



## **O SANTO DAIME: REFLEXÕES ACERCA DO HIBRIDISMO E DAS (MULTI)TERRITORIALIDADES**

### **THE SANTO DAIME: REFLECTIONS ABOUT HYBRIDITY AND (MULTI)TERRITORIALITIES**

**Vanessa Maria Alves Lima Sales** – UFNT – Araguaína – Tocantins – Brasil  
[vanessa\\_sales8@hotmail.com](mailto:vanessa_sales8@hotmail.com)

**Fernanda Cristina da Silva Campêlo** – UFNT – Araguaína – Tocantins – Brasil  
[fernanda\\_sesau@hotmail.com](mailto:fernanda_sesau@hotmail.com)

**Marivaldo Cavalcante da Silva** – UFNT – Araguaína – Tocantins – Brasil  
[marivaldoareia@yahoo.com.br](mailto:marivaldoareia@yahoo.com.br)

**RESUMO:** O Santo Daime é uma doutrina religiosa originária da região amazônica, fundada pelo denominado Mestre Irineu. É caracterizado pelo uso ritualístico da ayahuasca, um chá de propriedades psicoativas, e agrega elementos simbólicos de outras culturas religiosas/espiritualistas, como o xamanismo, catolicismo popular, umbandismo, kardecismo, entre outros. Tal doutrina encontra-se em expansão, tanto em solo brasileiro, para regiões urbanas, quanto para outros países. Diante desse contexto, o presente artigo teve como objetivo analisar o Santo Daime, correlacionando-o ao processo de hibridismo cultural e de multiterritorialidades. Foi percebida a relação existente entre a doutrina e o processo de hibridismo, tendo em vista que, além da hibridização inerente aos elementos simbólicos de outras matrizes religiosas, questões como a globalização, pós-modernidade tiveram influências no desenvolvimento e expansão do Santo Daime, assim como na formação de multiterritorialidades. Fomentou-se um trabalho de cunho interdisciplinar abarcando e dialogando elementos culturais e territoriais. Para tanto, foi realizado estudo bibliográfico composto de publicações e trabalhos científicos que versam sobre esta doutrina religiosa e de autores que trabalham com os conceitos acima citados.

**Palavras-chave:** Santo Daime. Hibridismo Cultural. Multiterritorialidade.

**ABSTRACT:** The Santo Daime is a religious doctrine originated in the Amazon region, founded by Master named Irenaeus. It is characterized by ritualistic use of ayahuasca, a tea psychoactive properties, and adds symbolic elements of other religious / spiritual crops such as shamanism, popular Catholicism, Umbanda, spiritualism, among others. This doctrine is expanding, both in Brazilian soil for urban areas and to other countries. In this context, this article aims to analyze the Santo Daime, correlating it to the cultural hybridity process and multiterritorialidades. The relationship between the doctrine and the hybrid process was

---

perceived, considering that in addition to the inherent hybridization to the symbolic elements of other religious headquarters, issues such as globalization, postmodernity had influences on the development and expansion of the doctrine, as well as in forming multiterritorialidades. It fostered an interdisciplinary nature of work encompassing dialogue and cultural and territorial elements. To that end, we conducted a bibliographical study consists of scientific publications and papers that deal with this religious doctrine and authors who work with the concepts mentioned above.

**KeyWords:** Santo Daime. Cultural Hybridity.( Multi)territorialities.

---

## INTRODUÇÃO

O Santo Daime, conhecido também como a *Religião da Floresta*<sup>1</sup>, é uma doutrina religiosa eminentemente brasileira, originária da região amazônica, mais especificadamente do estado do Acre. Uma de suas principais características é a utilização ritualística de um chá cujas propriedades são psicoativas, e que tem sido experienciado, pelos seus adeptos, como uma espécie de conector com o mundo espiritual.

Tal chá, denominado *ayahuasca*<sup>2</sup>, é formado pelo cozimento do cipó *Banisteriopsis caapi*, comumente chamado de jagube ou mariri, e da folha *Psychotria viridis*, conhecida como rainha ou chacrona. A composição já vem sendo utilizada, milenarmente, por povos indígenas da região amazônica (MACRAE, 2011).

Diversos pesquisadores<sup>3</sup> têm apontado que vários elementos simbólicos da ritualística que compõem a cultura daimista tiveram influências de outras religiões, cultos, doutrinas, dos quais se destacam: o xamanismo, o catolicismo popular, as religiões afro-brasileiras e o espiritismo kaderista. As pesquisas revelam também que a aglutinação de certos signos, símbolos com matrizes distintas assumem um formato ressignificado, reinterpretado pelos daimistas.

Ao retratar sobre a dimensão cultural da análise religiosa, compreende cultura como um “padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos,

---

<sup>1</sup> De acordo com Cemin (2009, p. 360), “a floresta é a base das ações daimistas. Dela é retirada a matéria-prima da ayahuasca, que é coletada em estado natural [...] Da floresta provém ainda a origem do culto e seus traços culturais. A floresta demarca a noção de espaço sagrado, povoado de seres espirituais que protegem todas as formas de vida”.

<sup>2</sup> Macrae (1992, p.28) menciona que “este preparado [referindo-se a composição do chá] recebe uma gama de nomes, como *natema*, *yajé*, *nepe*, *kahi*, *caapi*. Mas é genericamente conhecido pelo termo quíchua *ayahuasca*, que significa ‘cipó dos espíritos’”.

<sup>3</sup> Ver: Groisman (1991); Macrae (1992); Macrae (2000); Labate (2009); Goulart (2009).

---

um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 2008, p. 66).

É permeada por esse ‘conceito’ de cultura que esta pesquisa se desdobrará, ou seja, buscando compreender o Santo Daime como uma manifestação cultural religiosa regada por símbolos e significados que refletem no agir social dos seus grupos.

Labate (2000) chama-nos a atenção para o aspecto expansivo da doutrina, a qual vem sendo difundida para outras regiões do Brasil, para os grandes centros urbanos, e, inclusive, ultrapassando as fronteiras internacionais.

Assim, considerando a diversidade de elementos simbólicos e a expansão da doutrina, poderíamos afirmar que as manifestações culturais religiosas do Santo Daime estariam imbricadas no processo de hibridismo cultural? Esse processo contribui/influencia na formação de multiterritorialidades?

Embasado nesses dois questionamentos é que o presente artigo se estrutura. A proposta é tecer reflexões em torno das temáticas levantadas, ou seja, analisar o Santo Daime sob a perspectiva do hibridismo cultural e do processo de multiterritorialidades.

O Santo Daime é uma doutrina ainda pouco conhecida, tanto popularmente quanto no âmbito acadêmico. Além disso, sofre certa estigmatização, por ser comumente associado a uma prática de uso de drogas (Sales, 2017; Moura, 2018). Assim, o interesse nessa pesquisa se deu por entender que esta doutrina seja um campo fecundo para os estudos culturais e territoriais, ou seja, fomentando-se, dessa forma, um diálogo interdisciplinar.

Foi realizado estudo bibliográfico composto de publicações e trabalhos científicos que versam sobre esta doutrina religiosa e de autores que trabalham com os conceitos de hibridismo e território conforme serão discutidos no decorrer do texto na fundamentação teórica e as devidas referências.

### **Contexto Histórico do Santo Daime**

---

O Santo Daime, criado, no início do século XX, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, é denominado por muitos pesquisadores como uma das religiões ayahuasqueiras<sup>4</sup>, justamente por fazer uso ritualístico da ayahuasca.

Goulart (2008, p.252) afirma que

cronologicamente, a primeira religião ayahuasqueira brasileira é aquela que ficou conhecida como Santo Daime, criada por Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, no início dos anos trinta, em Rio Branco, Acre. O termo Daime, que serve de nome tanto ao culto quanto à bebida aí utilizada, segundo estes religiosos, relaciona-se às invocações feitas ao ser espiritual que habita o chá. Assim, “Dai-me” é um pedido feito por quem consome o chá ao próprio chá: “dai-me saúde, dai-me amor, dai-me luz [...]”.

As outras religiões ayahuasqueiras surgiram após o Santo Daime. Em 1945 surgiu a Barquinha; na década de 1960, a UDV (União do Vegetal); e em meados de 1970, a CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) (LABATE, 2009).

Cabe ressaltar que o Santo Daime é constituído por duas vertentes/linhas<sup>5</sup>, quais sejam: CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal), também conhecido como Alto Santo, fundado pelo próprio Raimundo Irineu, considerada a vertente mais tradicional, por seguir com mais fidelidade os preceitos do Mestre, limitando-se mais ao estado do Acre; e o CEFLURIS, fundado por um dos seguidores de Irineu, após sua morte. O fundador, Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião, inseriu algumas inovações na doutrina, mas ainda manteve como pilar os ensinamentos do Mestre Irineu (MACRAE, 2000).

A sede da CEFLURIS situa-se nas “cabeceiras do igarapé Mapiá, distando 30 km do Rio Purus, numa das áreas mais preservadas da Amazônia ocidental brasileira”<sup>6</sup>, sendo a vila conhecida como Céu do Mapiá, pertencente ao município Pauini/AM conforme pode ser observado nas imagens **1 e 2**. No caso da imagem de satélite, esta foi obtida em 2003.

---

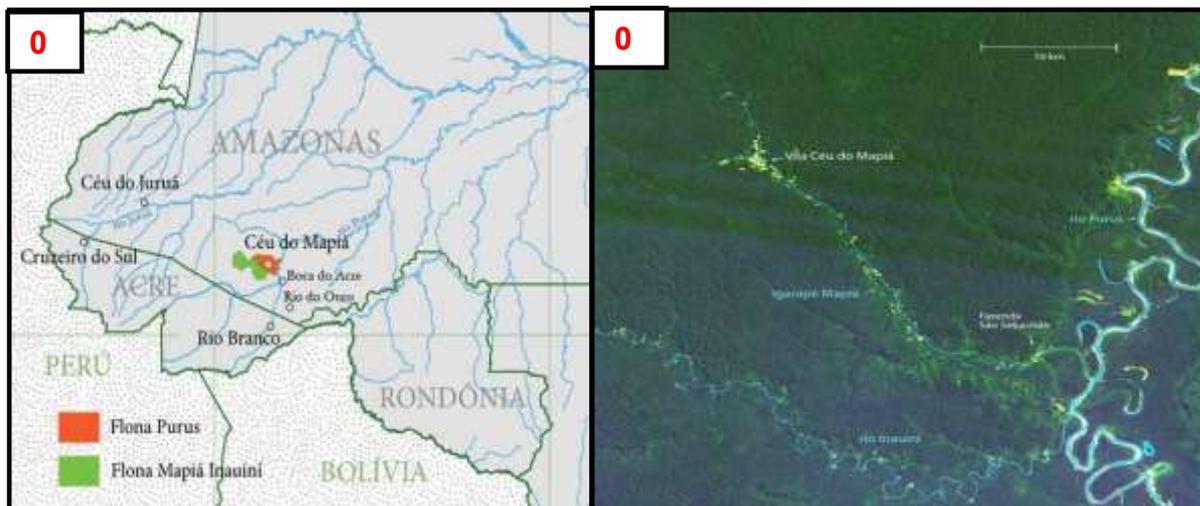
<sup>4</sup> Sobre religiões ayahuasqueiras, ver Labate (2000).

<sup>5</sup> No presente artigo utilizaremos a denominação Santo Daime para retratar as duas vertentes. Quando for necessária alguma especificação, mencionaremos Alto Santo ou CEFLURIS.

<sup>6</sup> Dados coletados no site oficial do Santo Daime: <http://www.santodaime.org/site/a-comunidade/a-vila-ceu-do-mapia/a-vila>.

Tal linha se encontra, hoje, em constante expansão territorial, sendo a mais difundida das vertentes, de acordo com os estudos de Labate (2000).

**Imagens 1 e 2 – Localização do Céu do Mapiá no município Pauini/AM**



Fonte: <http://www.santodaime.org/site/religiao-da-floresta/o-santo-daime/285-comunidade>. Acessado em 01/05/2023.

Goulart (2009) em seus estudos refere que Mestre Irineu teve contato com a ayahuasca na época em que trabalhava como seringueiro, no interior da floresta amazônica. Que o aprendizado relacionado ao chá, obteve com os povos indígenas da região e também com seringueiros da localidade. Macrae (1992, p. 27) elucida que na Amazônia Ocidental “há muito tempo essa beberagem vem sendo utilizada cerimonialmente, não só entre grupos indígenas, mas também pela população mestiça ou cabocla”.

Labate (2009) explica que o uso do chá, por essa população mestiça ou cabocla, é conhecido como a prática de vegetalismo, que seria “uma forma de medicina popular à base de alucinógenos vegetais, cantos e dietas” (LABATE, 2009, p. 233).

Sobre a formação da doutrina daimista, Cemin (2009) destaca que Mestre Irineu recebeu a missão de fundar o Santo Daime por meio da aparição, no meio da floresta, de Nossa Senhora da Conceição, considerada pelos daimistas, a Rainha da Floresta. Aqui já se nota um traço cristão da doutrina.

---

Langdon (2009, p. 70-71) refere que o uso ritual da *Banisteriopsis* “faz parte do que podemos chamar da recriação da cosmologia xamânica, que não é limitada a esta substância nem somente ao xamã, mas que representa um saber englobando toda uma cosmologia e práticas rituais compartilhadas pelo grupo”.

Em seu estudo com os índios Kaxinawá, Keifenheim (2009) descreve minuciosamente os aspectos do uso da *Banisteriopsis caapi* e da *Psychotria viridis* por esses povos; os rituais e os efeitos da bebida associada à prática xamânica. A autora retrata elementos simbólicos que remetem à cura, aos cantos, às visões/viagens. Muitos desses elementos são percebidos no ritual daimista, conforme estudo de Couto (2009).

No que concerne às influências ao catolicismo popular, Macrae (2011, p. 59) afirma que Mestre Irineu “[...] adotou o canto de hinos, e outras práticas mais próximas das tradições cristãs”. Goulart (2009) remonta às origens históricas do Santo Daime, dando ênfase às práticas religiosas católicas. A autora destaca a devoção aos santos, as festas cristãs, o compadrio e o mutirão como práticas que influenciaram Mestre Irineu na composição da doutrina daimista.

Cemin (2009, p. 347), ao analisar os sistemas de montagem simbólicas do Santo Daime, descreve alguns elementos inscritos nos rituais que seriam associados ao catolicismo, como por exemplo: os trabalhos denominados missas; as rezas (Pai-Nosso, Ave-Maria, Salve-Rainha, o Terço); a devoção aos santos, entre outros.

No que tange às influências espíritas, tanto a kardecista quanto as afro-brasileiras, Goulart (2009, p. 294) expõe que “a noção kardecista de ‘evolução’, por exemplo, é utilizada pelos adeptos do Santo Daime para depreciar todo um conjunto de atitudes e sentimentos. Os comportamentos considerados excessivamente apegados à matéria passam a ser definidos, também, como ‘menos evolutivos’ [...]”.

Macrae (2000) dá enfoque às influências das religiões mediúnicas. Ele afirma que o precursor do estreitamento com as doutrinas espíritas, especialmente o umbandismo, foi Padrinho Sebastião, da vertente CEFURIS. (Sales e Silva, 2019. p 78). Também acompanham a mesma linha de raciocínio. Tal linha inseriu em seu estatuto oficial os trabalhos de mesa branca, “[...] as práticas de incorporação deixam de ser isoladas e/ou

---

marginalizadas e ganham um espaço oficial e legítimo” (LABATE, 2009, p. 247). A autora ressalta que na linha do Alto Santo, a incorporação não é admitida.

Hay muchas similitudes entre la umbanda y el Daime [...] Ambos tienen sus orígenes en la mezcla sincrética de las tradiciones de *pajelanca* indígena, catolicismo popular, kardecismo y prácticas religiosas africanas. La sistematización de sus doctrinas es más o menos coincidente en el tiempo (década de 1920 para la umbanda, inicio de la de 1930 para el Daime) y ambos se expandieron entre las capas urbanas marginalizadas o de baja renta. Junto a esos sectores poblacionales estas sectas han desempeñado un importante papel de acomodar, ayudando a sus adeptos a encontrar maneras de lidiar con las ambigüedades del proceso de urbanización brasileño (MACRAE, 2000, p.68).

Além das influências já citadas acima, Labate e Pacheco (2009) dedicam atenção às manifestações culturais maranhenses enquanto matrizes do Santo Daime. Os pesquisadores acreditam que, pelo fato de Mestre Irineu ser natural do Maranhão, talvez ele tenha levado consigo um pouco dessa herança histórica de sua terra natal. Os autores apontam as semelhanças dos elementos simbólicos do Santo Daime com os cultos do Tambor de Mina<sup>7</sup>; a Pajelança<sup>8</sup>; a Festa do Divino Espírito Santo<sup>9</sup> e ao Baile de São Gonçalo<sup>10</sup>.

Geertz (2008, p. 66-67) menciona que os “símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – [...]”.

Por meio dessa contextualização, percebemos o caráter mesclado de vários elementos simbólicos (o chá, a dança, os hinos, trabalhos como missas, incorporação, mesa branca, entre outros) inerentes à doutrina daimista. Cermin chama a atenção ao

---

<sup>7</sup> “Cultos de possessão de origem africana praticados em terreiros, versão maranhense dos cultos afro-brasileiros encontrados em outras regiões do Brasil, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano ou o batuque gaúcho” (LABATE; PACHECO, 2009, p. 312).

<sup>8</sup> “Também conhecida como cura ou linha de pena e maracá, é uma manifestação religiosa típica da cultura cabocla maranhense, formada a partir de elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade maranhense” (LABATE, PACHECO. Op., cit., p. 315)

<sup>9</sup> “Um dos mais antigos e difundidos festejos do catolicismo popular. Herança do catolicismo português, pode ser encontrada praticamente em todas as regiões do país” (LABATE; PACHECO. Op., cit., p. 324).

<sup>10</sup> “A devoção a São Gonçalo [...] tem origem portuguesa e pode ser encontrado em diversos estados do Brasil, com características próprias em cada local. No Maranhão, ela aparece em várias regiões do estado sob a forma de danças conhecidas como baile, jornada ou dança de São Gonçalo” (LABATE; PACHECO. Op., cit., p. 331).

---

afirmar que o Daime seria um *estimulante natural* da “função simbólica, nesse caso, aplicada à relação religiosa do homem com a sociedade, o cosmo e os deuses. Desse modo, é um estimulante capaz de fundar códigos de ética e de conduta moral” (CEMIN, 2009, p. 375).

### **O Santo Daime no processo de hibridismo cultural**

Como já mencionado, pesquisas enfatizam uma ‘mistura’ cultural religiosa contida na doutrina Santo Daime. Retomando ao primeiro questionamento, poderíamos falar em hibridismo cultural religioso? Macrae (2011, p.41) faz a seguinte observação:

[...] verificamos que esta religião brasileira, nascida no Norte, que hoje se difunde no país e no exterior, como toda religião e como toda manifestação cultural, apresenta características do **sincretismo** cultural e religioso, o que não retira sua autenticidade como prática religiosa, como julgam alguns que consideram o fenômeno do sincretismo como mistura indigesta **que diminuiria a pureza da religião** [grifo nosso].

Dois pontos na observação do referido autor chama-nos a atenção. Primeiramente, o termo ‘sincretismo’, e, posterior, o termo “pureza”. Percebemos ao longo desta pesquisa bibliográfica, uma discussão em torno de certas terminologias, ou seja, se o Santo Daime seria uma religião sincrética ou eclética (como aparece no próprio nome *Centro Eclético da Fluente Luz Universal*, no caso da CEFLURIS).

Labate (2009, p. 237-238) afirma que

a análise dos sistemas simbólicos das religiões ayahuasqueiras foi marcada por um debate em torno da noção de sincretismo [...] O conceito de sincretismo, entretanto, tem sido criticado pela literatura antropológica pois implica na idéia de que haveria uma colagem entre elementos supostamente puros. Em primeiro lugar, argumenta-se que esta pureza anterior ou original jamais existiu de fato. Em segundo, “sincretismo” denota não só a junção de elementos vindos de diversas fontes, mas também uma junção imprópria, heteróclita, desarticulada [..].

As ponderações acerca do termo ‘pureza’, leva-nos a uma discussão inscrita nos postulados de Hall (2006) sobre culturas híbridas. O autor defende não existir uma cultura que seja de fato ‘pura’. Compreende que o sujeito, pós-moderno, estaria em constante

---

movimento, devido ao processo de globalização, assumindo identidades mais descentradas e não permanentes.

[...] Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são produto desses complicados cruzamentos que são cada vez mais comuns num mundo globalizado [...] (HALL, 2006, p.88).

Acoplando essa ideia às manifestações culturais do Santo Daime, podemos dizer que aspectos desta doutrina se cruzam com elementos de outros segmentos religiosos, seja por meio de alguns símbolos, signos ou ritos, como já descritos anteriormente, com o potencial de ressignificá-los, reinterpretá-los; ‘legitimando’ assim uma ‘cultura daimista’, mas isso não quer dizer, em nosso entendimento, que esta cultura seja dotada de ‘pureza’, no sentido exposto por Hall.

Canclini, antropólogo argentino, também remete a uma discussão em torno do que ele denomina hibridação. Em uma entrevista dada ao Caderno de Leitura da Edusp, ele fornece, de modo conciso, porém explicativo, o conceito de hibridação cultural, que designaria

um conjunto de processos de intercâmbios e mesclas de culturas, ou entre formas culturais. Pode incluir a mestiçagem – racial ou étnica –, o sincretismo religioso e outras formas de fusão de culturas, como a fusão musical. Historicamente, sempre ocorreu hibridação, na medida em que há contato entre culturas e uma toma emprestados elementos das outras<sup>11</sup>.

Na fala de Canclini verificamos que ele considera o sincretismo como uma mistura cultural relacionado ao campo religioso e que a hibridação seria um processo mais abrangente de mesclagem de outros elementos culturais, que pode abarcar ou não o sincretismo e a mestiçagem. Engler (2011, p. 20), ao correlacionar o hibridismo com religião, refere que o processo de hibridismo “reconhece mais diretamente as interações complexas entre os fenômenos religiosos e os seus contextos históricos, políticos, sociais e culturais”.

---

<sup>11</sup> Entrevista realizada por Reynaldo Damazio, com participação de Diana Araujo Pereira. Disponível em: [http://www.edusp.com.br/cadleitura/cadleitura\\_0802\\_8.asp](http://www.edusp.com.br/cadleitura/cadleitura_0802_8.asp). Acesso em: 07.01.2016.

---

Subentende-se, dessa forma, que a análise do contexto sociocultural, histórico, econômico e político é primordial na discussão entre religiões e hibridismo. Ate-mo-nos a mais um contexto histórico do Santo Daime.

Silva (1983), em pesquisa realizada sobre a doutrina, contextualiza a situação econômica, política e social da Amazônia no início do século XX. Ele descreve o processo de migração de nordestinos para a região amazônica em função do Ciclo da Borracha, e menciona também sobre o seu declínio, meados anos 1920 e 1930, o que levou a um processo de urbanização, ou seja, a ida da massa cultural de caboclos, mestiços e nordestinos para as cidades do Acre. Foi mediante essa conjuntura que emergiu a doutrina do Santo Daime.

Groisman (1991, p. 10), sobre o processo de migração de nordestinos, reflete que esse contexto econômico e social “suscitou fenômenos significativos de emergência de formas culturais peculiares, mais precisamente aquelas ligadas à religiosidade regional”.

Se refletirmos, imbuídos nessas fontes históricas, o processo de criação do Santo Daime se dá num contexto que poderíamos dizer ‘diaspórico’. Apesar de Mestre Irineu ter recebido sua missão na Floresta, enquanto trabalhava como seringueiro, onde adquiriu os conhecimentos sobre o chá; ele fundou, de fato, a doutrina na cidade, com os reflexos da urbanização advinda com a crise da borracha. Assim, o daime (bebida) ‘sai’ da “Floresta” e se territorializa no urbano.

### **Um processo de expansão, novas territorializações**

Como vimos ao fim do tópico anterior, a ayahuasca, o Santo Daime, se instala no urbano. Mestre Irineu recebe sua missão e inicia os conhecimentos sobre o chá na floresta, e funda a doutrina na década de 1930, na cidade de Rio Branco/AC, ou seja, insere a cultura do chá no território urbano, ainda que de modo incipiente, começando com um número reduzido de participantes, mas que com o decorrer do tempo foi agregando novos adeptos<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Sobre a história de vida de Mestre Irineu e contexto histórico da formação da doutrina do Alto Santo, ver Macrae (2011).

---

No entanto, é com a vertente da CLEFURIS que se percebe a expansão da doutrina para demais regiões. Tal como Labate (2000), Couto (2009, p. 386) afirma que “[...] nos anos 1970 e 1980, a abrangência geográfica dessa doutrina religiosa foi ampliada por Sebastião Mota de Melo, conhecido com Padrinho Sebastião, rompendo as fronteiras regionais e internacionais, com a instalação de filiais no sul do país e no exterior”.

Embora a sede da CEFLURIS, o Céu do Mapiá, esteja instalada em uma comunidade rural, no interior da floresta amazônica, Labate (2000) destaca que isso não impediu sua expansão, pelo contrário, atraiu um número significativo de seguidores, que se identificavam com o novo estilo de vida comunitário, ligado à natureza, ao cosmo, à espiritualidade. A autora menciona que a CEFLURIS sofreu algumas influências ainda do movimento hippie, esotérico, ou seja, mais hibridações, em nossa análise. Assim, muitas filiais foram sendo instaladas no território nacional.

Palavras como expansão, difusão, fronteiras remetem a questões relacionadas ao território e territorialidade. Raffestin (1993), numa visão mais estatal, afirma que o território, que se forma a partir do espaço, é imbricado por relações de poder, sendo também um espaço político por excelência. Para o autor, a territorialidade reflete “a multidimensionalidade do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral” (RAFFESTIN, 1993, p. 158).

Já Saquet (2013, p. 24) cita que

o território significa natureza e sociedade; economia, política e cultura; *ideia e matéria*; identidades e representações; apropriação, denominação e controle; des-continuidades; conexão e redes; domínio e subordinação; degradação e proteção ambiental; terra, formas espaciais e relações de poder; diversidade e unidade. Isso significa a existência de interações *no* e *do* processo de territorialização que envolvem e são envolvidas por processos sociais semelhantes e diferentes [...].

O autor adota uma perspectiva que contempla e reconhece as dimensões sociais do território, ou seja, os aspectos econômico, político e cultural. Coloca em evidência a identidade, como uma unidade processual e relacional do e no território. Deste modo, “a identidade, na vida, é multidimensional [...] a política está na economia e esta, naquela; a cultura, na política e vice-versa; o mesmo ocorre na relação cultura-economia [...] a vida é natural e social. É multidimensional, multiterritorial” (SAQUET, 2013, p.155).

---

Assim, cada sociedade, grupo, ou comunidade “produz seu(s) território(s) e territorialidade(s), a seu modo, em consonância com suas normas, regras, crenças, valores, ritos e mitos, com suas atividades cotidianas” (SAQUET, 2013, p. 24).

Diante desses conceitos percebemos que a doutrina do Santo Daime tem se territorializado, tanto fisicamente quanto de modo simbólico. Não é apenas o ‘espaço físico’ de uma doutrina que se territorializa, mas um arcabouço de simbologias, rituais e significados que vão se significando, ou melhor, ressignificando, conforme a localidade, as influências de cada território/região, que vão produzindo novas identidades, novas territorialidades. Quanto as simbologias em específico, estas são objeto de outra produção textual.

Haesbaert (2007) ao tecer reflexões sobre desterritorialização e reterritorialização, observa que, nos últimos anos, a noção de um mundo culturalmente desterritorializado foi disseminada sob a égide da pós-modernidade. Ele afirma que muitos autores, inclusive Canclini, tem associado o hibridismo cultural ao processo de desterritorialização, numa perspectiva mais cultural sobre este processo.

No entanto, Haesbaert (2008) insere o conceito de multiterritorialidade, afirmando ser necessário uma abordagem mais integradora ao se tratar ‘o cultural’, dentro da Geografia Cultural, ou seja, compreendê-lo não como uma simples dimensão bem delimitada do espaço social, mas sim, “em suas múltiplas e indissociáveis articulações com outras dimensões, como a econômica e a política” (HAESBAERT, 2008, p. 396).

Em sua definição, portanto,

a efetiva multiterritorialidade em termos culturais se desenharia, então, em torno de experiências culturalmente “híbridas”, ou seja, dotadas de uma mescla de identidades não-estabilizadas e de difícil delimitação espacial – ou delimitadas pela extensão de uma combinação específica de elementos, isto é, de uma determinada hibridização (HAESBAERT, 2008, p. 404).

Nesse ponto, acreditamos que a associação do processo de expansão do Santo Daime pode ser associada à multiterritorialidade. Além das hibridações concernentes às mesclas de elementos simbólicos de origens distintas (xamanismo, catolicismo,

---

espiritismo, entre outros), em que muitos autores denominam sincretismo, a percepção desta pesquisa vai além.

Haesbaert (2008, p.407) sugere que a “hibridização implicaria, portanto, a princípio, também, territórios múltiplos, “territórios híbridos”. Associamos, assim, hibridismo cultural não com desterritorialização, mas com multiterritorialidade [...]”.

Consideramos todo o contexto histórico, político e econômico do surgimento desta doutrina, desde a sua saída da floresta e chegada ao urbano; depois um novo retorno à floresta (instalação da sede da CEFLURIS na floresta amazônica), e a abertura desta vertente - diante de um mundo globalizado, pós-moderno -, a novas tendências, aos movimentos hippies, esotéricos. Tudo isso favorecendo ainda mais a sua expansão, territorialização, e a formação de multiterritorialidades.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A propositura do artigo teve como objetivo central trazer uma discussão em torno do Santo Daime, procurando correlacioná-lo ao processo de hibridismo cultural e de multiterritorialidades, fomentando um diálogo interdisciplinar entre aspectos culturais e territoriais.

Tivemos como princípio norteador sobre os estudos de cultura, relacionados ao campo religioso, os postulados de Clifford Geertz (2008), o qual considera o homem como um ser simbólico, amarrado às redes de significados que ele mesmo tece. O autor compreende ainda, a cultura como dinâmica, e esse dinamismo observamos na doutrina daimista, assim como toda a simbologia inscrita, principalmente na vertente CEFLURIS.

Percebemos que o Santo Daime, ao longo de seu desenvolvimento, agregou elementos simbólicos de outras culturas religiosas/espiritualistas, e, além disso, sofreu reflexos da globalização, pós-modernidade, constituindo-se em uma cultura híbrida.

Observamos, ainda, que esta doutrina se territorializou e tem se territorializado, seja na floresta, no urbano ou simbolicamente, formando, com isso, multiterritorialidades. Notamos um movimento entre o tradicional e o moderno, no que tange às duas vertentes do Santo Daime. Ou seja, o Alto Santo/CICLU que não se expandiu

---

muito, sendo seus adeptos mais fiéis aos preceitos de Mestre Irineu, associando-se a uma perspectiva mais tradicional; e a CEFLURIS, com um caráter mais inovador, expansivo, que apesar de ainda manter os ritos primordiais, incorporou outros elementos, traduzindo-se, e se multiterritorializando.

Diante de todas as percepções e observações, compreendemos que o Santo Daime proporciona um vasto campo de pesquisa, principalmente empírica, seja na perspectiva puramente religiosa; histórica; ou linguística (hinários/ religião de tradição oral); semiótica (formas/conteúdos/sistemas de signos); seja de performances corporais (danças, bailados); bioquímica (estudos relacionados à bebida); psiquiátrica e/ou psicológica.

## REFERÊNCIAS

CANCLINI, Néstor G. *Cultura sem fronteiras*. São Paulo: EDUSP/ **Caderno de Leitura**. Disponível em: <[http://www.edusp.com.br/cadleitura/cadleitura\\_0802\\_8.asp](http://www.edusp.com.br/cadleitura/cadleitura_0802_8.asp)>. Acesso em: 07 jan. 2016.

CEMIN, Arneide B. Os rituais do Santo Daime: “sistemas de montagens simbólicas”. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2009, p. 347-382.

COUTO, Fernando de La Rocque. Santo Daime: Rito da ordem. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2009, p. 385-412.

ENGLER, Steven. **A Umbanda e a Glocalização**. Porto Alegre: UFRGS - Debates do NER, 2011, ano 12, n. 20, jul/dez, p. 11-44. eISSN 1982-8136.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOULART, Sandra Lucia. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, B. C. [et al], (orgs.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: Edufba, 2008, p. 251-287.

GOULART, Sandra Lucia. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2009, p. 277-301.

---

GROISMAN, Alberto. **“Eu venho da Floresta”**: Ecletismo e práxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”. 282 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, 1991 Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/75791>>. Acesso em: 19 dez. 2015.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HAESBAERT, Rogério. Hibridismo, Mobilidade e Multiterritorialidade numa perspectiva geográfico-cultural integradora. In SERPA, A. (org.) **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações [online]. Salvador: EDUFBA, 2008. 426 p. ISBN 978-85-232-0538-6. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 07 dez. 2015.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

KEIFENHEIM, Barbara. Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2009, p. 97-128.

LABATE, Beatriz C.. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. 375 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, 2000. Disponível em: <[www.bibliotecadigital.unicamp.br](http://www.bibliotecadigital.unicamp.br)>. Acesso em: 08 jan. 2016.

LABATE, Beatriz C.. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2009, p. 231-273.

LABATE, Beatriz C.; PACHECO, Gustavo. Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2009, p. 303-344.

LANGDON, Esther J.. A tradição narrativa e a aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2009, p. 69-95.

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

MACRAE, Edward. **El Santo Daime y la espiritualidad brasileña**. Quito: Ediciones Abya - Yala, 2000.

---

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

MOURA, Julia Lobato Pinto de. **As origens de uma casa de cura do Daime: O pronto socorro espiritual Raimundo Irineu Serra**. Marupiara - revista científica do centro de estudos superiores de Parintins. (CESP/UEA). Dossiê: Diversidade Cultural e religiosa na região Norte. ANO 3 | N. 3 | 2018-1 (JAN-JUN). ISSN 1981-0326 | PP. 171-193.

Disponível em:

<http://periodicos.uea.edu.br/index.php/marupiara/article/view/1454/896>. Acessado em:

21/09/2022

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993. (Tradução: Maria Cecília França)

SALES, Vanessa Maria Alves Lima. **A territorialização da cultura do Santo Daime em Palmas – TO**. 125 f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura e Território) – Universidade Federal do Tocantins, 2017

SALES, Vanessa Maria Alves Lima; Silva, Marivaldo Cavalcante da. Reflexões teóricas sobre o Santo Daime na perspectiva do hibridismo cultural. In: Júlio César Suzuki. [et al.] (organizadores). **Geografias tocantinenses e outras leituras** [recurso eletrônico] -São Paulo: FFLCH/USP, 2019. Disponível em:

<https://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/384/336/1373>.

Acessado. 21/09/2022

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e Concepções de Território**. 3ª ed. São Paulo: Outras Expressões, 2013.

SILVA, Clodomir M. da. **O palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. 194 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) - Universidade Federal de Pernambuco, 1983.

VILA CÉU DO MAPIÁ. Disponível em: <[www.santodaime.org/site/a-comunidade/a-vila-ceu-do-mapia/a-vila](http://www.santodaime.org/site/a-comunidade/a-vila-ceu-do-mapia/a-vila)>. Acesso em: 22 dez. 2015.

---

**Vanessa Maria Alves Lima Sales:** Mestra em Estudos de Cultura e Território, pela Universidade Federal do Tocantins - UFT (2017). Especialista em Gestão Estratégica na Área Social (2016). Especialista em Saúde Pública com ênfase em saúde coletiva e da família (2011). Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário Luterano de Palmas (2009). Psicóloga efetiva da Defensoria Pública do Estado do Tocantins, atuando na área de Psicologia Jurídica

**Fernanda Cristina da Silva Campêlo:** Possui graduação em SERVIÇO SOCIAL pelo Centro Universitário Luterano de Palmas (2007). Atualmente é assistente social - Secretaria de Estado da Saúde do Tocantins e na Defensoria Pública do Estado do Tocantins. Discente como aluna especial no PPGCULT.

---

---

**Marivaldo Cavalcante da Silva:** doutor em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia com trabalho na área de geografia da saúde abordando Leishmaniose Visceral. Mestre em Geografia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Licenciado pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Prof. Dr. do curso de Geografia em Araguaína-TO UFT. Prof. no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território. Atua nas áreas relacionadas com a sociedade, natureza e o desenvolvimento, degradação ambiental, uso e gestão dos recursos hídricos e geografia da saúde. Coordenou o curso de geografia do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (PARFOR) no campus de Araguaína-TO entre agosto de 2011 a outubro de 2017.

---

Recebido para publicação em 21 de setembro de 2022.

Aceito para publicação em 16 de junho de 2023.

Publicado em 05 de julho de 2023.