma, sintetizam todo o caráter doutrinário de seu hinário. Os Hinos Novos são

formados por treze hinos com letra e melodia e um instrumental, que não recebe numeração e é nomeado como *Marcinha*, bailado na sequência do hino 126 – *Flor das águas*. O conjunto dos Hinos Novos foi destacado por Mestre Irineu para ser cantado após os trabalhos de Concentração, à capela, e para o fechamento dos trabalhos de Bailado, quando se canta outros hinários da doutrina, quer seja de um dos seus quatro companheiros (Antônio Gomes, Germano Guilherme, João Pereira e Maria Damião, cujos hinários compõem a base doutrinária do Daime, junto com O Cruzeiro de Mestre Irineu), quer seja de algum outro irmão da doutrina que tenha recebido hinário.

O título de Hinos Novos surgiu de maneira espontânea entre os seguidores da doutrina. Moreira e MacRae (2011, p. 320), com base no depoimento de Jair Facundes, relatam que “Mestre Irineu teria passado muito tempo sem receber hinos e, quando começou a recebê-los de novo, as pessoas diziam: “Vamos ouvir os hinos novos de Mestre Irineu”. Essa expressão acabou pegando.” O fato de haver essa distinção para os Hinos Novos não quer dizer que O Cruzeiro seja dividido em duas partes. O Cruzeiro é um corpo fechado de hinos, que começa com o *Lua Branca* e segue até o *Pisei na terra fria*, totalizando 129 hinos. Um detalhe é que no hino 52- *A febre do amor*, Mestre Irineu diz:

[...]  
 Completei o meu Cruzeiro  
 Com cento e trinta e duas flores  
 Se tiver alguma de mais  
 Vós acrescente o meu amor  
 (52 – *A febre do amor*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

As “flores” são uma metáfora para hinos e, por sua vez, um hinário é tido como um jardim. Não se sabe ao certo quais seriam os três hinos que completariam a numeração das “cento e trinta e duas flores”. Se levar em conta que os hinos 29 – *Sol*, *Lua*, *Estrela* e 30 – *Devo amar aquela luz* são cantados duas vezes (a primeira na abertura do bailado e a segunda na posição que ocupam dentro do hinário) e se considerar a *Marchinha* instrumental como hino numerado, estaria completo o jardim de Mestre Irineu com as cento e trinta e duas flores. Conforme ele ia recebendo os hinos derradeiros, ficava mais evidente a proximidade de sua passagem para o plano espiritual. De fato, a partir de 1970, começaram a agravar seus problemas renais e cardíacos, que o faziam perder peso, variando entre períodos de crise e estados de letargia, chegando até a ficar em coma por três dias (MOREIRA; MACRAE, 2011). Era grande a comoção entre os seguidores, que temiam perder a companhia do mestre ensinador e, por isso, rogavam para que Mestre Irineu permanecesse por mais tempo no plano

material. Ao acordar de uma crise febril, Mestre Irineu recebeu o hino *128 – Eu cheguei nesta casa*, o penúltimo de seu hinário:

Eu cheguei nesta casa  
Eu entrei por esta porta  
Eu venho dar os agradecimentos  
A quem rogou por minha volta

Eu estou dentro desta casa  
Aqui no meio deste salão  
Estou alegre e satisfeito  
Junto aqui com os meus irmãos

Ia fazendo uma viagem  
Ia pensando em não voltar  
Os pedidos foram tantos  
Me mandaram eu voltar

Me mandaram eu voltar  
Eu estou firme, vou trabalhar  
Ensinar os meus irmãos  
Aqueles que me escutar

(*128 – Eu cheguei nesta casa*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Nesse hino, Mestre Irineu deixa claro a possibilidade de sua passagem (“Ia fazendo uma viagem”), mas diante do clamor de seus seguidores (“Os pedidos foram tantos/ Me mandaram eu voltar”), retorna para continuar com firmeza seu trabalho com a doutrina (“Ensinar os meus irmãos/ Aqueles que me escutar”). Uma de suas primeiras providências foi elaborar a criação de um estatuto para oficialização do Daime, pretendendo alcançar a legitimidade de sua doutrina perante à sociedade, às autoridades civis e às outras instituições religiosas. A redação desse estatuto ficou a cargo de José Vieira, antigo escrivão da polícia civil, que adotou no documento uma linguagem prolixa, rebuscada e pedante, recheada de citações à Bíblia, buscando “dar aos daimistas uma aparência mais respeitável e mais aceitável às autoridades constituídas e demais detentores de poder na sociedade” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 369).

Depois de redigido o estatuto, foi elaborada a ata da reunião ocorrida no dia 27 de janeiro de 1971, em que ficou oficialmente determinada a fundação do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Ciclu), antes denominado Centro Livre. De acordo com a ata, o centro recém fundado é definido como “sociedade autônoma, com função cristã, social, cultural e cívica”. Também foram nomeados os titulares dos encargos e da diretoria do centro, com base na estrutura organizacional prevista pelo estatuto. Assinaram o documento Mestre Irineu, Leôncio Gomes, Peregrina Gomes, Zé das Neves, Luiz Mendes, Percília Ribeiro, Daniel

Serra, Francisco Granjeiro, João Rodrigues Facundes, entre outros. Outra assembleia foi realizada no dia 20 de abril de 1971 para aprovação do estatuto. Moreira e MacRae (2011, p. 373) observam que esses documentos cumprem funções burocráticas, mas não refletem adequadamente os princípios e fundamentos do Daime. Complementam ainda que

o estatuto e a ata do centro não foram frutos consensuais de uma discussão realizada pela comunidade e nem pela recém-formada diretoria. Representavam mais um arranjo estranho à comunidade, cujo principal objetivo seria assegurar uma documentação formal, mais do que explicitar os reais preceitos orientadores do Daime.

Essas questões provavelmente não passaram despercebidas por Mestre Irineu, que teria ficado insatisfeito com alguns artigos do estatuto. Porém, sua prioridade era oficializar, o quanto antes, a criação do centro junto ao estado, já que se aproximava o momento de sua passagem. E sua preocupação maior não era com questões burocráticas e, sim, com a própria condução dos trabalhos. Leôncio Gomes, filho de Antônio Gomes, foi escolhido para ser o presidente do Ciclu após sua partida. Mestre Irineu lhe deixou algumas recomendações, entre elas, que não inventasse moda no trabalho, nem fizesse mais do que ele estava entregando e que não quisesse ser o chefe, porque o chefe continuaria sendo ele, mesmo que no plano espiritual. Toda a documentação do centro foi registrada em cartório por João Rodrigues e entregue a Mestre Irineu no dia 5 de julho de 1971, véspera de sua passagem. Nessa ocasião, ele teria dito: “Compadre, eu estou satisfeito, dei nome a quem não tinha” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 372).

No auge dos seus problemas renais e cardíacos, Mestre Irineu não comparecia pessoalmente aos trabalhos. A irmandade organizou uma “comissão de cura” para sua recuperação, chegando a realizar duas sessões. Um dos sinais de que sua passagem se aproximava seria a presença de um padre na comunidade do Alto Santo, o que aconteceu após o festejo de São João. O padre Manoel Pacífico da Costa e duas freiras visitaram a comunidade na intenção de participar de um trabalho do Daime. Mestre Irineu consentiu e marcou para o dia 14 de julho, data de aniversário da Madrinha Peregrina. A essa altura, com base no depoimento de João Rodrigues, Moreira e MacRae (2011, p. 386) afirmam que Mestre Irineu tinha o poder de decisão sobre o momento de sua passagem, que lhe foi entregue pela Rainha da Floresta: “[...] a minha cura está em minhas mãos. A minha mãe me disse que botou em minhas mãos. A hora que eu quiser fazer a minha passagem eu faço. Não vai demorar muito não” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 386). Interessante notar que Mestre Irineu interpreta a morte como uma “passagem” e também como “cura”. No hino 74 – *Só eu*

*cantei na barra*, recebido em agosto de 1946, por ocasião da passagem de Antônio Gomes, Mestre Irineu deixa claro seu entendimento sobre a morte:

Só eu cantei na barra  
Que fiz estremecer  
Se tu queres vida eu te dou  
Que ninguém não quer morrer

A morte é muito simples  
E assim eu vou te dizer  
Eu comparo a morte  
É igualmente ao nascer

Depois que desencarna  
Firmeza no coração  
Se Deus te der licença  
Volta a outra encarnação

Na terra como no céu  
É o dizer de todo mundo  
Se não preparar o terreno  
Fica espírito vagabundo

(74 – *Só eu cantei na barra*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Na Concentração do dia 30 de junho de 1971, uma quarta-feira, Mestre Irineu perguntou aos seguidores se alguém tinha visto, em miração, seu enterro. Por mais que alguém tenha visto, todos responderam que não. Ele disse ainda que havia recebido um remédio, algo que “tem em todo canto” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 384), e que ficaria bom: “- Pois hoje, eu recebi minha cura. / Vou ficar bem, me recuperar. / Uma receita fácil de fazer, / Vieram me entregar. / É um remédio que tem em toda parte / E está em todo lugar” (NASCIMENTO, 2005, p. 105). Nessa Concentração, Mestre Irineu encontrou com sua mãe, a Rainha da Floresta. Eles chegaram a um salão, onde tinha uma mesa rodeada de cadeiras, sendo que somente a cadeira da cabeceira estava vazia. Naquele momento, a Rainha da Floresta o declarou como chefe geral daquela missão, depois de mais de 55 anos de trabalho desde sua iniciação com a ayahuasca, quando ficou recluso na mata, em dieta, e a Virgem da Conceição lhe revelou a doutrina. Segundo relato de dona Percília, a Rainha da Floresta lhe teria dito: “Você é o chefe. No céu, na terra e no mar. Para todos os efeitos. Todo aquele que se lembrar de você e chamar por você, de coração, e confiar, receberá a luz” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 385).

Nesse trabalho, Mestre Irineu recebeu da Rainha da Floresta o título de Chefe Império Juramidã. Por esta razão, na cabeceira da mesa central do salão, existe uma cadeira “vazia”, adornada de maneira simples e, ao mesmo tempo, majestosa, simbolizando o “lugar de

Juramidã” dentro do salão. Juramidã<sup>31</sup> é seu nome no astral, recebido ainda durante o tempo em que morava na Vila Ivonete ou até mesmo antes, quando participou do Círculo de Regeneração e Fé de Brasileia, em que eram distribuídas patentes militares e Mestre Irineu recebeu a patente de general. Acredita-se que Jura significa “pai” e Midã significa “filho, herdeiro”, algo como “filho do pai” (BOMFIM, 2006). “Os adeptos são os soldados ou os midam que, ao lado de Jura (Deus), formam o Império Juramidam [...] Assim, Juramidam significa tanto Deus quanto Deus e seus soldados, indicando uma noção ao mesmo tempo individualizada e coletiva da divindade” (MACRAE, 1992). A primeira referência a seu nome espiritual aparece entre a comunidade da Vila Ivonete, no começo da década de 1940, no hino 13 – *O General Juramidã*, recebido por Antônio Gomes. No hinário *O Cruzeiro*, o nome Juramidã aparece uma única vez, no hino 111 – *Estou aqui*, uma marcha valseada recebida em 1959. Abaixo, os dois hinos em questão:

O General Juramidã  
Os seus trabalhos é no astral  
Entra no reino de Deus  
Quem tem força divinal

Este reino excelente  
É para todos meus irmãos  
Os que forem obedientes  
E limpar seu coração

Neste reino de meu Pai  
É para mim com todos entrar  
Os que obedecer os ensinamentos  
E depois que se humilhar

Este reino de cristal  
É um poder superior  
Meu Pai quer seus filhos limpos  
Pois ele é o Rei do Amor  
(13 – *O General Juramidã*, hinário *O Amor Divino*, de Antônio Gomes)

\*\*\*

Estou aqui  
E eu não estando como é  
Eu penso na verdade  
Me vem tudo que eu quiser

A minha mãe me trouxe  
Ela deseja me levar

<sup>31</sup> Sobre a grafia do nome Juramidã, Moreira e MacRae (2011, p. 201) esclarecem: “Já que o Daime constituiu-se como uma cultura de tradição oral, não haveria uma autoridade “nativa” à qual recorrer para resolver esse impasse. Assim resolvemos seguir modelos da norma culta do português, onde palavras terminadas com “a” nasal são escritas com til, a exemplo de maçã, irmã e ímã”. Esta monografia segue a grafia adotada pelos autores.

Todos nós temos a certeza  
Deste mundo se ausentar

Eu vou contente  
Com esperança de voltar  
Nem que seja em pensamento  
Tudo eu hei de me lembrar

Aqui findei  
Faço a minha narração  
Para sempre se lembrarem  
Do velho Juramidã  
(111 – *Estou aqui*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Dona Percília esteve com Mestre Irineu na manhã do dia 5 de julho, uma segunda-feira, e ficou na companhia dele até as três horas da tarde. Ele estava alegre, conversador e parecia não sentir mal estar algum. Conversaram bastante, almoçaram juntos e, na despedida, Mestre Irineu recomendou que ela fosse muito feliz, o que a deixou tranquila e satisfeita. Dona Percília era como uma filha de criação e Mestre Irineu lhe depositava grande confiança, entregando a ela a revisão dos hinários. No mesmo dia, por volta das sete e meia da noite, João Rodrigues também esteve com Mestre Irineu para entregar a documentação do centro. Logo depois, como era de costume, foi a vez de Paulo Serra visitar seu pai de criação. No dia seguinte, 6 de julho de 1971, uma terça-feira, por volta das 9 horas da manhã, Mestre Irineu sofreu uma crise de micção seguida por enfarto do miocárdio<sup>32</sup>. Em profundo trabalho, suando muito, com lágrimas nos olhos e um sorriso no rosto, Mestre Irineu fazia sua passagem para o plano espiritual (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Logo a notícia se espalhou e foram dados os procedimentos para seu velório, que incluiu a construção do jazigo no local escolhido por Mestre Irineu, do outro lado da estrada, de frente à sede. Às quatro horas da tarde, foi realizada a missa seguida pela abertura do hinário O Cruzeiro, executado sem acompanhamento musical e sem maracá, a cada tanto intercalado pelas preces Pai Nosso, Ave Maria e Salve Rainha. Os homens formaram uma guarda de honra, composta por duas fileiras paralelas ao caixão. No dia seguinte, 7 de julho de 1971, uma quarta-feira, autoridades e oradores do centro fizeram discursos, o que conferiu ao velório uma atmosfera solene, como no sepultamento de oficiais militares e autoridades políticas (MOREIRA; MACRAE, 2011). O cortejo foi acompanhado por cerca de 300 pessoas e contou com a participação da banda da Polícia Militar, tocando marchas fúnebres.

---

<sup>32</sup> Causa mortis, conforme atestado de óbito, assinado pelo médico José Cerqueira (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Já no local, os seguidores cantaram os Hinos Novos e Mestre Irineu foi sepultado com o fardamento oficial (farda branca) e seu caixão foi coberto com a bandeira do Brasil.

A passagem de Mestre Irineu para o plano espiritual não representa o “fim” que a morte comumente simboliza. No entendimento de seus seguidores, ao fazer sua passagem, Mestre Irineu transcendeu a matéria, permanecendo vivo e dotado de um saber absoluto e um poder supremo, eternizados no Daime, “para sempre se lembrarem do velho Juramidã” (*III – Estou aqui*, hinário O Cruzeiro). Ele está presente na memória daqueles que o conheceram, nas palavras e ensinamentos do seu hinário, nos rituais de sua doutrina e na crença daqueles que têm fé e rogam em seu nome a cada vez que tomam daime. O remédio para sua cura, que a Rainha da Floresta lhe havia dado, é a terra, algo que “tem em todo canto”. Por isso, seu hinário O Cruzeiro termina com o hino *129 - Pisei na terra fria*, como se fosse o desfecho de uma epopeia. Esse hino foi recebido em dezembro de 1970, dias após seu aniversário, o que causou grande comoção e desespero entre os seguidores. Trata-se de um hino fúnebre, poético e de profunda beleza sobre a morte e a dicotomia entre matéria e espírito:

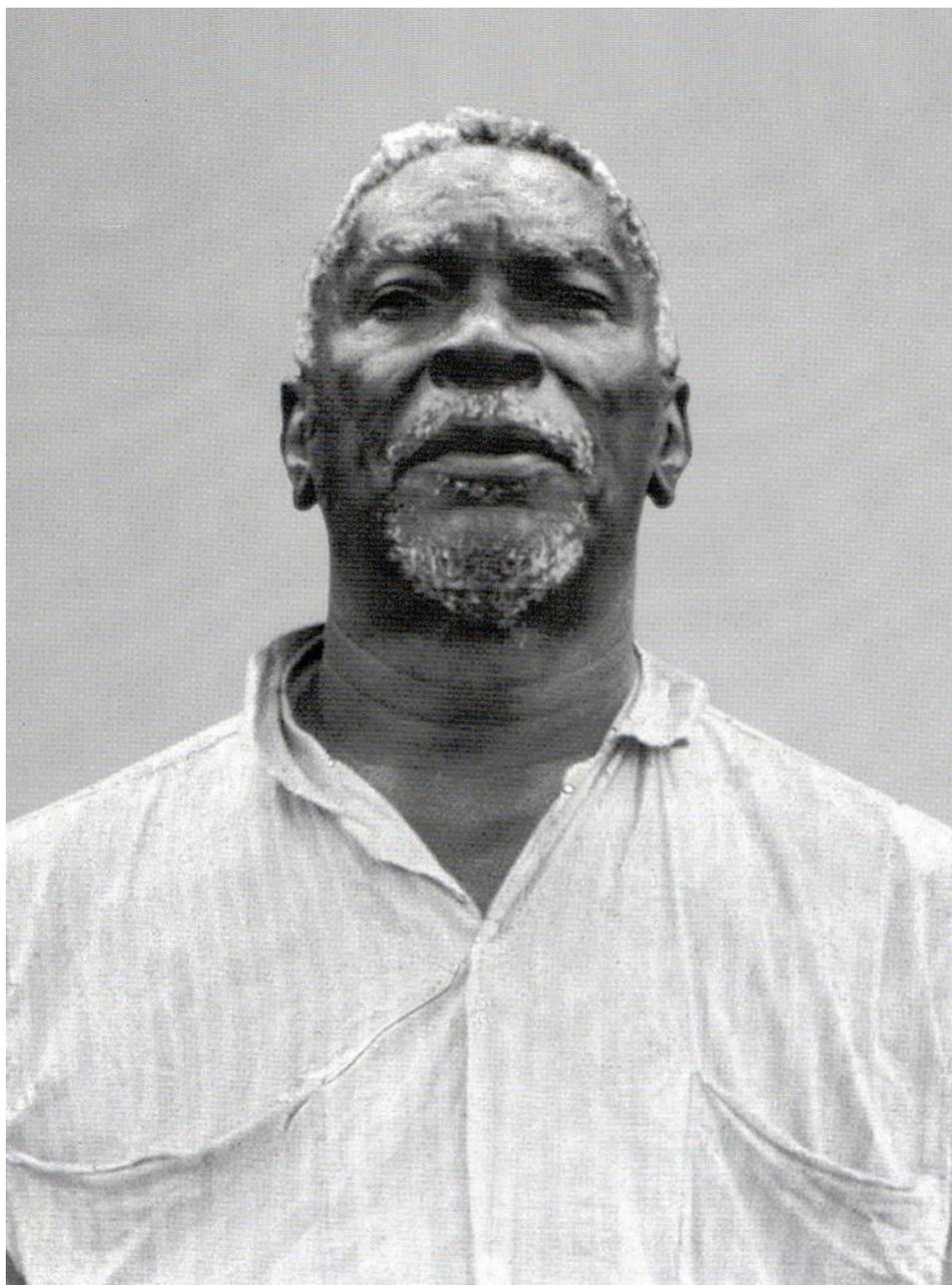
Pisei na terra fria  
Nela, eu senti calor  
Ela é quem me dá o pão  
A minha Mãe que nos criou

A minha Mãe que nos criou  
E me dá todos ensinamentos  
A matéria eu entrego a ela  
E o meu espírito ao Divino

Do sangue das minhas veias  
Eu fiz minha assinatura  
O meu espírito eu entrego a Deus  
E o meu corpo à sepultura

Meu corpo na sepultura  
Desprezado no relento  
Alguém fala em meu nome  
Alguma vez em pensamento

(*129 – Pisei na terra fria*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)



**Imagem 3** - Mestre Irineu. Reprodução do acervo de Antonio Macedo *in* Moreira e MacRae, 2011.

#### 4 – Estamos dentro desta casa, onde afirmamos a fé e o amor

Esta força, este poder  
Eu devo amar no meu coração  
Trabalhar no mundo Terra  
A benefício dos meus irmãos

Estou aqui neste lugar  
Foi minha Mãe que me mandou  
Estamos dentro desta casa  
Onde afirmamos a fé e o amor

(121 – *Esta força*, hinário  
O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

“Estamos dentro desta casa/ Onde afirmamos a fé e amor”. Os versos finais do hino 121 – *Esta força*, do hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu, foram escolhidos para dar título a esta monografia porque ilustram com perfeição o olhar que a Comunicação lança sobre o Daime e o modo como a doutrina observa a si mesma: uma casa habitada por uma família, onde seus integrantes afirmam a fé e o amor. Toda casa, de certa forma, é uma comunidade, um ecossistema de comunicação, porque nela existem pessoas que interagem entre si, criam vínculos de afetividade, ajudam-se mutuamente, compartilham a existência. Para Leonardo Boff (2015), a força da socialização e da comunicação está contida no espírito humano, faz parte da totalidade do ser e de sua consciência. “Comunicar-se comporta sair de si, romper o círculo fechado da própria intimidade e entregar-se ao outro. É um processo de autotranscendência. O Espírito é esta comunicação e estabelecimento de relações em todas as direções” (BOFF, 2015, p. 336).

Ao nascer, a primeira autotranscendência do espírito se dá em casa, no ambiente familiar. A representação ideal de uma casa é a formação de um lar, espaço de harmonia, atenção e acolhimento, onde o ser humano possa desenvolver plenamente suas potencialidades físicas, psíquicas, emocionais e espirituais. O Daime é uma doutrina que se apresenta como uma casa e, como tal, valoriza o núcleo familiar. O Decreto de Serviço, lido nos trabalhos de Concentração, reserva especial instrução aos senhores pais:

Todos os pais de família devem criar dentro do seu 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 propósito do futuro e da felicidade. Todos os pais de família devem ser um professor exemplar para seus filhos. Nunca devem pronunciar palavras que possam prejudicar a moral das crianças. Ensinar os deveres religiosos, o amor ao próximo como a si mesmo, se dedicar à missão da verdade e amar a Deus sobre todas as

coisas. A disciplina é a principal estrutura da ordem. Disciplinar não é bater, xingar, etc. Disciplinar é educar, motivar, desenvolver os conhecimentos básicos da vida humana. A casa em que nós estamos é uma escola de instruções e sabedoria divina do Divino Senhor Deus e, para se alcançar estes ensinamentos, dependerá unicamente da atenção e do esforço de cada um. Mas, havendo força de vontade, nada para nós é custoso (Decreto de Serviço, Ciclujur, 2019).

Além do Decreto de Serviço, é frequente nos hinos do Daime a compreensão da doutrina como uma casa, sendo esta a representação terrena de uma casa que existe no plano espiritual. A partir do que revelam os hinos, é possível analisar quais seres habitam a casa do Daime, qual o simbolismo e a relação entre eles e o qual propósito dessa casa:

[...]  
 Meu Mestre fez esta casa  
 Com ordem da Mãe Divina  
 Ela entregou todo poder  
 Ao Mestre que nos ensina

Esta casa bem ornada  
 Precisa ter união  
 Para nós estar com a Virgem Mãe  
 E chamar o Mestre nosso irmão

Esta casa é um brilho  
 É a casa da verdade  
 Para nós entrar dentro dela  
 É com o coração sem maldade [...]  
 (33 – *Trabalhei, bem trabalhei*, hinário O Amor Divino, de Antônio Gomes)

\*\*\*

[...]  
 Eu vou seguindo nesta estrada  
 Lá nesta casa chegarei  
 Esta é a casa da verdade  
 Que neste mundo, que neste mundo  
 Que neste mundo eu encontrei

No coração trago a firmeza  
 E no Divino nas alturas  
 Esta é a casa da verdade  
 É um primor, é um primor  
 É um primor de formosura  
 (03 – *Do sol vos nasce a luz*, hinário Vós Sois Baliza, de Germano Guilherme)

\*\*\*

Quem procurar esta casa  
 Que aqui nela chegar  
 Encontra com a Virgem Maria

Sua saúde ela dá [...]

Aqui dentro desta casa  
Tem tudo que procurar  
Seguindo o bom caminho  
Fazer bem não fazer mal

(122 – *Quem procurar esta casa*, hinário o Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Na casa do Daime, existe a figura de um pai e de uma mãe, respectivamente os princípios masculino e feminino da criação, o sol e a lua, o jagube e a chacrona, a força e a luz. O pai é representado pelo Deus onipotente, soberano senhor, rei criador de tudo o que há, dono de todo poder e de todas as forças. A mãe é representada pela Virgem Maria, Nossa Senhora da Conceição, Rainha da Floresta, senhora de todos os ensinamentos, mãe do conforto, da piedade e da alegria, advogada e protetora de seus filhos, formosa e imaculada. Os participantes do Daime são os filhos, que devem sempre amar, louvar e agradecer a esse pai e a essa mãe:

O nosso Pai é Soberano  
É Supremo e é Criador  
O vosso filho Jesus Cristo  
É o nosso Salvador

A nossa Mãe é Soberana  
É quem nos dá todo valor  
É a Rainha da Floresta  
Da onde vem todo primor

O nosso Pai para seus filhos  
Ele tem tudo para dar  
Ordenou o nosso Mestre  
Com seus irmãos para festejar

O nosso Pai ao nosso Mestre  
Ordenou para ensinar  
A todos seus irmãos  
Aqueles que procurar  
(01 – *O nosso Pai é Soberano*, hinário O Amor Divino, de Antônio Gomes)

\*\*\*

Eu tenho alegria  
A meu Pai tenho amor  
Meu Pai é um rei  
Um Pai criador

Eu tenho alegria  
Em minha Rainha  
Ela é minha Mãe  
É senhora minha

Dou valor a meu Pai  
 Dou valor à Mãe minha  
 Meu Pai é um rei  
 Minha Mãe, a rainha  
 (15 – *Eu tenho alegria*, hinário Seis de Janeiro, de João Pereira)

\*\*\*

O nosso Pai é divino, é soberano  
 É supremo, é amantíssimo, é criador  
 Eu peço ao nosso Pai  
 Para no meu coração me dar conforto e dai-me amor

A nossa Mãe é divina, é soberana  
 Por todos vossos filhos ela roga e tem amor  
 Eu peço a nossa Mãe  
 Para no meu coração me dar conforto e dai-me amor [...]  
 (15 – *O nosso Pai é divino, é soberano*, hinário Vós Sois Baliza, de Germano Guilherme)

\*\*\*

Eu peço e rogo  
 Oh! Mãe celestial  
 Que tudo enquanto eu tenho  
 É vós é quem me dá  
 Oh! Mãe celestial

Eu peço e rogo  
 Ao Pai celestial  
 Que tudo enquanto eu tenho  
 É vós é quem me dá  
 Oh! Pai celestial

Eu peço e rogo  
 Oh! Mãe celestial  
 Que me dê a salvação  
 E me bote em bom lugar  
 Oh! Mãe celestial  
 (09 – *Mãe Celestial*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

Meu Pai, meu Pai  
 Me dá o teu amor  
 Para eu ser filho de vós  
 Aqui na Terra aonde estou

Minha mãe, minha Mãe  
 Que tudo que vós me dá  
 Para eu viver neste mundo  
 E meus irmãos todos eu abraçar  
 (112 – *Meu Pai*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Jesus Cristo é filho de Deus que nasceu da Virgem Maria e veio para este mundo com a missão de remir e salvar. Morreu na cruz para que todos possam acreditar na vida eterna, dando o exemplo de como passar pelas provações e manter-se fiel a Deus. A figura de Jesus Cristo é similar a de Krishna, no clássico hindu Bhagavad Gita: toda vez que o mundo recai em injustiça, o Criador se faz homem entre os homens “para salvar os bons, derrotar aqueles que fazem o mal e restaurar o dharma [lei universal, verdade divina]” (Bhagavad Gita<sup>33</sup>, 2016, p. 34). O Daime segue os ensinamentos trazidos por Jesus Cristo à Terra. E qual foi o ensinamento principal de Cristo? Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. O hino 23 – *O Mestre manda que eu diga*, do hinário Seis de Janeiro, de João Pereira, apresenta uma mensagem equivalente: “Ser fiel e humanitário/ E ter amor ao senhor Deus [...] Ter firmeza e ser amável/ E ter amor à Virgem Mãe”. A seguir, alguns hinos que revelam a missão de Cristo à luz do Daime:

[...]  
 Esta missão é divina  
 É de Jesus Redentor  
 Todos que acreditarem  
 Ver a luz do resplendor

Foi aqui nesta missão  
 Que Jesus Cristo sofreu  
 Ele foi assassinado  
 Por engano dos judeus

Nós devemos bem gravar  
 Com amor no coração  
 Que o sofrer de Jesus Cristo  
 É para nós termos a salvação

Ele sofreu, sempre venceu  
 Com a grandeza divina  
 Ele sofreu, mas replantou  
 A vossa divina doutrina  
 (16 – *Se meus irmãos conhecessem*, hinário O Amor Divino, de Antônio Gomes)

\*\*\*

[...]  
 O menino Jesus  
 Nasceu para ensinar  
 Cumprir vossa missão  
 Para remir e salvar

<sup>33</sup> Bhagavad-Gita com comentários. Versão russa por Dr. Vladimir Antonov, traduzido ao português por Irene Pastana Batista, 2016. Disponível em: <http://www.swami-center.org/pt/text/bhagavad-gita.pdf>. Acesso em: 14 junho 2019.

Para remir e salvar  
 Ninguém vos conheceu  
 Ganhou o vosso nome  
 Depois que vós morreu

Depois que vós morreu  
 Todo mundo tem amor  
 Depois que assassinaram  
 O Mestre Ensinador  
 (34 – *Estrela brilhante*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

[...]  
 Ninguém sabe compreender  
 Com amor, com alegria  
 A pessoa de Jesus Cristo  
 Jesus filho de Maria

Jesus filho de Maria  
 Desde a hora que nasceu  
 Começou seu sofrimento  
 Até o dia que morreu

Ele morreu neste mundo  
 Para nós acreditar  
 Para nós também sofrer  
 Para poder alcançar  
 (47 – *Sete-estrelas*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Além do Deus criador, da Virgem Maria e de Jesus Cristo, aparecem nos hinários outras entidades da tradição cristã, como Patriarca São José, São João, São Sebastião, os três Reis Magos do Oriente, Rei Salomão, e seres de outras cosmologias, como Tuperci, Ripi, Formosa, Barum, Marum, Begê, Princesa Soloína, Surubina, Condessa Ciris Beija-mar, Papai Paxá, Currupipiracuá, entre outros. A união do Divino Pai Eterno, da Virgem Mãe Soberana e de Jesus Cristo Redentor forma a Santíssima Trindade da Sagrada Família, retratada nos seguintes hinos de João Pereira:

[...]  
 Pai e filho  
 Da Virgem Mãe Amantíssima  
 E do Divino Espírito Santo  
 (21 – *Lá vem a minha Mãe*, hinário Seis de Janeiro, de João Pereira)

\*\*\*

[...]  
 São três poderes, são três amores  
 São três luzes, são três primores

O Mestre que nos ensina  
A ele nos entregou

São três vidas e um só resplendor  
E um Pai criador  
Agora junto eles todos  
E reduzo em um só amor

(35 – *Sou filho do meu Pai*, hinário Seis de Janeiro, de João Pereira)

Mestre Irineu é o desdobramento ou a complementação da Santíssima Trindade (BOMFIM, 2006). Autores como Goulart (1996), Moreira e MacRae (2011) e Rabelo (2013) relatam que, para alguns seguidores, Mestre Irineu é a personificação do Espírito Santo ou própria encarnação de Jesus Cristo, que veio à Terra replantar a doutrina cristã, a partir do que lhe foi revelado pela Virgem Maria, trazendo uma nova roupagem: valendo-se do canto, do bailado e de uma bebida enteógena. Os hinos revelam que a missão de Mestre Irineu é a mesma de Jesus Cristo, logo, eles são dotados dos mesmos atributos, como registram os hinos a seguir, de Antônio Gomes:

Jesus Cristo Redentor  
É o dono destes ensinamentos  
Mandou o nosso Mestre  
Para seguir o seu destino

A Sempre Virgem Maria  
Foi quem veio lhe acompanhar  
Mandou o vosso filho  
Para sempre nos guiar

Com prazer e alegria  
Ele seguiu nesta linha  
Muito alegre e satisfeito  
Acompanhado com a Rainha

O nosso Mestre nos ensina  
Para nós viver neste claro  
Quem não quiser seguir  
Ficará no desamparo

(14 – *Jesus Cristo Redentor*, hinário O Amor Divino, de Antônio Gomes)

\*\*\*

Recebemos com amor  
O que o nosso Pai quiser nos dar  
O nosso Mestre nos dá força  
E nós temos que atravessar

Nós devemos reparar  
O filho da Virgem Pura  
Que ele sofreu por nós  
Muitos golpes de amargura

Todos nós devemos ter  
Esta consagração  
Que ele foi para o vosso trono  
E deixou o Mestre na missão

A todos nós ele ensina  
Aprender a ter amor  
Ter firmeza em Jesus Cristo  
Que ele é o nosso Salvador

Jesus Cristo veio ao mundo  
Terminou o que veio fazer  
Entregou ao nosso Mestre  
Ele tem o mesmo poder

(30 – *Recebemos com amor*, hinário O Amor Divino, de Antônio Gomes)

Através dos ensinamentos de Jesus Cristo, repassados a Mestre Irineu pela Virgem Maria, o Daime se apresenta como uma doutrina de salvação, de purificação, de abandono da ilusão, “Para todos conhecer/ E saber dar o seu valor” (118 – *Todos querem*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu). Em resumo, o Daime representa um caminho de volta, um retorno à casa do Pai e da Mãe, como se a humanidade tivesse evoluído com o movimento de expansão do universo e agora regressasse à pátria espiritual, como diz o hino 16 – *O nosso Pai foi quem mandou*, hinário Vós Sois Baliza, de Germano Guilherme: “Pela estrada que viemos/ Por ela nós temos que voltar”. Nesse sentido, ganha proeminência o arquétipo de Mestre Irineu, o bom mestre ensinador, aquele que vai frente da estrada apontando o caminho que conduz seus irmãos ao Divino e à Sempre Virgem Maria. Por isso, também é frequente nos hinos do Daime as palavras “estrada” e “caminho” como a representação de uma viagem, uma jornada evolutiva que parte da Terra em direção ao Astral:

[...]  
Eu convido os meus irmãos  
Na estrada para seguir  
Que a escada é um pouco alta  
E é preciso nós subir

Nós não temos outro caminho  
A nossa estrada é esta  
É amar ao nosso Pai  
E à Rainha da Floresta [...]

(02 – *Eu vou chamar os meus irmãos*, hinário O Amor Divino, de Antônio Gomes)

\*\*\*

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 [...]  
(85 – *Vou seguindo*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

[...]  
Eu sigo neste caminho  
Ando nele dias inteiros  
Para eu conhecer o poder  
E a santa luz de Deus verdadeiro  
(110 – *De longe*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

[...]  
Eu peço à Virgem Mãe  
A Jesus Cristo Redentor  
Iluminai o meu caminho  
Nessa estrada do amor

Essa estrada do amor  
Dentro do meu coração  
Eu peço a Jesus Cristo  
Que nos dê a salvação [...]  
(120 – *Eu peço*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

#### 4.1 – Comunicação e religião

Leonardo Boff (2015, p. 328) diz que a compreensão de um conceito “não depende de uma explicação etimológica”, mas as palavras guardam em si “experiências fontais” e as “etimologias nos dão acesso a elas”. Seguindo em direção às raízes etimológicas dos termos, é possível perceber que existe um denominador comum de significados entre comunicação, comunidade e religião: a comunhão. O ato de comungar segure a união de pessoas em torno de algo em comum. A comunidade é a comunhão humana, a religião é a comunhão divina, e em cada uma delas existem processos e fenômenos de comunicação.

[...] a comunicação torna-se hoje religião na medida em que para nós se revela nela a condição de estar-no mundo, a essência do laço possível com outrem e consigo. O acto de fala dirigido a um outro que responde pode trazer à luz o que há de mais escondido. Faz-nos existir expondo-nos. A ideia comunicacional responde à intuição duma transcendência que se abriga no interior da imanência. Religião simples, não pura, razão contida nos actos de comunicação, interioridade partilhada. O sentido é gerado no seu seio;

torna-se comunicável às outras culturas na exterioridade da história; é pela comunicação entre os indivíduos que se forja uma comunidade social (MOURÃO, 2002, p. 89).

Do latim *communio*, o conceito primordial da comunicação é “tornar comum”. Mas, afinal, o que a comunicação torna comum? Ora, as relações humanas e, a partir delas, a cultura, o trabalho, a cognição, o contato com a natureza, a afetividade, o sentimento de pertencimento, a cooperação, a comunhão com Deus, a existência... O ato de tornar comum é o *modus operandi* da comunicação ou a própria ação comunicativa (comunica+ação). A maior representação do que é a comunicação – ou como se manifesta o agir comunicativo – é a própria formação de uma comunidade. Do latim *comunitas.atis*, comunidade diz respeito àquilo que é comum. “Não há obrigatoriamente comunidade se as pessoas têm algo em comum, porém a comunidade só se manifesta a partir de atos visíveis, atos de comunicação, reveladores necessários da existência de elementos comuns entre os seres” (MOLES *in* MORAGAS, 1982, p. 121 *apud* MENEZES, 2016, p. 39-40). A consagração do daime (nas linhas de Mestre Irineu e Mestre Daniel) e do vegetal (na linha de Mestre Gabriel) é o elemento comum dessas doutrinas cristãs, a partir das quais se originaram comunidades.

Os homens, negros trabalhadores, fundadores destas comunidades, ofertaram-nos uma doutrina de solidariedade, de irmanação, de amor ao próximo, de acolhida ao irmão necessitado e o bom aprendizado de que, das coisas simples da floresta podemos, se bem observar, reconhecer a grandeza do Deus Criador, ao mesmo tempo em que colhemos dela as ofertas para as nossas necessidades materiais, e o bom ensinamento para as nossas necessidades espirituais (BATISTA; NETO, 2010, p. 56).

A religião, como universo simbólico e ambiente social que se desenvolve em determinado tempo e espaço (PACE, 2009), também tem sua dimensão comunicacional, que se dá em duas perspectivas: a vertical e a horizontal. A etimologia mais difundida da palavra religião sugere que o termo deriva do latim *religare*, isto é, a religação do ser humano com o ser divino, o fio que atravessa todas as pedras de um colar (BOFF, 2015) a fim de despertar a centelha divina que existe em cada um. Para Mourão (2002), a religião é o lado místico da comunicação, porque diz respeito à comunhão do homem com Deus e sua elevação da condição terrena à dimensão macrocós mica do sagrado, o que corresponde à verticalização da comunicação no sistema religioso. A formação desse sistema, por sua vez, está relacionada à formação de uma comunidade e à união de pessoas que buscam pelo divino (PACE, 2009). Esse ambiente integrado de relações configura um ambiente de comunicação primária, de contato presencial, da vinculação no mesmo tempo e espaço, em que prevalece os sentidos do

corpo (MENEZES, 2016) e corresponde à horizontalidade da comunicação no sistema religioso.

A comunhão proporcionada pela religião, seja em direção à verticalidade divina ou em direção à horizontalidade humana, também é um princípio da comunicação. A prática ritualística da comunhão representa a unicidade do homem com o divino. A consagração do daime é equivalente à comunhão eucarística da Igreja Católica, só que no lugar do pão e do vinho, que respectivamente representam o corpo e o sangue de Cristo, existe uma bebida enteógena, isto é, que tem Deus dentro, e, portanto, quem a toma leva o divino para dentro de si (MACRAE, 1992). O divino presente no daime é o próprio Mestre Irineu, que deixou claro sua consubstanciação com a bebida sacramental ao afirmar: “Eu sou o daime e o daime sou eu” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 60). O daime (e a ayahuasca, de maneira geral), além de sacramento religioso para comunhão com Deus, atua como elemento agregador da comunidade.

Para Albuquerque (2011), a ayahuasca, como sacramento, contribui para a coesão grupal e a sociabilidade dentro das comunidades em que é consagrada, bem como fortalece a identidade social e o “retorno à herança cultural do grupo”, assumindo “um papel de introjeção de valores e normas de comportamentos socialmente esperados, papel esse que conta com a contribuição fundamental dos xamãs” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 144). Tais potencialidades da ayahuasca são observadas entre as etnias indígenas, entre a população mestiça ou cabocla e, posteriormente, entre as religiões híbridas, como o Daime, a partir das quais surgiram irmandades e comunidades. Interessante notar que a ayahuasca guarda em si determinadas características e pedagogias que transcendem o contexto do uso e os rituais aplicados, como se observa na coesão social. “O uso comunitário da ayahuasca permite, assim, reforçar as relações sociais e ampliar as sensações de intimidade pessoal entre os participantes, sensações essas que duram além dos efeitos da beberagem” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 143).

Adotando o método genealógico que Talal Assad (1993) utilizou para comparar Cristianismo e Islamismo, Enzo Pace (2009) compara os sistemas de crença religiosa como sistemas elaborados de comunicação, que estrutura o funcionamento e combina os elementos desse universo de crença religiosa. Para o autor, a religião, ao mesmo tempo em que cria um ambiente comunicacional, somente se manifesta a partir de fenômenos e processos de comunicação, formando uma engrenagem. À luz do método genealógico, é possível “considerar as religiões mundiais como *grandes famílias* que se *conhecem entre si*, que mantêm relações de parentesco espiritual, mas também territorial” (PACE, 2009, p. 9).

Considerar a religião como família e como meio de comunicação supera a dicotomia entre tradição e modernidade, primitivo e evoluído, simples e complexo. “Se a religião é definida como um sistema de comunicação, pode funcionar como tal em diferentes sociedades, apresentando tanto um nível tecnológico bastante desenvolvido como um grau reduzido de divisão do trabalho” (PACE, 2009, p. 10).

O filósofo Vilém Flusser chama de religiosidade “nossa capacidade para captar a dimensão sacra do mundo. Embora ela não seja uma capacidade que é comum a todos os homens, é, não obstante, uma capacidade tipicamente humana” (FLUSSER, 2002, p. 13 *apud* ARAÚJO, 2012, p. 378). No sistema de crença religiosa, a comunicação é centralizada na força da palavra, sistema de código que torna possível a inteligibilidade desse universo simbólico. “O anúncio da mensagem sempre privilegiou a Palavra. E o próprio da Palavra é ser interlocutiva. O mais próprio da palavra é o vocativo, não o nominativo. A palavra tem vocação comunitária, vocação de encontro com o outro na interlocução” (MOURÃO, 2002, p. 88). É tão grande o poder na palavra na tradição cristã, que a Sagrada Escritura atribui a ela o mistério da criação: no princípio era o verbo e o verbo estava em Deus. “O cristianismo [...] se apoia no Verbo de Deus: Deus como palavra criadora, veio partilhar a condição humana em Jesus de Nazaré. Entre Deus e a história humana levantam-se mediadores, profetas e justos, até Jesus, o único Mediador” (MOURÃO, 2002, p. 88).

À luz da religião, é possível comparar metaforicamente a comunicação como um espírito, algo invisível, que somente se torna visível a partir do que ele manifesta, anima e dá vida. No Daime, a comunicação ganha corpo com a própria formação de uma comunidade religiosa. Este trabalho explora os processos e fenômenos comunicacionais presentes nessa comunidade que se formou a partir de Mestre Irineu e da consagração do daime.

#### **4.2 – Dai-me comunidade**

Comunicação significa “tornar comum”, “transmitir”, “compartilhar”, e tem função socializadora que corresponde às relações humanas, às vivências em comum, ao sentimento de pertencimento a uma comunidade. Por meio da comunicação, os seres humanos organizam-se socialmente, expressam sua cultura e compartilham a existência e os recursos necessários para a manutenção da vida, transformando-se mutuamente e a realidade a sua volta. O primeiro processo de comunicação presente no Daime a ser evidenciado por este trabalho é a própria formação de uma comunidade. Diferente do xamanismo, o Daime é coletivo, isto é, Mestre Irineu promove uma coletivização dos rituais com a ayahuasca, que antes estavam dispersos no meio da floresta, em uma relação individualizada entre o buscador

e o xamã, sendo que apenas este acessa o astral para alcançar a solução de um conflito ou a cura de uma doença. MacRae (1992) associa os rituais do Daime a um xamanismo coletivo e democrático, já que cada participante torna-se um xamã em potencial que pode acessar o astral e desvendar seus segredos.

Antes de coletivizar os rituais com a ayahuasca e tornar comum seus ensinamentos, Mestre Irineu passou por um longo processo de iniciação em caráter solitário, através de retiros na mata, em contato com sua instrutora espiritual, a Rainha da Floresta. Moreira e MacRae (2011) calculam que suas primeiras experiências com a ayahuasca se passaram entre 1914 e 1916, nos arredores do município de Brasileira, interior do Acre, região de tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Bolívia. Naquele momento, Mestre Irineu, junto com os irmãos Costa e outros negros maranhenses, fundaram o Círculo de Regeneração e Fé (CRF), primeira agremiação ayahuasqueira institucionalizada, que recebia influências de outras linhas espirituais, como o cristianismo, o espiritismo e o esoterismo. O CRF de Brasileira pode ser considerado como o primeiro agrupamento, já despontando a formação de uma comunidade, a fazer uso sacramental da ayahuasca, agregando a ela

um profuso conjunto de símbolos e ritos cristãos e afro-brasileiros. Começava, assim, a tradução do uso individual e esporádico para uma nova utilização coletiva, com caráter religioso e curativo, em uma sociedade que vivia sem a presença do governo, da igreja ou da medicina formal (NEVES, 2010, p. 101).

Após deixar o CRF, Mestre Irineu se mudou para Rio Branco, em 1920, onde deu continuidade aos seus estudos com a ayahuasca. Apenas em 1930, ele reúne um pequeno grupo de seguidores e realiza a abertura dos trabalhos com daime, marco inicial da doutrina. Foram, então, cerca de 15 anos de vivências e aprendizados na floresta, que podem ter incluído outros períodos de retiro em dieta na mata, até instituir regularidade às sessões com daime e delinear a criação de uma doutrina cristã. A formação de sua comunidade teve início no bairro Vila Ivonete, zona rural de Rio Branco, para onde Mestre Irineu se mudou após deixar a Força Policial, passando a dedicar-se à agricultura, visto que essa região foi ocupada a partir de um projeto de assentamento agrícola, reunindo trabalhadores rurais e ex-seringueiros que vinham das colocações do interior, após a decadência do ciclo da borracha. Foi nesse cenário, entre migrantes nordestinos, trabalhadores rurais e seringueiros, em sua maioria pessoas pobres e analfabetas, que Mestre Irineu realizou o primeiro trabalho de Concentração, no dia 26 de maio de 1930, dando início à coletivização e à regularidade dos trabalhos com daime.

O primeiro trabalho de hinário foi realizado no dia 23 de junho de 1935, véspera da noite de São João, no quintal da casa de Damião Marques e Maria Damião. Como ainda não havia bailado, os participantes cantaram sentados os poucos hinos recebidos até então. Ao todo, eram nove: cinco de Mestre Irineu (*Lua Branca, Ripi, Tuperci, Formosa e Refeição*), dois de Germano Guilherme (*Divino Pai Eterno e Deus Aonde Está*) e dois de João Pereira (*Fé em Nosso Pai e Papai do Céu*). Cada hino era cantado três vezes e, ao final, repetia toda a sequência (MOREIRA; MACRAE, 2011). O hino *Refeição* foi cantando apenas no intervalo do trabalho, antes e depois da refeição, como o próprio título sugere, já que na ocasião havia uma mesa farta, com pamonha, canjica, pé-de-moleque, banana cozida, bolo de macaxeira, caiçuma e outras gostosuras da culinária acreana (NASCIMENTO, 2005). Como muitos seguidores eram migrantes nordestinos, o festejo de São João também rememora as festas populares do Nordeste, simbolizando a colheita e a fartura no sertão e, por isso, celebrada pelo povo nordestino com alegria, música, dança, fogueira, balão e bandeirinhas coloridas. O festejo de São João também é a manifestação de um fenômeno de comunicação, que está relacionado à memória, à herança cultural e à identidade de um povo.

Desde esse primeiro trabalho de hinário, o festejo de São João faz parte do calendário litúrgico do Daime, sendo considerada uma data auspiciosa para o fardamento, isto é, o processo de vestir a farda (roupa usada nos trabalhos) e tornar-se membro oficial de uma irmandade, um verdadeiro “soldado da Rainha” (expressão usada entre as comunidades do Daime). Aqui, observa-se outro fenômeno de comunicação que é o sentimento de pertencimento a uma comunidade. O ato de vestir a farda representa a entrega e o compromisso com a doutrina de Mestre Irineu, algo similar a um batismo. Por isso a relação com a figura de São João Batista, santo bíblico responsável por pregar o batismo e o arrependimento para a remissão dos pecados, anunciando vinda de Jesus Cristo, o Messias, que marca a passagem do Antigo para o Novo Testamento das Escrituras (BOMFIM, 2006): “Eu os batizo com água, mas ele os batizará com o Espírito Santo” (Marcos, 1:8). Anos mais tarde, Mestre Irineu receberia um hino dedicado a São João e à vinda de Jesus Cristo:

São João era menino  
Só vivia nas campinas  
Pastorando as suas ovelhas  
Pregando as santas doutrinas

Pregando as santas doutrinas  
O amor ele empregou  
Atrás dele veio Jesus  
Toda verdade afirmou

Toda verdade afirmou  
Gravou no coração  
Ambos foram batizados  
No rio de Jordão

No rio de Jordão  
Ambos estiveram em pé  
Um é filho de Maria  
O outro é filho de Isabel

Jesus estava vestido  
Com sua roupa cor de cana  
Dando viva ao Pai Eterno  
E viva à senhora Santana  
(66 – *São João*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Foi entre a comunidade da Vila Ivonete, que Mestre Irineu passou a ser reconhecido pelos predicados de curador, em uma época em que a saúde era precária e poucos tinham acesso à medicina convencional, principalmente aquela gente humilde e carente que o rodeava (NASCIMENTO, 2005). Com gratidão e confiança, muitos que se curavam através do daime se convertiam à doutrina, levando consigo os familiares. Para Moreira e MacRae (2011, p. 150), o “tema da cura parece estar no âmago do Daime”, já que foi através dessa atividade “que Mestre Irineu constituiu o Daime e agregou em torno de si uma comunidade de seguidores, em constante crescimento. A cura, para ele e seus seguidores, se apresentava como uma espécie de missão”.

Mestre Irineu representava, então, esperança e alento para pessoas doentes e sofridas e, mesmo em casos de “sentença”, quando a cura não era possível, oferecia algum conforto e acolhimento, já que, além dos predicados de curador, era dotado de carisma e liderança (MOREIRA; MACRAE, 2011). Essas características ganhavam dimensões ainda maiores na sua presença, diante da sua gigantesca figura: um homem negro, forte e de estatura avantajada, medindo 1,98 de altura. De migrante nordestino, apenas um entre tantos que partiram para o Acre em busca da sobrevivência e de uma vida digna, Raimundo Irineu Serra diferenciou-se dos demais por liderar uma comunidade tendo como referência os ensinamentos de Jesus Cristo e baseada em princípios de amor, verdade, trabalho, irmandade, disciplina, perdão, lealdade, humildade, fé e união. E também de alegria, felicidade, saúde e bem-estar. Mestre Irineu era a base de toda a organização comunitária que se formou, já que foi em torno e a partir dele que se estruturou um modo peculiar de princípios, valores e regras de conduta para seus adeptos, expressos em seu hinário O Cruzeiro.

No decorrer de sua experiência liderando o Daime em Rio Branco, Mestre Irineu criou não só uma doutrina, mas um modo de vida de forte influência

na maneira como seus seguidores percebiam e concebiam o mundo, a sociedade e o corpo. Com sua autoridade carismática gerava, assim, entre seus seguidores um sentimento de coletividade e de uma moral religiosa compartilhada, vinculados ao consumo do daime e a princípios morais cristãos. Ele e o daime tornaram-se o epicentro da vida de muitas famílias de agricultores nordestinos migrantes que o procuravam, na esperança de redenção através de sua bebida sagrada. Recém-chegados e desprovidos de qualquer assistência do governo, viam nele um benfeitor, um padrinho, um líder carismático inovador da conduta religiosa (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 174).

Com o aumento populacional da Vila Ivonete e o crescimento desordenado da cidade, Mestre Irineu transferiu sua moradia para a outra margem do Igarapé São Francisco, na parte alta da cidade, em uma área com cerca de quinhentos hectares da Colocação Espalhado, Colônia Custódio Freire. A mudança se deu em maio de 1945 e o local foi rebatizado como Alto da Santa Cruz, mais tarde abreviado para Alto Santo, onde Mestre Irineu efetivamente formou uma comunidade e trabalhou na consolidação do corpo doutrinário do Daime, com fardas, hinos, calendário de atividades e a construção de uma sede para a realização dos trabalhos de Concentração e Bailado. Conforme a doutrina se consolidava, novos seguidores iam chegando. Para as famílias que não tinham terra, Mestre Irineu cedia uma parte do terreno para moradia e plantio, mas sem ceder o título de posse, para não fragmentar a comunidade. Com isso, aumentavam as fileiras do bailado e também os roçados de arroz, milho, feijão e macaxeira, que garantiam a produção agrícola para a subsistência de todos (MACRAE, 1992).

Na comunidade de Mestre Irineu, é possível observar outro princípio da comunicação que é o senso de cooperação, o trabalho em conjunto, a soma dos esforços, a fim de alcançar um objetivo comum a todos os integrantes dessa comunidade, ou desse ecossistema. Nas pequenas e nas grandes atividades, desde a implantação de um roçado até a construção de uma nova sede, tudo era feito na base do mutirão, do adjunto, isto é, do trabalho coletivo de pessoas “sem muita escolaridade mas com diversos conhecimentos práticos da vida na floresta e na cidade” (LEITÃO, 2010, p. 71). Na perspectiva dos ecossistemas comunicacionais, o trabalho voluntário do mutirão, com envolvimento coletivo para cumprir determinada tarefa, pode ser entendido como um recurso de manutenção do próprio sistema. Ainda hoje, o Daime é uma doutrina essencialmente cooperativa e não se limita aos trabalhos de Concentração, Bailado e Feitio, inclui também trabalhos de cura, quando algum irmão está doente, mutirão de limpeza e organização, realização de bazar para a arrecadação de dinheiro, aniversários e outras confraternizações. O trabalho e a celebração da vida são compartilhados por todos, o que favorece a criação de vínculos e relações afetivas, e desperta nos integrantes o sentimento de pertencimento a essa comunidade.

Aliás, a afetividade também pode ser considerada um fenômeno de comunicação, visto que decorre da proximidade, da disponibilidade para ouvir o outro, do reconhecimento mútuo, da busca efetiva pela compreensão e pelo bom entendimento entre as pessoas (MENEZES, 2016). Após a passagem de Mestre Irineu para o plano espiritual e as ramificações e dissidências que surgiram a partir do Ciclu, a comunidade do Alto Santo subdividiu-se em quatro centros de Daime, sendo que em casa um deles formou-se uma irmandade. Nessas irmandades, os seguidores do Daime tratam-se como irmãos. Antônio Alves (2010, p. 52) compara a irmandade religiosa a uma grande família, “com nossas brigas, nossas picuinhas e, também, nosso amor, nosso derramado carinho uns com os outros. Como uma casa cheia de crianças, sempre alegre e animada, de vez em quando, porém, alguém chora, porque cai e se machuca. É assim que vivemos”. A irmandade, além de estar intimamente ligada à afetividade, é também um fenômeno de comunicação.

O sistema se apoia também sobre a ideologia do parentesco, repetindo-se frequentemente os termos referentes a pai, mãe, filho. O conjunto dos adeptos é visto como uma irmandade, e um parentesco simbólico é estendido aos elementos da natureza e a seres espirituais da floresta e das águas, assim como ao sol, à lua e às estrelas (MACRAE, 1992, p. 68).

Sucessivas gerações foram se formando nas irmandades do Alto Santo. No Ciclujur, por exemplo, a família da dona Sálua e do seu Ladi, presidente do centro, registra quatro gerações: teve início com a mãe da dona Sálua, dona Edite Oliveira (ainda no tempo do Mestre Irineu, quando havia somente o Ciclu-Alto Santo), a própria dona Sálua, os filhos que ela teve com seu Ladi e que tomaram daime pela primeira vez ainda na barriga da mãe, e, por último, os netos, que também já nasceram dentro da doutrina. Além dos vínculos genealógicos, existe no Daime uma representação de laços familiares e relações afetivas de pessoas que não têm parentesco. Prova disso, é o “batismo de fogueira”<sup>34</sup>, outra herança cultural do Nordeste que é tradição nos festejos de São João. Nessa espécie de cerimônia, que é ao mesmo tempo uma brincadeira e um batismo, os participantes “pulam fogueira”, isto é, literalmente pulam de mãos dadas sobre a fogueira (ou sobre um pedaço de lenha em brasa), dizendo: “São João disse, São Pedro concordou, vamos ser padrinho e afilhado que Jesus Cristo confirmou”. O ato de “passar fogo” firma o compromisso entre as pessoas e esse vínculo pode ser de padrinho, madrinha, compadre, comadre, irmão(ã), primo(a), avô(ó), e por aí vai.

---

<sup>34</sup> ‘Batismo de fogueira’ cria laços de amor entre pessoas sem parentesco. G1 Piauí, 7 junho 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/pi/piaui/sao-joao/2014/noticia/2014/06/batismo-de-fogueira-cria-lacos-de-amor-entre-pessoas-sem-parentesco.html>. Acesso em: 13 junho 2019.

O “batismo de fogueira” exemplifica como o Daime, enquanto doutrina religiosa revelada do astral pela Virgem Maria, também se torna uma expressão da cultura e a manifestação da identidade de um povo, refletindo a formação social e o contexto político e cultural da época. Nesse sentido, Antônio Alves argumenta que a comunidade de Mestre Irineu não era apenas uma comunidade religiosa, como também um centro produtor de cultura, de saberes, de cidadania, composto por pessoas simples e até materialmente pobres, mas que carregavam consigo um “notável sentimento de honra” e a “consciência de que eram portadoras de uma história e uma memória de grande importância. Não se sentiam pobres ou carentes, mas plenamente cidadãos” (LEITÃO, 2010, p. 72).

Sua Doutrina incentiva a vida em comunidade e o trabalho em mutirão. Na irmandade desenvolvem-se o conhecimento e a cultura. As pessoas aprendem a cantar e a tocar instrumentos, especialmente o violão. Precisam construir e manter instalações adequadas ao trabalho espiritual e muitos se tornam carpinteiros, pedreiros, artesãos, jardineiros, agricultores. Aprendem na floresta a tratar a saúde com ervas e plantas medicinais. Para fazer o Daime, é preciso conhecer os ciclos da natureza, saber distinguir o cipó e a folha, os períodos de crescimento e floração das árvores, um amplo conhecimento da floresta e da biodiversidade. Portanto, a comunidade formada pelo Mestre é um centro produtor de cultura. Ao mesmo tempo, é um centro de formação da cidadania, onde se orienta as pessoas para que não sejam ociosas, respeitem as leis, tenham bons hábitos e costumes moralmente aceitáveis, contribuindo para formar uma sociedade saudável, com valores de honestidade, trabalho, solidariedade e justiça (LEITÃO, 2011, p. 19).

Para Albuquerque (2011), a ayahuasca é uma planta [bebida] professora por excelência porque engendra uma ecologia de saberes que, articulados, estruturam a vida em comunidade, “saberes fundamentais na construção da identidade dos sujeitos envolvidos e na sobrevivência de suas tradições” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 168). Nesse sentido, a ayahuasca é, ao mesmo tempo, objeto do saber e produtora de saberes e conhecimentos. Tais características permanecem quando a bebida é consagrada no contexto religioso, já que, para a autora, toda religião funciona como uma escola, “tem uma tarefa essencialmente pedagógica e visa à transmissão de determinados conhecimentos tidos como verdadeiros. [...] Mas, se isso é mesmo verdade, somente as religiões ayahuasqueiras têm como professor uma planta, ou uma bebida (daime)” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 170-171). Com efeito, o Daime se autodenomina como uma escola e Mestre Irineu é o professor, que ensina por meio dos hinários, a cartilha do ABC:

[...]  
Vamos todos por uma escala  
Com a carta de ABC

Aqui o Chefe sou eu  
E todos têm que obedecer  
(15 - *Oh! meu Divino Pai Eterno*, hinário O Mensageiro, de Maria Damião)

\*\*\*

[...]  
A escola está criada  
Para quem quiser aprender  
Obedecendo ao nosso Mestre  
E ao seu divino poder [...]  
(10 - *O Divino Pai mandou*, hinário O Amor Divino, de Antônio Gomes)

\*\*\*

[...]  
Que ele veio para ensinar  
A todos seus irmãos  
O que indica neste livro  
Que ele entrega em nossas mãos  
(31 - *Meu Mestre foi quem me deu*, hinário O Amor Divino, de Antônio Gomes)

\*\*\*

[...]  
Oh! minha Virgem Mãe  
Oh! Mãe do coração  
Eu vivo nesta escola  
É para ensinar meus irmãos [...]  
(16 - *A minha Mãe é a Santa Virgem*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

[...]  
A Virgem Mãe me deu  
O lugar de professor  
Para ensinar as criaturas  
Conhecer e ter amor [...]  
(28 - *Cantar ir*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

Aqui tem um professor  
Que vai deixar de ensinar  
Que ele ensina ninguém faz caso  
E só leem de diante para trás

Só leem de diante para trás  
Mas ele não ensina assim  
Ele ensina é direitinho  
Mas ninguém não faz assim

Se todos assim fizessem

Estavam um pouco adiantados  
 Eram servos de Deus  
 E do povo bem estimado [...]  
 (81 – *Professor*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

\*\*\*

[...]  
 É o reino da verdade  
 É a estrada do amor  
 É todos prestar atenção  
 Aos ensinamentos do professor

Os ensinamentos do professor  
 É quem nos traz belas lições  
 Para todos se unir  
 E respeitar os seus irmãos [...]  
 (118 – *Todos querem ser irmãos*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

A cognição também se dá por processos de comunicação e o conjunto de saberes apreendidos na experiência com o Daime não se restringe a sua utilidade prática, instrumental, mas é aplicado à compreensão e transformação do próprio “eu”. Maria Betânia Albuquerque, durante sua participação no II Simpósio Internacional de Religiões da Amazônia Sul Ocidental, realizado na Ufac, em outubro de 2018, argumentou que a ayahuasca tem sua dimensão política e revolucionária baseada no processo de autoconhecimento, o que vai de encontro à máxima filosófica de Sócrates: “Conhece-te a ti mesmo”. A pedagogia da ayahuasca, tema central da pesquisa de Albuquerque (2006 e 2015) apresenta uma “forma singular de inteligibilidade do real, fíncada na cultura, e com a qual os grupos usuários reinventam o cotidiano, criam estratégias de sobrevivência, comunicam-se, transmitem seus saberes e perpetuam valores, tradições e a própria vida” (ALBUQUERQUE, 2015, p. 234). Para a autora, esses saberes são, ao mesmo tempo, espirituais, práticos, medicinais, divinatórios, sociais, políticos, artísticos, filosóficos e morais.

Na trilha dessa reflexão, argumento que a ayahuasca configura-se como uma prática ligada à produção da vida e reprodução social, na qual indivíduos se formam e dão continuidade às suas existências. Por meio desta beberagem um conjunto de saberes e códigos são transmitidos e apreendidos, configurando-a como uma situação de comunicação e aprendizagem. Como prática do beber, a ayahuasca se liga a uma prática alimentar. [...] Para além das necessidades exclusivamente nutritivas, a alimentação expressa escolhas culturais, configurando-se como elemento essencial da estruturação social dos grupos e de expressão de identidades (ALBUQUERQUE, 2011, p. 220).

Não é objetivo desta monografia aprofundar os saberes apreendidos na vivência com o daime (bebida) e no Daime (comunidade), mas é importante destacar o aprendizado do canto, do bailado, a memorização dos hinos, o toque de um instrumento, o maracá, e o próprio preparo (feitio) do daime. O Feitio é a transformação da natureza em doutrina, ou seja, é um fazer cultural que também pode ser compreendido como processo de comunicação. Já foi dito que a ayahuasca não existe na natureza, o que existe é o cipó *Banisteriopsis caapi* e a folha *Psychotria viridis*, que são levados ao fogo e, após um longo cozimento, dão origem ao daime. O preparo vai além de um simples cozimento, uma vez que obedece uma série de preceitos deixados por Mestre Irineu, conforme ele recebeu da Rainha da Floresta. Para o feitio, é preciso dominar alguns saberes, como a identificação das plantas na mata, a lua adequada para colheita, a dosagem equilibrada de folha e cipó, a arrumação deles na panela e a madeira adequada para lenha.

Devido ao esforço físico e o trabalho árduo, que inclui a maceração do cipó com marretas de madeira, o corte da lenha e o manuseio da fornalha, o feitio é comumente uma tarefa masculina. Durante essa atividade, ocorre um fenômeno de comunicação relacionado à mediunidade. Em cada feitio, existe um feitor responsável pela panela, isto é, quem realiza a ordenação e arrumação da folha e do cipó, determina a quantidade de água e a duração dos processos de cozimento e apuração do daime. Esse feitor responsável indica o momento certo de tirar a panela do fogo, levando em conta fatores físicos, como o volume e a viscosidade do líquido. Mas quem “dá o ponto” do cozimento e da apuração do daime é o Divino. O feitor recebe essa mensagem através da miração, da intuição, de uma voz que sopra no seu ouvido, ou de qualquer outro sinal mediúnico, que pode variar de pessoa para pessoa.

No Daime, a palavra trabalho diz respeito aos trabalhos práticas de organização e manutenção da sede, aos rituais da doutrina (como Concentração, Bailado, Feitio, Trabalho de Cura) e também ao trabalho individual de autoconhecimento, em que cada um, por efeito enteógeno da bebida, pode enxergar suas negatividades e suas inferioridades. O trabalho espiritual do daimista quase sempre se dá no nível mental, é um processo da consciência, que “consiste justamente na eliminação das “impurezas” que estão fora e dentro dele. Trata-se de um processo de “doutrinação”, onde o sujeito doutrina, simultaneamente, os “espíritos inferiores” e a si mesmo (GULART, 1996, p. 31). Para Peixoto (2018, p. 8), o “Daime orienta cada um a cuidar bem de si; trabalhar, segundo os hinários, significa estimular a relação de cada um consigo mesmo e a sua capacidade de introspecção, ver seus defeitos e lutar com eles e superá-los”, por isso, a subjetividade, a individuação e o isolamento existencial são

consequências naturais da experiência com o daime. Essa concepção de trabalho espiritual pode ser observada nos seguintes hinos de Maria Damião:

[...]  
 É preciso se trabalhar  
 Fazer esforço de procurar  
 Que nós todos temos a certeza  
 Deste mundo se ausentar

Vamos todos trabalhar  
 Que nós vamos se apresentar  
 Perante ao nosso Pai  
 E os trabalhos a ele mostrar  
 (18 – *Mensageiro*, hinário O Mensageiro, de Maria Damião)

\*\*\*

[...]  
 É para todos trabalhar  
 E procurarem o seu valor  
 Que é para todos saberem  
 Em que empregou o seu amor

O Mestre sempre diz  
 Que todos se corrijam  
 E peçamos conforto a Deus  
 Para enxergar os nossos erros

E todos tomem para si  
 E todos vão se olhar  
 Que a disciplina está séria  
 E senão todos vão apanhar  
 (28 – *Vamos todos por uma estrada*, hinário O Mensageiro, de Maria Damião)

### 4.3 – Comunicação pela oralidade

No Daime, as tradições e os ensinamentos são repassados pela linguagem oral, partindo de Mestre Irineu para as sucessivas gerações que se formaram ao longo do tempo, contribuindo para a permanência da doutrina e a formação de uma memória ao mesmo tempo histórica e mítica, que parte do homem Raimundo Irineu Serra para o Chefe Império Juramidã (GOULART, 1996). Embora muito se escreva sobre o Daime e documente sua história e sua cosmologia, foi em torno da palavra falada e cantada que se organizou a comunidade espiritual, através de sons, gestos, olhares e corpos em movimento (ALBUQUERQUE, 2010). Eram homens e mulheres da “fala cabocla”, com nível de escolaridade muito baixo, alguns até

analfabetos, que “ouviam as mensagens do mestre e internalizavam seus conhecimentos; “recebiam” os hinos e cantavam para os outros ouvirem; os que ouviam, repetiam, entoavam, cantavam, dançavam, e os produziam/reproduziam em seus corpos” (ALBUQUERQUE, 2010, p. 120).

Esse é outro aspecto democrático do Daime: o domínio da linguagem escrita não faz falta para a inteligibilidade da mensagem, mesmo quem não sabe ler pode tomar daime e visualizar o que ensina a doutrina, bem como “aprender de ouvido” a mensagem dos hinos, através da repetição e da memorização. O corpo doutrinário do Daime se apresenta na forma de hinários, isto é, um conjunto de hinos (cânticos), “recebidos” (canalizados, ancorados) mediunicamente do “astral”, quase sempre por efeito da miração e da intensa experiência do receptor. Embora seja mais comum receber um hino tomando daime, isso também pode acontecer em sonho ou por intuição, no cotidiano (RABELO, 2013). O ato de receber um hino quer dizer que ele já vem “pronto do astral”, não envolve um processo de criação e composição por parte de quem recebe, e sua mensagem é tida como a manifestação da verdade<sup>35</sup>:

[...]  
 Os meus trabalhos é no astral  
 Trago a verdade, ela limpa em cristal  
 Mas ninguém liga importância  
 Aos ensinios da Virgem Divinal [...]  
 (19 – *A minha Mãe me procurou*, hinário O Mensageiro, de Maria Damião)

\*\*\*

[...]  
 As palavras que eu disser  
 Aqui perante a este poder  
 Estão escritas no astral  
 Para todo mundo ver [...]  
 (78 – *Das virtudes*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Cinco hinários compõem o corpo doutrinário do Daime, seu cânone oficial, uma espécie de “terceiro testamento”, como relatam Goulart (1996), Albuquerque (2011) e Rabelo (2013). São eles:

- O Cruzeiro, de Mestre Irineu, com 129 hinos;
- Vós Sois Baliza, de Germano Guilherme, com 52 hinos;
- Seis de Janeiro, de João Pereira, com 44 hinos;

<sup>35</sup> Reitero, como foi dito na Introdução, que a análise dos hinos se limita aos cinco hinários que compõem o corpo doutrinário do Daime, escolhidos por Mestre Irineu.

- O Mensageiro, de Maria Damião, com 49 hinos;
- O Amor Divino, de Antônio Gomes, com 39 hinos.

Além destes, são cantados no Ciclujur os seguintes hinários: A Bandeira, de Madrinha Peregrina (11 hinos); A Bandeira de Paz, de Percília Ribeiro (15 hinos); O Apuro, de Francisco Granjeiro Filho (26 hinos); A Alvorada, de Ana de Souza Brito (26 hinos); Eu Sou Feliz, de Tufi Rachid Amin (40 hinos); Relógio de Luz, de João Pedro (30 hinos); hinário de Chico Ribeiro (25 hinos); O Assessor, de Francisco Fernandes Filho (132 hinos); O Pomar, de Jorge Aderval (35 hinos). Tem ainda os “hinários da casa”, isto é, de pessoas fardadas no Ciclujur: Jardim de Belas Flores, de Edson Araújo da Silva (51 hinos); Eu Estou Aqui com Deus, de João Vieira (21 hinos); ABC, de Francinete Oliveira; O Presente, de Francisca Gomes da Silva (10 hinos); hinário de Sálua de Oliveira Nogueira (2 hinos); hinário de Roberta Graf (3 hinos); hinário de Maria de Lourdes (3 hinos); e hinário de Ladislau Nogueira (3 hinos). Essa listagem serve para explicitar a diversidade de hinários e quantidade de hinos cantados no Ciclujur<sup>36</sup>.

Oliveira (2008) considera que os hinos são, ao mesmo tempo, o conteúdo doutrinário, a mensagem divina, e o veículo de transmissão e compartilhamento dessa mensagem, apresentando “seus códigos, mandamentos, leis, materiais e espirituais, recebidos pelos homens, mas inspirados por Deus para fazer cumprir seus desígnios e transmitir os ensinamentos divinos” (OLIVEIRA, 2008, p. 92). Os hinos são cantados e bailados com acompanhamento musical, ao ritmo da batida do maracá (instrumento de origem indígena) em três passes de baile: valsa, marcha e mazurca. Moreira e MacRae (2011) explicam cada passe:

No ritmo da marcha, os participantes do baile movimentam-se lateralmente dois passos para direita e depois dois passos para esquerda, girando o tronco conjuntamente na direção dos passos. A valsa diferencia-se da marcha por seu ritmo ternário (três tempos), onde os participantes fazem movimentos pendulares para esquerda e para direita, movendo o ombro e mantendo o corpo no mesmo lugar; levantam o pé levemente nos dois tempos iniciais, abaixando-o no terceiro tempo (tempo forte) alternando o pé direito e o pé esquerdo. O passo da mazurca se distingue da marcha (de quatro tempos) e da valsa (de três tempos), por ser executada em seis tempos (musicalmente fala-se seis por oito). Geralmente, inicia-se o passo da mazurca para esquerda (como também os outros dois passos descritos), girando o corpo completamente para mesmo lado, dão-se então três passos nessa direção, depois gira-se o corpo para o lado direito e faz-se o mesmo movimento de volta. Repetem-se esses movimentos até o final da música (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 205).

<sup>36</sup> A seleção de hinários cantados por uma irmandade varia de centro para centro.

O bailado é a grande performance do Daime, um festejo de louvor. Como diz o hino 14 – *A Terra onde estou*, do hinário O Mensageiro, de Maria Damião: “Vamos todos festejar/ E vamos todos com alegria/ Que esta é a festa/ Da Sempre Virgem Maria”. O bailado pode ser compreendido como um método adotado por Mestre Irineu para proporcionar a seus seguidores harmonia e alinhamento holístico (corpo, mente, emoção e espírito): durante o bailado, o participante canta, dança, toca um instrumento musical, mentaliza e verbaliza a mensagem dos hinários, trabalha suas questões internas, fortalece a coletividade e corrobora para o fazer-acontecer da doutrina. E tudo isso na força do daime, da miração e de outros efeitos enteógenos da bebida. Mirna Grzich<sup>37</sup>, em sua *Meditação em Busca do Êxtase*<sup>38</sup>, diz que “a dança é a melhor maneira de recuperar nossa alma. Quando dançamos, atingimos a essência de quem somos e experimentamos a união entre espírito e matéria”. Boff (2015) reflete no mesmo sentido:

Na dança o que conta são os dançantes. Entre eles há harmonia de movimentos ao ritmo da música. Há criatividade nos passos e na mise-en-scène de toda a coreografia. Nada é rígido, mas solto e aberto a muitas variações. E, contudo, a dança não é confusão de sons e passos, de corpos e movimentos. É harmonia cósmica e cosmética. Como em nenhuma outra arte humana, é na dança que o espírito ganhar corpo e que o corpo ganha espírito (BOFF, 2015, p. 397).

Do encontro de Mestre Irineu com a Virgem da Conceição tem-se o mito fundador da doutrina. O Daime é, portanto, uma doutrina revelada. Quem a revela é uma entidade feminina, o lado materno de Deus, aparição amazônica da Virgem Maria, mãe de Jesus Cristo, que acompanha Mestre Irineu por toda vida, revelando-lhe os mistérios da fé e as instruções para a criação da doutrina. A partir desse encontro, Goulart (1996) reflete que a história se transforma em mito: Raimundo Irineu Serra, em sua natureza humana, se eleva à condição de Mestre Irineu, sua natureza divina.

Raimundo Irineu Serra foi um homem de carne e osso que nasceu e viveu num tempo determinado, e sua existência foi testemunhada por pessoas que ainda vivem. [...] Com efeito, essa história serve de modelo para estes religiosos. Ela é paradigmática. Dela, eles retiram as bases de sua doutrina. É uma “história sagrada”, narrando um tempo inicial, quando aquele que ainda não havia se tornado mestre tem os primeiros contatos com a entidade espiritual que iria instruí-lo nos caminhos da vida mística. São tais contatos que vão fazer de Irineu Serra o “escolhido” para a inauguração de um novo

---

<sup>37</sup> Mirna Grzich ficou conhecida como “a comunicadora da Nova Era” por apresentar de rádio, lançar revista, box de CD’s e até aplicativo de celular voltados ao autoconhecimento e à espiritualidade, unindo meditação guiada à música instrumental, devocional e new age.

<sup>38</sup> *Meditação em Busca do Êxtase*. Revista Planeta Meditação 7. Mirna Amarante Grzich. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Hma-z9GZjhc>. Acesso em: 17 junho 2019.

culto em torno da ayahuasca. Na verdade, é mais do que um novo culto, pois é a emergência do culto “legítimo”, “verdadeiro” (GOULART, 1996, p. 2-3).

É a Virgem da Conceição quem entrega a Mestre Irineu o hino *Lua Branca*, uma valsa de louvor à Mãe Divina, já evidenciando dois aspectos que se tornariam marcantes na doutrina. O primeiro é a posição central que Nossa Senhora da Conceição ocupa no Daime, sendo cultuada e louvada pelos adeptos como mãe soberana, rainha, imaculada. O segundo é o fato de o Daime ser uma doutrina essencialmente musical de transmissão oral. “Os hinos expressam o contato do daimista com a realidade sagrada, são revelações divinas manifestadas em forma musical. [...] e o conteúdo das mensagens trazido na forma de poesia musicada expressa a base religiosa e filosófica da doutrina” (BOMFIM, 2006, p. 2). Bomfim (2006) considera ainda que o hino *Lua Branca* simboliza o rito de iniciação de Mestre Irineu para “se tornar o mestre fundador de uma escola espiritual. Essa escola [...] é organizada na forma de um ritual que envolve orações, cânticos, bailados e a ingestão da ayahuasca como um veículo sagrado e fundamental para a recém-criada doutrina” (BOMFIM, 2006, p. 6).

Embora não se saiba com precisão a data e o contexto em que o primeiro hino foi recebido, ele está relacionado ao mito fundador por ser o primeiro de um conjunto de 129 hinos recebidos por Mestre Irineu e que compõem seu hinário O Cruzeiro. Ao longo de todo o hinário, a Virgem da Conceição recebe diversos nomes, como Rainha da Floresta, Rainha da Mar, Mãe Divina, Mãe de Piedade, Mãe Celestial, e é frequentemente associada a elementos do cosmos e da natureza, como o brilho da lua e as flores de um jardim, como no hino *Lua Branca* (BOMFIM, 2006). Segundo relatos de Nascimento (2005) e de outros seguidores da doutrina, ao receber o primeiro hino, Mestre Irineu ficou surpreso por não saber cantar, ao que a Rainha teria respondido: “Abra a boca e cante!” E então Irineu cantou os seguintes versos:

Deus te salve oh! Lua Branca  
Da luz tão prateada  
Tu sois minha protetora  
De Deus tu sois estimada

Oh! Mãe Divina do coração  
Lá nas alturas onde estás  
Minha Mãe, lá no céu  
Dai-me o perdão

Das flores do meu país  
Tu sois a mais delicada  
De todo o meu coração  
Tu sois de Deus estimada

Oh! Mãe Divina do coração

Lá nas alturas onde estás  
 Minha Mãe, lá no céu  
 Dai-me o perdão

Tu sois a flor mais bela  
 Aonde Deus pôs a mão  
 Tu sois minha advogada  
 Oh! Virgem da Conceição

Oh! Mãe Divina do coração  
 Lá nas alturas onde estás  
 Minha Mãe, lá no céu  
 Dai-me o perdão

Estrela do universo  
 Que me parece um jardim  
 Assim como sois brilhante  
 Quero que brilhes a mim

Oh! Mãe Divina do coração  
 Lá nas alturas onde estás  
 Minha Mãe, lá no céu  
 Dai-me o perdão

(01 – *Lua Branca*, hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

#### 4.4 – Mestre Irineu como baliza da comunidade

Ao longo desta análise foi possível identificar uma multiplicidade de fenômenos e processos de comunicação que integra a doutrina do Daime, a começar pela própria formação de uma comunidade, resultado da ação comunicativa de pessoas que comungam de um propósito comum. Esta última parte da análise volta-se para a compreensão de que Mestre Irineu era o epicentro, a fonte de inspiração, da comunidade que se formou, já que foi a partir dele que se estruturou um modo de vida baseado em princípios cristãos tendo como sacramento a ayahuasca, rebatiza com o nome de daime. Contudo, Mestre Irineu e o daime, o homem e a bebida, a divindade e o sacramento, consubstanciaram-se: “Eu sou o Daime e o daime sou eu”. Na comunidade que criou, Mestre Irineu se desdobrava em diversos papéis, conforme a necessidade daquele que o procurava:

Ali ele era tudo  
 Era advogado, era benzedor,  
 Era padre, era conselheiro,  
 Era padrinho, era doutor,  
 Todo o mundo o procurava  
 Quando sentia alguma dor.

E não era só o povo do Daime  
 Muita gente o procurava

Para receber a cura  
Daquilo que o incomodava  
A sua fama de curador  
Bem longe se alastrava.

Tratava a todos com carinho,  
Sempre com muita lealdade,  
Não negava, em qualquer momento,  
De prestar a caridade.  
Tratando com gentileza,  
Sempre dentro da igualdade.  
(NASCIMENTO, 2005, p. 99-100)

Além de atencioso e acolhedor, Mestre Irineu era um homem alegre e festivo. Basta lembrar que seu casamento com Madrinha Peregrina foi celebrado com uma festa que durou três dias. Em entrevista concedida ao jornalista Antônio Alves para o Jornal *O Rio Branco*, de 11 de julho de 1984, Madrinha Peregrina conta que, por vezes, estava atarefada na cozinha, mas quando tocava uma música animada no rádio, Mestre Irineu dizia da sala: “Venha daí uma dama de ouro para dançar com um cavaleiro de prata” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 252). E fazia-se o baile. Toda essa alegria também está refletida na sua doutrina espiritual. No Daime, em trabalhos de hinário representam um festejo, em que os seguidores bailam, cantam e tocam um instrumento musical, o maracá. É interessante notar também que a palavra “alegria” aparece ao menos 25 vezes no seu hinário *O Cruzeiro*, em versos como: “Eu vivo neste mundo/ Com prazer e alegria” (hino 18 – *Equiôr Papai me chama*), “Convidei os meu irmãos/ Para seguir com alegria” (hino 31 – *Papai Samuel*) e “Vamos todos com alegria/ Festejar ao senhor Deus” (hino 56 – *Santa Estrela que me guia*).

[Mestre Irineu] Considerava a si próprio uma "arvore sombreira"; seu temperamento alegre e hospitaleiro atraía visitas de todos os lados e, em certas épocas, sua casa reunia diariamente de 25 a 30 visitantes. A todos acolhia de maneira afável e não discriminatória. Mesmo discordando de alguém, era cuidadoso na forma de expressar sua divergência, adotando um tom amigável e paternal (MACRAE, 1992, p. 66).

Também corre a fama de que Mestre Irineu era bom contador de história, reunindo os seguidores em torno de si, tal qual um mestre que professa a seus discípulos. Nessas conversas, ele relembra os tempos do Maranhão, os ensinamentos que obtivera com sua “mãe”, a Rainha da Floresta, e ainda fazia previsões do que viria pela frente. Entres essas previsões, ele já havia anunciado a criação de novos centros de Daime na comunidade do Alto Santo, resultado das dissidências que ocorreriam após sua passagem. “-Isso aqui vai virar umas moitinhas / quando eu me ausentar. / Se referindo às divisões / que haveriam de se dar, [...] E quando ele disse isso, / Alguém logo perguntou: / - E o Senhor, com quem fica? /

Respondendo, ele afirmou: / - Eu fico com todos!” (NASCIMENTO, 2005, p. 102-103). Por mais alegre e conversador que fosse, Mestre Irineu não era habituado a fazer discursos, palestras ou preleções (termo mais usual dentro das comunidades do Daime, que diz respeito a um discurso didático e educativo), talvez por acreditar que o mais importante já havia sido dito em seu hinário. Ainda de acordo com Nascimento (2005):

O Mestre não era de discursar,  
E das poucas vezes que discursou,  
Chamando a nossa atenção  
Em tudo que expressou  
Para aqueles que tomam Daime  
Ele assim se pronunciou:

- Olha gente, quando tomarem o Daime,  
procurem então adentrar  
para dentro de si próprio,  
e não queiram viajar,  
procurando fora de si,  
porque não vão encontrar.

Mergulhem dentro de si mesmo,  
No caminho interior,  
Corrigindo os seus defeitos,  
Encontrando o seu valor,  
Reconhecendo dentro de si  
A presença do Criador.  
(NASCIMENTO, 2005, p. 101-102)

Na Concentração do dia 15 de novembro de 1970, uma das últimas em que participou pessoalmente, Mestre Irineu fez uma preleção com o objetivo de “chamar a atenção dos transgressores da moral da comunidade” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 366), motivado pela desunião entre seus seguidores, a desarmonia entre marido e mulher dentro de casa e relatos de roubo da produção do roçado entre os irmãos da doutrina. Como não era costume Mestre Irineu fazer esse tipo de preleção e dada a excepcionalidade desse ato, essa palestra foi gravada em áudio. Porém, devido às limitações técnicas da época e ao ruído do gerador à gasolina utilizado para iluminar a sede, a gravação é praticamente inaudível. Um trecho desse material bruto foi remasterizado e está disponível em vídeo<sup>39</sup>, publicado por Paulo Moreira no YouTube, com duração de 1’47”. Nesse trecho, Mestre Irineu destaca que o daime não pode ser usado para fazer guerra e que para se ter daime em casa é preciso ter um ambiente de paz.

<sup>39</sup> Palestra do Mestre Irineu – fragmento audível parte 2. Canal Paulo Moreira, 9 julho 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wXUNkYh8ZY>. Acesso em: 12 junho 2019.

Todos podem ter um litro de daime pra levar para as suas casas. [...] Na casa que não reinar a paz, o daime não entrará mais lá. Na casa que não reinar a paz, o daime nunca pode entrar dentro dessa casa. [...] Onde não mora a paz, não vem nem atrás de daime porque não leva, absolutamente não leva. O daime não é para a guerra. O daime é para fazer o homem, o daime é para fazer a mulher, o daime é para se pensar bem, o daime é para dar consciência. Para a guerra, não é o daime [...] Na guerra não precisa de daime. Na guerra se precisa de bala, muita bala, muita bomba, muita arma de fogo<sup>40</sup> (Mestre Irineu, 15 novembro 1970).

Por fim, a análise desta monografia termina com o hino 39 – *Este Rei que aqui está*, o último do hinário O Amor Divino, de Antônio Gomes, que deixa claro o lugar que Mestre Irineu ocupa na vida de seus seguidores, sua força, sua importância e sua grandiosidade, seja para aqueles que o conheceram pessoalmente, como para aqueles que o conhecem através do daime e dos hinários da doutrina. Para seus seguidores, Mestre Irineu não é apenas o epicentro de sua comunidade, o elemento que “torna comum” a comunhão de pessoas que afirmam a fé e o amor, como também é um Rei que veio ser a baliza de todo o universo, capaz de governar a Terra na palma da mão:

Este Rei que aqui está  
Que o Divino Pai mandou  
Ele veio para este mundo  
Para ser o dominador

Mesmo assim eu dizendo  
Ninguém quer acreditar  
Que ele tem este poder  
Deste globo governar

Ele veio ser a baliza  
Deste mundo de ilusão  
Com o poder do Pai Eterno  
Ele traz na palma da mão

Ele veio para ensinar  
Neste mundo universal  
Para todos nós trabalhar  
Para a vida espiritual

Manda nós se corrigir  
E ter toda consciência  
Para ver o que nós precisa  
Para a nossa existência

Quem não tiver consciência  
Não pode ter lealdade  
Em nada ter firmeza  
E nunca fala a verdade

---

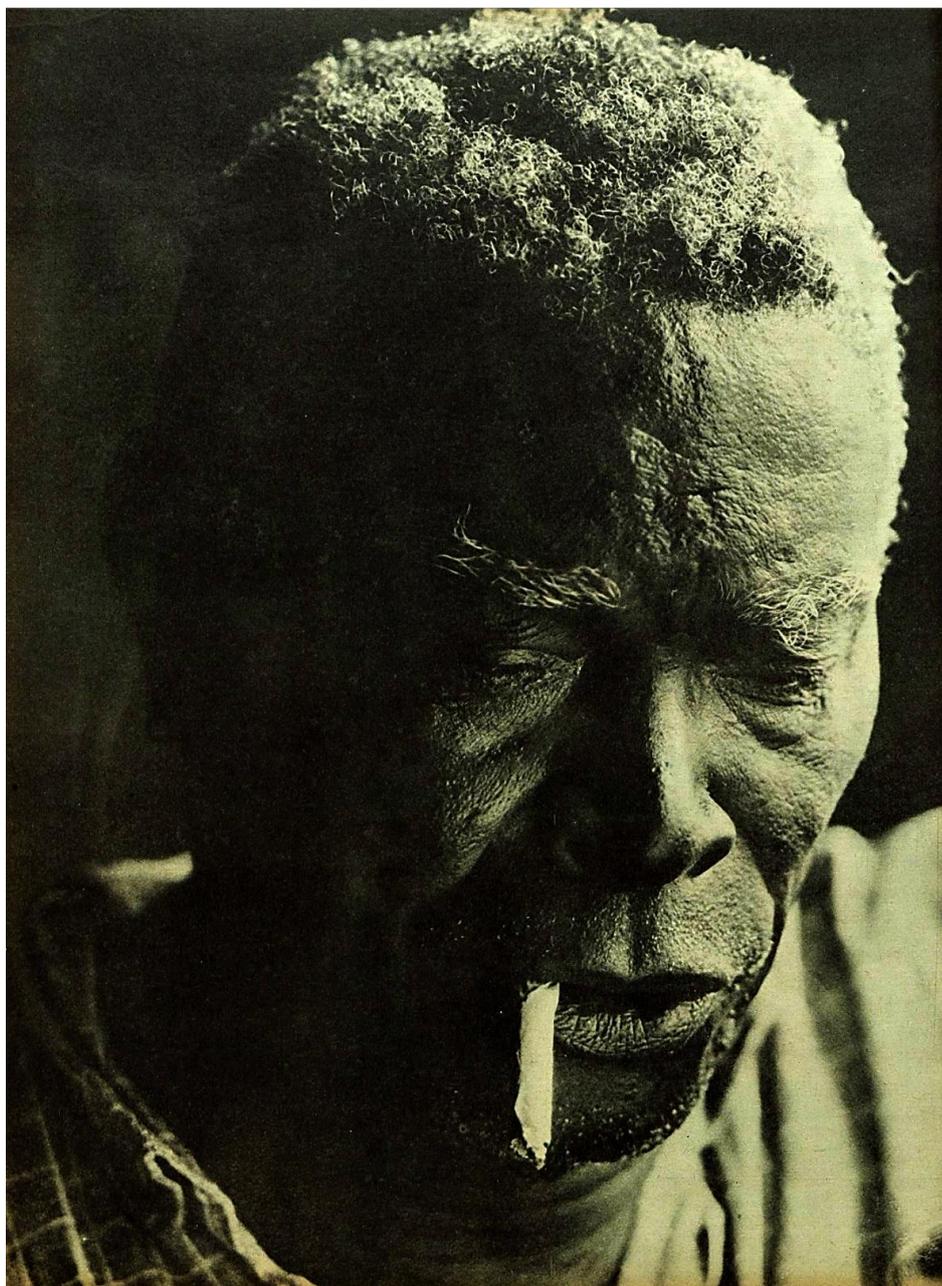
<sup>40</sup> Transcrição do autor.

Nosso Rei aonde reside  
É um palácio de nobreza  
Não tem com que se compare  
Esta divina pureza

Para ir lá neste palácio  
É com força superior  
Isto eu digo é porque vi  
Que o meu Rei me amostrou

Eu nunca vi neste mundo  
Tão importante tesouro  
Aonde brilham todas estrelas  
Bem chuviscadas de ouro

(39 – *Este Rei que aqui está*, hinário O Amor Divino, Antônio Gomes)



**Imagem 4** - Mestre Irineu. Foto de Vieira de Queirós para a Revista Manchete, de 22 de junho de 1968.

## Conclusão – Eu apresento os meus trabalhos conforme eu aprendi

A Rainha da Floresta  
Vós venha receber  
Estes cânticos aqui na mata  
Que eu venho oferecer

Vós mandou para mim  
Ensinar os meus irmãos  
Estamos todos reunidos  
Com amor no coração

Eu apresento os meus trabalhos  
Conforme eu aprendi  
Estamos todos reunidos  
Vós faça todos feliz  
(61 – *A Rainha da Floresta*,  
hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu)

Depois de percorrer uma longa trajetória que me conduz à conclusão desta monografia, apresento os meus trabalhos conforme eu aprendi, parafraseando o hino 61 – *A Rainha da Floresta*, do hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu. A pesquisa exploratória deste trabalho buscou identificar processos e fenômenos de comunicação presentes no Daime, a começar pela formação de uma comunidade, cujo epicentro (MOREIRA; MACRAE, 2011) e fonte de inspiração (LEITÃO, 2010) é Mestre Irineu, em sua natureza humana e divina. O homem e o sacramento consubstanciaram-se: “Eu sou o daime e o daime sou eu”. E a cada vez que um seguidor consagra o daime, em sinal comunhão com a divindade, é o espírito de Mestre Irineu, o General Juramidã, que está na bebida, quem a toma busca por ele. O daime é uma ressignificação da ayahuasca, beberagem de origem indígena e efeitos psicoativos, por vezes tratada como “droga” ou “alucinógeno”, termos que não alcançam “os beatíficos e transcendentos estados de comunhão com as divindades que, segundo a crença de muitos povos, determinados indivíduos podem alcançar mediante a ingestão de certos psicoativos” (MACRAE, 1992, p. 16).

Tratando-se de um contexto ritualístico e sagrado, o termo mais adequado para definir o daime é enteógeno, que significa literalmente “deus dentro”. O daime, como sacramento, leva aquele que o toma a ter o divino dentro de si. A miração, termo cunhado por Mestre Irineu para descrever o efeito visionário desencadeado pela ingestão do daime, não pode ser associada à alucinação, visto que alucinar significa desvairar, enlouquecer, privar da razão e do entendimento. A miração é tida como um sonho divino (POLARI, 2015), um momento de

superconsciência e de profunda comunhão com Deus (BOMFIM, 2006). Ao iniciar suas experiências com a ayahuasca, na década de 1910, Mestre Irineu recebe orientação espiritual da Rainha da Floresta, aparição amazônica da Virgem Maria, que lhe instruiu a rebatizar a bebida com o nome de daime, um rogativo que provém do verbo dar (dai-me perdão, dai-me força, dai-me amor, dai-me o pão do Criador, etc.), tornando-se sacramento de uma nova expressão do cristianismo, valendo-se do canto, do bailado e da consagração dessa bebida enteógena.

A ayahuasca é um beberagem milenarmente consumida pela população indígena da Amazônia Ocidental e, posteriormente, pela população mestiça e cabocla, através do xamanismo, “a instituição religiosa mais importante que o caboclo da Amazônia conservou da cultura ameríndia” (MACRAE, 1992, p. 127). Contudo, esses rituais estavam dispersos nos recônditos da floresta, em uma relação individualizada entre o buscador e o xamã. Ao criar sua doutrina, em 1930, Mestre Irineu promove à coletivização e à regularidade dos trabalhos com a ayahuasca (daime). Além de uma doutrina religiosa, ele cria uma comunidade. A propósito, esse é o conceito primordial da comunicação, que significa “tornar comum”. A prática do tornar comum, da comunhão e, por conseguinte, a formação de uma comunidade, consiste na própria ação comunicativa (comunica+ação). Ao transferir os trabalhos de sua comunidade da Vila Ivonete para a região do Alto Santo, Mestre Irineu consolida sua doutrina, com fardas, hinos, calendário de atividades e a construção de uma sede para a realização dos trabalhos. Ao seu redor, desenvolve-se uma comunidade social e religiosa, um centro produtor de cultura, de saberes, de cidadania (LEITÃO, 2010) e de comunicação.

Esta monografia representa um olhar comunicacional sobre o Daime, na tentativa de superar o “silenciamento” acerca do tema nos cursos de Comunicação. O Daime, enquanto doutrina e expressão religiosa que faz uso de um psicoativo de origem indígena, aparentemente interessa apenas a outras áreas do saber (Antropologia, Ciências da Religião, Medicina), como se não houvesse comunicação no Daime. Porém, este trabalho buscou esclarecer que a comunidade religiosa de Mestre Irineu é entrecruzada por relações humanas e delas com o Divino, o que envolve a união de pessoas em torno de um propósito comum, a cooperação, a afetividade, a comunhão com Deus, o sentimento de pertencimento, a expressão e a identidade cultural, a cognição de um conjunto de saberes, o repasse de valores e ensinamentos pela oralidade, e a manifestação da arte por meio do canto e do bailado. Para Mourão (2002), a religião é o lado místico da comunicação, porque diz respeito à comunhão do homem com Deus. Já Martino (2014) considera que em cada relação social – e também espiritual – existe um componente de comunicação.

Vicente Romano (2001, p. 2) questiona “hasta qué punto pueden crearse con la comunicación comunidades en donde el mundo aparezca como un medio propio en donde el ser humano se sienta a gusto”. Em 1987, o Conselho Federal de Entorpecentes (Confen<sup>41</sup>) organizou um Grupo de Trabalho (GT), a fim de investigar o uso da ayahuasca, que havia sido incluída na lista de substâncias proscritas. O relatório final desse GT deu parecer favorável ao uso ritual da bebida, com base nos “indicadores de qualidade de vida encontrados entre os usuários – ausência de alcoolismo, de desnutrição crônica, de mortalidade infantil e delinquência quase zero; bem como ausência de violência; padrões dignos de moradia, de alimentação e trabalho” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 111). Esse parecer técnico-jurídico responde ao questionamento de Romano (2001) ao demonstrar que as comunidades ayahuasqueiras proporcionam qualidade de vida aos seus integrantes, um lugar onde o ser humano “se sienta a gusto”.

À luz dos ecossistemas, o Daime, enquanto comunidade/irmandade, se constitui como ambiente integrado onde os organismos, ou seja, os participantes da doutrina, estabelecem uma relação de interdependência, formando uma complexa teia de conexões, com um objetivo em comum: o fazer-acontecer da doutrina através da consagração do daime. Prova disso é o bailado. Nesse tipo de trabalho, os participantes cantam, dançam, tocam um instrumento musical, mentalizam e verbalizam a mensagem dos hinários, trabalham suas questões internas, fortalecem a coletividade e corroboram para o fazer-acontecer da doutrina. A Ecologia da Comunicação e o conceito de ecossistema comunicacional oferecem subsídio teórico para o desenvolvimento da pesquisa por tratarem a comunicação como prática de vinculação social em um ambiente integrado de relações e não como um fenômeno isolado de seu contexto.

A Ecologia da Comunicação, com ênfase na comunicação primária e nos efeitos da predominância dos aparatos tecnológicos sobre a vida e as relações humanas, permite constatar que o Daime proporciona um ambiente de comunicação primária, de contato elementar e direto, em que prevalece os sentidos do corpo. Embora seja um ambiente constituído simbolicamente, com seus signos e rituais, não se configura como um ambiente artificial de expressão e interação, dominado pela técnica e pela mediação de equipamentos, por meio dos quais a comunicação se resume a sua função instrumental, que é a veiculação de mensagens e a transmissão de dados. No Daime, cumprem-se funções primárias da

---

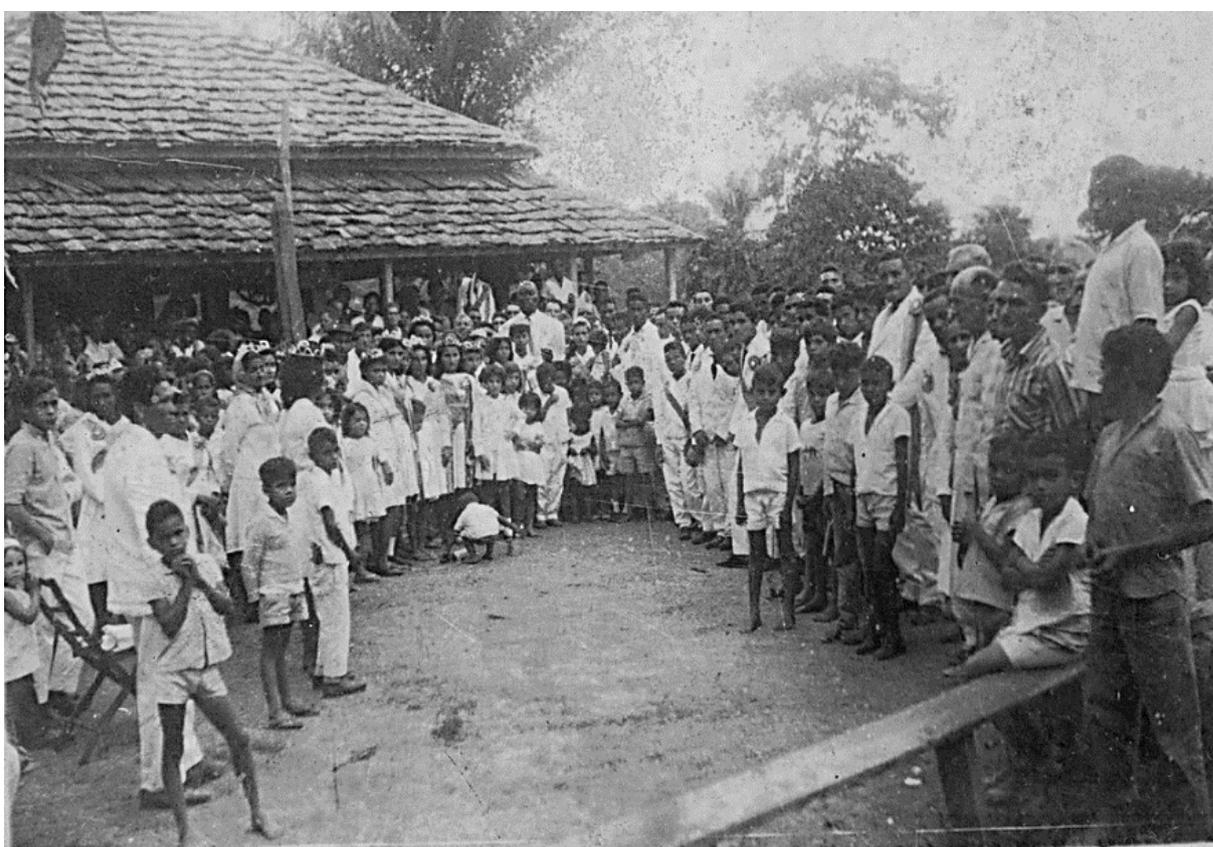
<sup>41</sup> O Conselho Federal de Entorpecentes (Confen) foi substituído pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (Conad).

comunicação que é a vinculação, a socialização, a formação da comunidade e o despertar de sentimentos como pertencimento, afetividade e cooperação.

A partir desses conceitos, pode-se inferir que a experiência com o daime (bebida) e no Daime (comunidade) é basicamente uma experiência comunicativa, que se dá em duas perspectivas: do individual para o coletivo e do coletivo para o individual. A nível coletivo, a comunicação está relacionada ao objetivo principal que é o fazer-acontecer da doutrina, ou seja, a organização e a estrutura dos trabalhos, a parte ritualística (como Concentração, Bailado e Feitio), a divisão de tarefas, a formação da comunidade, a composição da irmandade para os trabalhos, etc. A nível individual, a comunicação está relacionada à religação espiritual por meio dos efeitos psicoativos e enteógenos do daime, ou seja, a miração, a conexão com o sagrado, a expansão da consciência, a busca pelo autoconhecimento e autorrealização, etc.

Existe uma complementaridade entre essas duas dimensões de comunicação, a individual e a coletiva. Nenhuma se sobrepõe à outra, ao passo em que elas são interdependentes. A experiência individual somente se torna possível por meio da experiência coletiva e vice-versa. Participar de um trabalho com daime e ter acesso aos efeitos de expansão da consciência e religação espiritual que a bebida proporciona implica uma vivência comunitária, a inserção em uma irmandade, o trabalho em conjunto, a soma dos esforços. Requer proximidade, presença, disponibilidade para ouvir o outro e criar vínculos de afetividade (MENEZES, 2016). O agrupamento dos integrantes e as tarefas desempenhadas por cada um constituem a formação desse tecido comunicacional, entrecruzado pelas relações de dependência mútua entre si e com o meio ambiente (LIMA; PEREIRA, 2013).

Como última conclusão deste trabalho, considero que, por mais que se pesquise e escreva sobre o Daime, com minuciosa riqueza de detalhes, em nada se compara a vivenciar a doutrina na prática, fazendo uma imersão em uma comunidade, bailando, cantando, batendo maracá, participando do feitio. É válido o conhecimento racional e intelectual de quem pesquisa sobre a doutrina de Mestre Irineu, mas a melhor maneira de aprender sobre ela é tomando daime.



**Foto 5** - A comunidade de Mestre Irineu. (Fonte: [www.mestreirineu.org/fotos.html](http://www.mestreirineu.org/fotos.html))

## Referências bibliográficas

- ACRE, Universidade Federal do. Planejamento e Gestão Estratégica Ufac 2014-2023. Disponível em: <http://estrategia.ufac.br/wp-content/uploads/2015/02/Miolo-Gest%C3%A3o-Estrat%C3%A9gica-UFAC-2014-2023-Vers%C3%A3o-Web.pdf>. Acesso em: 01/03/2017.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Escutar interpretações e interpretar: memórias do “povo da ayahuasca”. In: NEVES, Marcus Vinícius Santana; SOUZA, Maria Leudes da Silva. **Comunidades Tradicionais da Ayahuasca** – construindo políticas públicas para o Acre. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2010.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Epistemologia e saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Pedagogia da floresta**: um estudo sobre práticas educativas centradas no culto ao Santo Daime. Anais do VI Congresso Luso Brasileiro de História da Educação. Percursos e Desafios da pesquisa e do ensino de história da Educação. Uberlândia-MG: 2006. pp. 4923-4934. Disponível em: <http://www2.faced.ufu.br/columbe06/anais/arquivos/451Ma-riaBetaniaAlbuquerque.pdf>. Acesso em: 15 junho 2019.
- AMARAL, Luiz Guilherme Leite. **Fichamento – Ecologia da Comunicação – Vicente Romano**. Disponível em: <https://pt.slideshare.net/diretordeletras/fichamento-ecologia-da-comunicacao-vicente-romano>. Acesso em: 27 fevereiro 2017.
- ARAÚJO, Marlson Assis de. **A ecologia flusseriana da Comunicação**: ideias e conceitos chave. Intercom, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/interc/v35n2/19.pdf>. Acesso em: 27 fevereiro 2017.
- ASSIS, Glauber Loures de; RODRIGUES, Jacqueline Alves. **De quem é a ayahuasca?** Notas sobre a patrimonialização de uma “bebida sagrada” amazônica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(3): 46-70, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v37n3/0100-8587-rs-37-3-00046.pdf>. Acesso em: 9 março 2019.
- BATISTA, Frank; NETO, Francisco Hipólito de Araújo. Comunidades Tradicionais da Ayahuasca: o momento é de gratidão. In: NEVES, Marcus Vinícius Santana; SOUZA, Maria Leudes da Silva. **Comunidades Tradicionais da Ayahuasca** – construindo políticas públicas para o Acre. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2010.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- BOMFIM, Juarez Duarte. **O jardim de belas flores do Mestre Raimundo Irineu Serra**. Salvador, 2006. Disponível em: [http://portalsantodaime.com.br/materia\\_especifica.php?idmateria=1](http://portalsantodaime.com.br/materia_especifica.php?idmateria=1). Acesso em: 07 março 2019.
- BONIN, Jiane. Questões metodológicas na construção de pesquisas sobre apropriações midiáticas. Capítulo II – Reflexões sobre a produção da pesquisa. In: **Pesquisa em**

**Comunicação:** metodologias e práticas acadêmicas. MOURA, Cláudia Peixoto de; LOPES, Maria Immacolata Vassallo de (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016.

BORDENAVE, Juan E. Díaz. **O que é Comunicação.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

BRAGA, José Luiz. Aprender metodologia ensinando pesquisa: incidências mútuas entre metodologia pedagógica e metodologia científica. Capítulo I – Reflexões sobre a formação do pesquisador. *In: Pesquisa em Comunicação: metodologias e práticas acadêmicas.* MOURA, Cláudia Peixoto de; LOPES, Maria Immacolata Vassallo de (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016.

BRAYNER, Natália Guerra. **Patrimônio Cultural Imaterial:** para saber mais. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília: Iphan, 2012.

CALLEMBACH, Ernest. **Ecologia:** um guia de bolso. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Peirópolis, 2001.

CARNEIRO, Henrique. Portais de todo prazer. *In: Brasil de todas as drogas.* Ogr. Nashla Dahás. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 10, nº 110. Novembro de 2014.

Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias da Ayahuasca. 24 novembro 1991. Disponível em: [https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/carta\\_p.pdf](https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/carta_p.pdf). Acesso em: 12 maio 2019.

COSTA, Luciana Miranda. Entre o ambiental e o político: o discurso jornalístico sobre o novo e polêmico Código Florestal Brasileiro. *In: Comunicação: visualidades e diversidades na Amazônia.* SEIXAS, Netília Silva dos Anjos; COSTA, Alda Cristina; COSTA, Luciana Miranda (org.). Belém: FADESP, 2013.

COSTA, Manuel Pacífico do (*et al*). **Muitos são os caminhos de Deus:** um pouco de nossa história e de nossas crenças. Rio Branco: Instituto Ecumênico Fé e Política-Acre, Secretaria de Estado de Educação e Esporte, 2011.

CUNHA, Euclides da. **À margem da história.** Porto: Editora Lello Brasileira, 1967.

CUNHA, Maria Aparecida Ladeira da. **Ativismo e Ecologia da Comunicação nos Movimentos Sociais:** o corpo como protesto. *Quanta Comunicação e Cultura*, v. 01, n. 01, 2015. Disponível em: <https://www.aedb.br/publicacoes/index.php/comunicacao/article/view/8/8>. Acesso em: 29 maio 2019.

DE PAULA, Elder Andrade. Acre + 13: economia “esverdeada”, vidas e florestas (em) cinzas. *In: Dossiê Acre - o Acre que os mercadores da natureza escondem.* Rio de Janeiro: Conselho Indigenista Missionário, 2012, p. 5-12. Disponível em: [https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Dossie-acre\\_2012.pdf](https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Dossie-acre_2012.pdf). Acesso em: 01 março 2019.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta:** ensaio para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Hucitec, 1985.

FREITAS, Itala Clay de Oliveira; LIMA, Nair Santos. A travessia do Sairé: uma perspectiva ecossistêmica e semiótica. *In: Comunicação: visualidades e diversidades na Amazônia*. SEIXAS, Netília Silva dos Anjos; COSTA, Alda Cristina; COSTA, Luciana Miranda (org.). Belém: FADESP, 2013.

FREITAS, Suzy Elaine da Costa; PEREIRA, Mirna Feitosa. Paradigmas científicos para o estudo dos ecossistemas comunicacionais. *In: Comunicação: visualidades e diversidades na Amazônia*. SEIXAS, Netília Silva dos Anjos; COSTA, Alda Cristina; COSTA, Luciana Miranda (org.). Belém: FADESP, 2013.

GOULART, Sandra Lúcia. **A história do encontro de Mestre Irineu com a Ayahuasca: mitos fundadores da religião do Santo Daime**. Dissertação de mestrado, capítulo 04. 1996. Disponível em: [http://www.neip.info/downloads/t\\_sandra\\_encontro.pdf](http://www.neip.info/downloads/t_sandra_encontro.pdf). Acesso em: 21 abril 2019.

LABATE, Beatriz Caiuby. **As religiões ayahuasqueiras, patrimônio cultural, Acre e fronteiras geográficas**. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP (Porto Urbe). 31 dezembro 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1640?lang=en>. Acesso em: 17 maio 2019.

LABATE, Beatriz Caiuby. **Is Brazil the New Epicenter of Psychedelic Science in the World?** HuffPost, 20 junho 2016. Disponível em: [https://www.huffingtonpost.com/bia-labate/is-brazil-the-new-epicent\\_b\\_10530594.html](https://www.huffingtonpost.com/bia-labate/is-brazil-the-new-epicent_b_10530594.html). Acesso em: 13 fevereiro 2019.

LABATE, Beatriz Caiuby. Nota pública de pesquisadores do campo da ayahuasca. Bia Labate, 29 janeiro 2019. Disponível em: <https://www.bialabate.net/news/nota-publica-de-pesquisadores-do-campo-da-ayahuasca>. Acesso em: 12 junho 2019.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime. *In: Álcool e drogas na história do Brasil*. VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005, pp. 231 a 255. Disponível em: [https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2010/10/Labate\\_Pacheco\\_Origens\\_Historicas\\_Santo\\_Daime\\_20052.pdf](https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2010/10/Labate_Pacheco_Origens_Historicas_Santo_Daime_20052.pdf). Acesso em: 9 março 2019.

LAGO, Antonio; PÁDUA, José Augusto. **O que é ecologia**. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

LODI, Edson. Mestre Gabriel e a União dos Mistérios do Vegetal. *In: Muitos são os caminhos de Deus: um pouco de nossa história e de nossas crenças*. COSTA, Manuel Pacífico do (*et al*). Rio Branco: Instituto Ecumênico Fé e Política-Acre, Secretaria de Estado de Educação e Esporte, 2011.

MACRAE, Edward. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Teoria da Comunicação: ideias, conceitos e métodos**. Petrópolis: Vozes, 2014.

MENEZES, José Eugênio de Oliveira. **Cultura do ouvir e ecologia da comunicação**. São Paulo: UNI, 2016.

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

MOURA, Francisco Miguel. **A grandes secas do Nordeste – séc. XIX e XX**. Portal O Dia.com, 2 janeiro 2015. Disponível em: <https://www.portalodia.com/blogs/chico-miguel/as-grandes-secas-do-nordeste,-sec.xix-e-xx-222787.html>. Acesso em: 1 março 2019.

MOURÃO, José Augusto. **Comunicação e religião: o fantasma de uma oportunidade**. Os media e o acontecimento religioso. Revista Portuguesa de Ciência das Religiões, ano I, nº 2, p. 85-91, 2002. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/4656>. Acesso em: 12 junho 2019.

NASCIMENTO, Saturnino Brito do. **No brilho da Lua Branca**. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2005.

NETO, Antônio Alves Leitão. Comentário de Antônio Alves. *In*: NEVES, Marcus Vinícius Santana; SOUZA, Maria Leudes da Silva. **Comunidades Tradicionais da Ayahuasca – construindo políticas públicas para o Acre**. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2010.

NETO, Antônio Alves Leitão. Mestre Irineu e o Cruzeiro Universal. *In*: **Muitos são os caminhos de Deus: um pouco de nossa história e de nossas crenças**. COSTA, Manuel Pacífico do (*et al*). Rio Branco: Instituto Ecumênico Fé e Política-Acre, Secretaria de Estado de Educação e Esporte, 2011.

NETO, Antônio Alves Leitão. O cidadão Irineu Serra. *In*: NEVES, Marcus Vinícius Santana; SOUZA, Maria Leudes da Silva. **Comunidades Tradicionais da Ayahuasca – construindo políticas públicas para o Acre**. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2010.

NETO, Francisco Hipólito de Araújo; OLIVEIRA, Rosana Martins. Mestre Daniel: uma missão de amor à Terra. *In*: NEVES, Marcus Vinícius Santana; SOUZA, Maria Leudes da Silva. **Comunidades Tradicionais da Ayahuasca – construindo políticas públicas para o Acre**. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2010.

NEVES, Marcos Vinicius Santana. Acre – Esfinge Amazônica. *In*: MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011.

NEVES, Marcus Vinícius Santana. História política recente da ayahuasca no Acre. *In*: NEVES, Marcus Vinícius Santana; SOUZA, Maria Leudes da Silva. **Comunidades Tradicionais da Ayahuasca – construindo políticas públicas para o Acre**. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2010.

NEVES, Marcus Vinícius Santana; SOUZA, Maria Leudes da Silva. **Comunidades Tradicionais da Ayahuasca – construindo políticas públicas para o Acre**. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2010.

OLIVEIRA, Isabela Lara. **Breve histórico da resignificação da ayahuasca na religião do Santo Daime**. Revista Internacional Interdisciplinar (INTERthesis). V. 7, n. 2, p. 316-342. Florianópolis, jul./dez. 2010. Disponível em:

[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/11880/1/ARTIGO\\_BreveHist%C3%B3ricoResignifica%C3%A7%C3%A3o.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/11880/1/ARTIGO_BreveHist%C3%B3ricoResignifica%C3%A7%C3%A3o.pdf). Acesso em: 9 abril 2019.

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de. **Santo Daime – o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos**. Tese (doutorado em Sociologia) - Universidade Federal do Ceará. 222 p. Fortaleza, 2008.

PACE, Enzo. **Narrar a Deus: a religião como meio de comunicação**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 24, núm. 70, junho, 2009, p. 09-15. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. São Paulo, Brasil. Disponível em:

<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v24n70/a01v2470.pdf>. Acesso em: 12 junho 2019.

PACHECO, Carlos Eduardo Neppel. **Um psicoativo em trânsito: o caso da ayahuasca**. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal de Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas. 174 p. Dourados, 2014. Disponível em: <http://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/05/CARLOS-EDUARDO-NEPPEL-PACHECO.pdf>. Acesso em: 9 março 2019.

PEIXOTO, Fernando Peres. **Esboço de uma antropologia teológica do Santo Daime**. 2018.

PERUZZO, Cicilia Maria Krohling. Observação participante e pesquisa-ação. *In: Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação*. DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (org.). São Paulo: Editora Atlas S.A, 2005.

POLARI, Alex. **A miração – miração e a consciência xamânica**. Portal Santo Daime, 2015. Disponível em: <https://www.santodaime.org/site/ritual/a-miracao>. Acesso em: 4 abril 2019.

RABELO, Kátia Benati. **Daime música: identidades, transformações e eficácia na música da Doutrina do Daime**. Dissertação (mestrado em Música) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música. 227 p. Belo Horizonte, 2013.

RODRIGUES, Adriano Duarte. Comunicação da ecologia ou ecologia da comunicação. *In: Comunicação: visualidades e diversidades na Amazônia*. SEIXAS, Netília Silva dos Anjos; COSTA, Alda Cristina; COSTA, Luciana Miranda (org.). Belém: FADESP, 2013.

ROMANO, Vicente. **Ecología de la comunicación**. Laberinto, n. 5, p. 1-8, fev. 2001. Disponível em:

[http://laberinto.uma.es/index.php?option=com\\_content&view=article&id=97:ecologia-de-la-comunicacion&catid=39:lab5&Itemid=54](http://laberinto.uma.es/index.php?option=com_content&view=article&id=97:ecologia-de-la-comunicacion&catid=39:lab5&Itemid=54). Acesso em: 13 fevereiro 2019.

SANTAELLA, Lúcia. **A ecologia pluralista da comunicação: conectividade, mobilidade, ubiquidade**. São Paulo: Paulus, 2010.

VANNUCCHI, Aldo. **Cultura Brasileira: o que é, como se faz**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.