

Oralidade, Texto Escrito e Práticas Discursivas no Contexto do Daime

*Oralidad, Texto Escrito y Prácticas Discursivas en el Contexto del Daime*¹

Julia Lobato Pinto de MOURA
Doctorado en Letras: Lenguaje e Identidad
(PPGLI/UFAC). Profesor del Centro de Filosofía y
Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Acre.
E-mail: julia.moura@ufac.com

RESUMO:

Este ensaio procura pensar a oralidade e a escrita como suportes das práticas discursivas no contexto da doutrina do Daime e identificar quem são os indivíduos e instituições mais atuantes nas diferentes funções de enunciação. Inspirada na perspectiva de Foucault (1996, 2008) sobre discurso como prática social olhamos para os diferentes indivíduos que, com diferentes forças, ocupam posições privilegiadas de proposição de verdades no campo daimista. Pensar a oralidade e o texto escrito como lugares de produção, circulação e funcionamento dos discursos no âmbito das culturas daimistas é uma possibilidade de elucidar mecanismos de saber-poder que se manifestam na esfera micropolítica do Daime enquanto prática social religiosa.

Palavras-chave: Discurso, Prática Social, Santo Daime, Linguagem, Oralidade.

RESUMEN:

Este ensayo busca pensar la oralidad y la escritura como soportes de prácticas discursivas en el contexto de la doctrina Daime e identificar quiénes son los individuos e instituciones más activos en las diferentes funciones de enunciación. Inspirándonos en la perspectiva de Foucault (1996, 2008) sobre el discurso como práctica social, observamos a los diferentes individuos que, con diferentes fortalezas, ocupan posiciones privilegiadas en la propuesta de verdades en el campo daimista. Pensar la oralidad y el texto escrito como lugares de producción, circulación y funcionamiento de discursos en el ámbito de las culturas Daime es una posibilidad de dilucidar mecanismos de conocimiento-poder que se manifiestan en la esfera micropolítica del Daime como práctica social religiosa.

Palabras clave: Discurso, Práctica social, Santo Daime, Lenguaje, Oralidad.

¹ Este texto es un extracto de la tesis doctoral titulada “Territorios y memorias de una cartografía acre: la Colonia Cinco Mil como lugar narrado”, desarrollada en el Programa de Posgrado en Letras, Lengua e Identidad de la Universidad Federal de Acre. (2023).

INTRODUÇÃO

Há muitas definições sobre o que é discurso, seja na perspectiva da Linguística, da Filosofia ou no campo da Comunicação. O discurso pode ser entendido enquanto fala, em contraste com o texto escrito, ou como amostras ampliadas de textos falados ou escritos. No rastro das teorias de Foucault sobre o discurso como modo particular de uso da linguagem, que se refere as formas de estruturação e ordenamento das práticas econômicas, políticas e sociais, este ensaio procura analisar das práticas discursivas dentro da doutrina do Daime, com ênfase na oralidade e na escrita como suportes para a circulação do discurso. Assim procuramos perceber como diferentes instituições fazem proposições e enunciam uma rede de significantes sobre a doutrina espiritualista ayahuasqueira que se formou na Amazônia acreana nas primeiras décadas do século XX.

A Ayahuasca é uma bebida feita a partir de um cipó e uma folha nativos da floresta amazônica, de uso milenar e tradicional nas culturas de vários povos indígenas andino-amazônicos (Luna, 1986), que a chamam cipó, oaska, *cadaná*, *yagé*, *kamarampi*, *nixi pae* ou *huni*, *natema*, *huni*, *nepe*, *kabi*, *iyona*, *pinde*, *shori*, entre outros mais de 40 nomes (Luna, 1986). O Daime é um tipo específico de preparo e consagração dessa bebida ritual, que foi rebatizada por Raimundo Irineu Serra de Daime numa referência às invocações ou pedidos feitos ao se tomar o chá: “dai-me força, dai-me amor” (Serra, hino, nº 41).

A bebida possui propriedades psicoativas, e as práticas culturais e os usos religiosos desse sacramento constituem um interessante capítulo na história dos psicodélicos no Brasil. Em torno do uso da bebida surgem formas diferenciadas de sociabilidade, organização do espaço, sistemas simbólicos, linguagens, identidades, pensamentos e conceitos, sendo também um campo privilegiado para estudos sobre a relação entre filosofia e psicodélicos. Como um campo complexo do conhecimento como o Daime toma forma e passa a existir como tal? Qual papel desempenhado pela oralidade e pela escrita como suporte das práticas discursivas no Daime? Quem são as instituições mais atuantes nas diferentes funções de enunciação neste campo, onde também as plantas são professoras, vistas como seres de conhecimento que não só têm ciência e linguagem, como fazem escola? Essas são algumas questões que balizam esta escrita.

O cipó tem vários nomes, assim como a folha e a bebida a que dão origem. No meio científico e jurídico convencionou-se chamá-la de *Ayahuasca*, do idioma quéchua, língua de diversos grupos étnicos ao longo dos Andes. A palavra indígena, uma vez apropriada por setores hegemônicos na produção de conhecimentos e definição de sentidos, se mundializou. É formada pelas expressões *aya*, isto é alma, *espíritu muerto*, e *wasca*, que é *cuerda*, *liana*, daí possíveis traduções mais literais como “cipó das almas” (Luna, 1986) ou mais poéticas como “vinho das almas” (Assis, 2017, p. 44.)

A ciência ocidental moderna em sua pretensão de produzir classificações universais - nesse caso o sistema de classificação botânica de Linnaeus - conveniu chamar o cipó de *Banisteriopsis caapi* e a folha de *Psychotria viridis*. A combinação dessas duas plantas se tornou uma espécie fórmula da Ayahuasca, descrita e regulamentada. Como na ordem do discurso os sentidos são convencionados e normatizados, e a compreensão se produz automaticamente, grande parte dos autores parece tomar essa taxonomia como os “nomes verdadeiros”, “oficiais”, em oposição às denominações regionais – que na perspectiva de uma ciência que hierarquiza os saberes, estariam no campo de uma etnobotânica. Para o cipó conheceu-se os nomes Jagube, Mariri, Caapi e suas variações Ourinho, Caupuri, etc., e para a folha Rainha, Chacrona, *kawa*, entre outros.

Além de referir à bebida Ayahuasca, Daime também é o nome da irmandade e doutrina espiritualista que surgiu por volta de 1930 em Rio Branco, Acre, e que, como qualquer instituição social, é constituída a partir de práticas discursivas. Um conjunto de saberes e práticas construídas na e pela linguagem. Por obra de Irineu Serra, migrante da baixada maranhense que chegou à Amazônia por volta de 1912, a bebida fora rebatizada e reterritorializada, fundando um novo culto, um conjunto de tradições fortemente inspiradas no catolicismo popular e nos saberes afro-indígenas.

O Daime enquanto prática religiosa nascida no meio rural, ou o que podemos considerar uma face do campesinato amazônico (Pupim, 2016), nas fronteiras entre as cidades e florestas de Rio Branco, tem muito da “festa de Reis, do Divino, o baile de São Gonçalo, a Congada etc., nas quais a dança e a festa são meios privilegiados para a comunicação com os seres divinos e o mundo sobrenatural.” (Goulart, 2004. p.50). O Daime ou Santo Daime é uma irmandade com diversas ramificações e que reúne centenas de pessoas em todos os estados brasileiros e em vários países do mundo. No contexto de novas práticas religiosas, o Daime como uma doutrina e irmandade cristã criou a possibilidade de centenas de pessoas terem acesso às experiências de êxtase xamânico, contatos com realidades não-ordinárias, estados não-convencionais de consciência até então vivenciados exclusivamente por pajés-xamãs, curandeiros e poucos iniciados na Ayahuasca.

Para Albuquerque, o daime com letra minúscula é usado para se referir à bebida, “uma ressignificação da milenar bebida indígena de nome ayahuasca”. (Albuquerque, 2011, p.165), enquanto Santo Daime é “uma religião brasileira de caráter híbrido, surgida no interior da floresta amazônica no início do século XX.” (Albuquerque, 2011, p.164) Oportuno situar nesta introdução que há também um debate acerca das denominações Daime e/ou Santo Daime, o quanto elas se equivalem ou são marcadores de diferenças entre os grupos de seguidores que se dizem vinculados unicamente a Irineu Serra e aqueles que, além de Irineu, são discípulos de Sebastião Mota, de uma vertente do Daime mais eclética. Por hora, situo que, nas trilhas e na companhia de Clodomir Silva, autor da primeira dissertação

sobre o tema, Daime ou “Santo Daime identifica o ritual de consumo e a hierofanização da própria bebida” (Silva, 1983, p.8), isto é, opto por não separar a bebida de seu contexto ritual de uso. Considero o termo Daime, com letra maiúscula, indistintamente para se referir tanto à bebida, ao Ser Divino que ela é, segundo os adeptos da doutrina, e aos diferentes grupos que buscam seguir e manter viva as tradições fundadas por Raimundo Irineu Serra, incluindo a escola do padrinho Sebastião. Como cantado e conceituado na poética daimista, o Daime é “Um ser divino transformado em líquido.” (Silva, O., hino nº 45).

O termo “plantas professoras” ou “plantas maestras” é usado por vegetalista de vários países para se referir às “plantas de poder” entre elas a Ayahuasca, e são exemplos daquilo que antropólogos chamam “categorias nativas”. A categoria passou a ser utilizada nos meios acadêmicos graças às conceituações de Luna (1986) como uma alternativa ao termo alucinógeno, considerado depreciativo e desrespeitoso com as tradições de povos indígenas que frequentemente utilizam essas substâncias e recorrem às experiências psicodélicas em um contexto sagrado e ritualístico. Há registros do uso milenar de psicoativos nos cinco continentes e eram “utilizados para os mais variados fins, mas principalmente na busca de cura e contato com o divino.” (Macrae, 1992, p.35). Entre os adeptos da doutrina são muito frequentes as referências ao Daime como um professor e curador.

A separação entre o humano e a natureza estrutura o pensamento ocidental moderno, mas se olharmos pela perspectiva de epistemologias outras, as plantas professoras são como inteligências não-humanas (McKenna, 1995), e torna-se admissível a existência de uma bebida que é um ser-vegetal – que se territorializa em diferentes espaços. Krenak comenta que as narrativas que concebem a existência de pessoas e inteligências e sensibilidades não-humanas estão “sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial.” (Krenak, 2019, p. 10). Albuquerque (2011) formula o que seria os bases de uma epistemologia da Ayahuasca, uma forma de ver o mundo, produzir e validar conhecimentos, que potencialmente dissolve a dicotomia natureza-cultura historicamente instituída. Este pensamento agencia outras formas de existências, onde uma planta é concebida como um ser divino, professora, onde uma bebida é elevada à categoria de santidade – e este intercâmbio entre seres humanos e não-humanos é posto como paradigma e pressuposto. Noutras palavras, a doutrina do Daime manifesta-se como um caminho para ir “além dos modos hegemônicos de se pensar a experiência de aprendizado como um processo repassado de ser humano para ser humano.” (Freitas, 2023, p.58)

O historiador e filósofo Michel Foucault (1926-1984) foi um dos responsáveis pela popularização do termo discurso entendido como prática social e sua abordagem passou a influenciar muitos cientistas das humanidades e da linguagem, dando importantes contribuições para o entendimento das relações entre discurso e poder. É preciso lembrar que Foucault não é um pensador interessado nos temas e

tópicos que dão corpo a esta pesquisa, que margeiam e se aproximam das culturas ditas tradicionais na Amazônia, do místico, do sagrado e do campo que ele chamaria de “encantamento dos mágicos” (Foucault, 2013, p. 10). O conceito e a noção de tradição em seus estudos são vistos como parte de uma perspectiva histórica “demasiado mágico para poder ser bem analisado” (Foucault, 2008, p. 24). Ele se interessava pelas formas como o poder se manifesta na linguagem, nos documentos, ordenando percepções, instituindo verdades.

O discurso não é qualquer fala, qualquer enunciação, mas aquelas que são produzidas em determinados contextos históricos, que definem o que são objetos, sujeitos, conceitos. As práticas discursivas configuram e ordenam as relações sociais, estabelecendo sistemas de verdades. O campo dos acontecimentos discursivos segundo Foucault (2008) é o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das sequências linguísticas formuladas. A doutrina do Daime está essencialmente fundamentada nas palavras poéticas que constituem os hinários ali cantados e são repetidos anualmente conforme o calendário ritual. O Daime como um campo de pensamentos, sentimentos, tradições e experiências de fé é como um sistema de enunciados e as relações possíveis entre eles – um conjunto finito de regras que permitem um número infinito de desempenhos – o que se manifesta na existência de diferentes “linhas do Daime” – e seus emaranhados, contentas e controvérsias. A questão da identidade é sempre um campo de disputas, jogos de poder, de marcação de diferenças e delimitação de espaços.

Para Foucault, “as unidades básicas da linguagem não são, diferentemente da semiologia estruturalista, as palavras, mas os enunciados. Os enunciados são os elementos constitutivos do discurso.” (Mota, 2022, p.12). Uma doutrina é algo que liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e os indivíduos entre si, diferenciando-se dos outros. (Foucault, 1996). O Daime tem sido descrito como uma doutrina cristã sincrética, híbrida, miscível, eclética, e todos esses termos que vêm sendo usados pelos pesquisadores para se remeter ao caráter plural da obra do mestre Irineu. Múltiplas influências confluíram na composição do culto do Daime, e ora ela é concebida como uma obra pronta e acabada, ora como uma obra viva, que vem se atualizando e agregando outros saberes. Sobre isso orbita o debate acerca das identidades e diferenças entre o que seria o Daime, como culto tradicional, e o Santo Daime como culto eclético. A arqueologia estaria interessada “em explicitar as regras de combinação dos enunciados que possibilitam a formação dos discursos em uma dada época.” (Mota, 2022, p.13). Na ordem do discurso, quem define o que é ou não o Daime e o Santo Daime? Quais as relações de interdição, separação e rejeição que orientam o saber-poder nesse campo?

São muitas questões cujas respostas não pretendemos encontrar para tecer verdades definitivas nesse pequeno ensaio. Caminho para analisar as práticas discursivas dentro da doutrina do Daime, a diferente valoração do texto oral e escrito, como suportes para as condições de produção, circulação e

funcionamento do discurso, dependendo do contexto e finalidade. Procuo identificar como se deu a formação desse campo religioso psicodélico, que produz sentidos e formas de organização social, num jogo de forças e conflitos que engendram um movimento contínuo, onde a linguagem, o discurso, não são entendidos como mera ferramenta de comunicação, mas como poderoso instrumento de construção de identidades.

A ORALIDADE, OS SABERES CANTADOS, DA MIRAÇÃO E O DOCUMENTO ESCRITO

A oralidade como meio de realização dos discursos e forma de produção e circulação dos saberes teve papel predominante nos primeiros 50 anos da irmandade do Daime, época em que foram se instituindo seus mais significativos fundamentos, princípios éticos e estéticos, cânticos, mitos, ritos e costumes. Por saberes, consideramos o conjunto de conhecimentos que são independentes das ciências – na sua forma hegemônica. Todo saber é uma prática discursiva, que “pode definir-se pelo saber que ela forma” (Foucault, 2008, p. 205), um domínio constituído por diferentes objetos, e que pode ou não adquirir status científico. “Um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados, em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam.” (Foucault, 2008, p. 204)

Irineu Serra apresentava o Daime como uma doutrina, escola, um estudo fino, feito em irmandade. Em seu hinário, Irineu afirma sobre a natureza de seus trabalhos: “aqui tem muita ciência/ que é preciso estudar/estudo fino, estudo fino/que é preciso conhecer” (Serra, R.I., nº102). Rufino destaca que o termo ciência é utilizado por outras tradições, destacando que “A ciência sempre teve um tanto de macumba. Não à toa, os mestres encantados dos cultos da jurema, do catimbó e da encantaria chamam os ofícios de saber de ‘ciência encantada’.” (Rufino, 2017, p. 56) Ao destacar a polissemia do conceito e os diferentes usos do termo ciência, é possível evidenciar que o saber possui suas próprias formas de verificação e validação, não estando condicionado às normas e critérios da cientificidade. Foucault, em sua análise do discurso, difere o saber do conhecimento: o saber não é feito para fazer sentido, é feito para cortar o conhecimento.

O Daime como uma doutrina e escola espiritualista é um campo de saberes imersos em experiências psicodélicas, onde os estados alterados de expansão de consciência provocados pela ingestão da bebida, ou como diriam os adeptos, numa tradução livre, onde as experiências de miração e revelação proporcionam encontro com o “Professor dos professores” (Melo, A.G., hino nº 84), o ser divino vegetal que habita a “bebida que tem poder inacreditável” (Serra, R.I., hino nº 124). Essa possibilidade de acessar outras formas de consciência através de uma bebida, que é ao mesmo tempo um combinado de plantas,

um ser divino e um sistema de pensamentos-sentimentos poéticos cantados, desafia a compreensão cartesiana do mundo.

Por saberes, consideramos o conjunto de conhecimentos independentes das ciências, que encontram suas regras de formulação nos mais variados campos discursivos (Foucault, 2008). Os saberes no Daime envolvem a aprendizagem do preparo do sacramento, os detalhes da organização e condução de cada ritual, um conjunto de rezas, orações e textos que circulam como instruções, além e principalmente da palavra cantada nos hinos, seus ritmos, melodias e tons. Os hinos são “poesias expressas em forma de música, inspiradas pelos estados ampliados de percepção provenientes da consagração do sacramento enteogênico, que constituem o arcabouço doutrinário do Santo Daime.” (Freitas, 2023, p. 54-55) Noutras palavras a poética dos hinários traduz o que seria a filosofia espiritualista da doutrina do Daime, seus saberes, ciências e artes.

Betânia Albuquerque destaca os aspectos educativos da prática religiosa daimista a partir da apreensão e circulação de seus saberes. “A religião do Santo Daime é, assim, interpretada como um espaço educativo no qual circulam saberes fundamentais na construção da identidade dos sujeitos envolvidos e na sobrevivência de suas tradições”. (Albuquerque, 2011b, p. 6). Em sua pesquisa, considerando as mensagens presentes nos hinos, entrevistas com adeptos e fontes bibliográficas, Albuquerque identificou que os saberes do Daime são “os saberes ecológicos-ambientais, cognitivos, estéticos, medicinais e para a paz.” (Albuquerque, 2011b, p. 7).

Eles louvam a natureza e suas forças; invocam entidades católicas e de outros panteões; reforçam princípios como o amor, verdade, justiça; disciplinam a conduta, dentre outros significados que expressam a diversidade cultural da religião, bem como sua dimensão estética. (Albuquerque, 2011b, p. 13)

Numa espécie de ode à oralidade no âmbito das culturas daimistas, e tendo os centros mais tradicionais de Rio Branco como campo de interação, Gerson Albuquerque (2016) defende que parte da virtude e força da organização social consiste do não domínio da escrita por parte dos primeiros mestres e demais integrantes da irmandade, e que a transmissão dos conhecimentos e saberes se davam predominantemente pela oralidade.

As primeiras comunidades do Daime foram formadas por mulheres e homens da palavra falada, gesticulada; da escola oral que escreve/inscreve no e com o corpo; da “fala cabocla”, como preferem alguns. 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, nesse processo coletivo, os produziam/reproduziam em seus corpos. Desse modo, a palavra era instrumentalizada pelos gestos, olhares, sons. A escrita nunca lhes fez falta e seus saberes/ensinamentos ecoaram com força para além das fronteiras de grupos de negros, afroindígenas e outras misturas que aí se socializavam. (Albuquerque, 2016, p.123.)

As práticas discursivas nos rituais do Daime são essencialmente musicais, tendo os cânticos uma centralidade tão importante quanto a bebida ritual na configuração do que é a irmandade. A importância dada às fontes orais nas práticas discursivas daimistas pode ser exemplificada de inúmeras formas. Um pitoresco episódio sobre o encontro de dois mundos, o da oralidade e o da escrita, ilustra bem como cada lógica de produção de significante tem seu ordenamento e seu modelo próprio de constituição de verdades.

Nos relatos que nos chegam da tradição oral, o bebê Irineu Serra nasceu no ano de 1892, filho de Joana de Assunção Serra e Sancho Martinho de Matos. No mundo dos documentos escritos, seu registro é de 1890. Foi o pesquisador Marcos Vinícius Neves que escavou no arquivo “pequeno e improvisado” da paróquia do município de São Vicente de Ferrer, no Maranhão, o livro de registro de batismos em que consta o ano de 1890 como a data de nascimento de Raimundo Irineu Serra. Imaginando que seu achado “deveria ser uma informação importante para toda a comunidade daimista” (Moreira, Macrae, 2011, p.30), trouxe uma fotografia do documento e foi ao Alto Santo mostrar à madrinha Peregrina, viúva de Irineu Serra, o que havia encontrado, ao que ouviu atônito: - “Que Bom! Você encontrou um documento sobre ‘Meu Velho’. Mas, se ele disse pra nós que nasceu em 1892, então nasceu em 1892 mesmo. Obrigada.” (Moreira, Macrae, 2011, p.31)

Para Foucault “a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar status e elaboração à massa documental de que ela não se separa” (Prado Filho, Teti, 2013, p.8) Neste episódio nota-se a força e o valor da palavra nas comunidades de tradição oral, e madrinha Peregrina como filha dessa tradição, sabe que “Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração.” (Hampaté Bâ, A. 2010, p. 168) Em diálogo comigo, numa rede social, Neves comentou:

Pra mim, como historiador, foi uma das melhores e mais definitivas lições que tive na vida. Naquele dia, Madrinha me despiu de qualquer possível traço de arrogância acadêmica (que sempre tentei manter distante) que eu ainda tivesse. A história de uma comunidade pertence antes de mais nada a ela própria. Historiadores são, quando muito, tradutores dessas histórias e não seus autores (ou assim deveriam agir, acredito). (Neves, Comentário em rede social, 2021.)

Outros pesquisadores, que também foram na fonte e tiveram contato com o documento, apresentam argumentos lógicos que levariam à adesão da versão escrita dessa história, e à materialidade do documento como verdade última. Moreira e Macrae, ainda que não tratem como uma questão definitiva, e sugerem que 1890 seria a data mais correta, posto a frequência de erros de datas em registros de nascimento e

no caso do batistério de Mestre Irineu, observa-se que ele se apresenta entre outros registros feitos em ordem sequencial, o que parece indicar que seu batismo se deu pouco depois de seu nascimento e que a data inscrita no batistério seja a mais correta. (Moreira, Macrae, 2011, p. 402.)

Muitos pesquisadores como Goulart (2004), Assis (2017), passaram a grafar a data de 1890 em seus textos como fato inconteste, sem considerar que os antigos seguidores, a tradição, as memórias e relatos orais afirmam ser 1892 o ano de seu nascimento. Esta escolha parece expressar uma predileção dos pesquisadores pela lógica do documento escrito na hegemonia da produção de verdades. Pupim (2014) e Mendonça e Nascimento (2019), por sua vez, explicam em notas de rodapé porque, apesar de conhecerem a versão do documento relativo ao batistério, mantêm a data como aprendida e ensinada pela tradição do grupo.

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente, esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras. (Hampaté Bâ, A. 2010, p.167.)

Mendonça relata que, uma vez conversando com seu Luiz Mendes, antigo e conhecido discípulo de Irineu Serra, refletiam sobre essa questão da data de nascimento. O diálogo exemplifica bem como a comunidade do Daime lida com as diferentes vontades de verdade trazidas pelos documentos orais ou escritos.

disse assim... meio ‘desconfiado’... suave do jeito dele que ‘num sei’... porque... aí começou a contar: que o padrinho (Irineu) contou pra eles que foi buscar a data do seu nascimento na miração. Porque veio do Maranhão sem documento (que naquela época, disse ele, era comum não ter documento). E então, uma vez, em um trabalho, o Mestre foi atrás de saber a data de seu nascimento. E aí trouxe: 15 de dezembro de 1982. Aí, disse seu Luiz pensativo: Então, ele acertar o dia, o mês... e errar o ano?!... Hum... (com um jeito assim, de quem dizia: acho que não! rrsr) (Comunicação oral, F.C.M, 2022)

Torna-se muito interessante observar que, segundo o relato de Luiz Mendes, Irineu Serra foi buscar a verdade sobre a data do seu nascimento no astral superior, em suas mirações, durante um trabalho de Daime. No contexto da lógica xamânica-ayahuasqueira/daimista, as mirações são entendidas como território de conhecimentos, os lugares de saberes outros, como estudados por Albuquerque (2021).

Mesmo considerando a relevância da oralidade nos primeiros 50 anos de formação da doutrina do Daime, há que destacar que a cultura letrada e o texto escrito também estiveram presentes desde seus primórdios. No início, Irineu Serra se reunia com seus companheiros nas sessões do Círculo de Regeneração e Fé (CRF), centro esotérico comandado pelos irmãos Antônio e André Costa e inspirado nos ensinamentos do Círculo Esotérico a Comunhão do Pensamento (CECP) (Moreira, Macrae, 2011). Consta que nessas sessões eram lidas passagens da “Revista do Pensamento”. Quando mestre Irineu se desligou do CRF e passou a reunir um grupo próprio, levou consigo o que aprendeu em anos de parceria

com os irmãos Costa, o que imprimiu marcas nos rituais da doutrina do Daime, como os lemas “Harmonia, Amor, Verdade e Justiça”, a fórmula “Hei de vencer”, a reza intitulada “Consagração do Aposento”.

Moreira e Macrae (2011) contam que, na década de 1950, mestre Irineu sofreu um acidente, teve de passar seis meses acamado, tempo que dedicou à leitura das revistas e livros do CECP. Autores destacam que “o período da parceria com o CECP parece ter sido também o momento de maior influência da cultura escrita e erudita junto ao centro acreano, devido às leituras dos textos esotéricos.” (Moreira, Macrae, 2011, p. 305) Ainda segundo estes autores, em 1960, mestre Irineu instituiu o calendário de trabalhos anuais e formalizou o Trabalho de Concentração, que incluía um momento de leituras das “Instruções” do Círculo Esotérico.

Em 1970, já no final de sua vida, Irineu instituiu o Decreto de Serviço, um texto cuja autoria é remetida a ele. “É o único texto conhecido, escrito em prosa e claramente orientado por Mestre Irineu. Em sua linguagem simples e direta, é bastante revelador de suas preocupações com o ordenamento da comunidade e das famílias que a compunham.” (Moreira, Macrae, 2011, p. 351). O texto original, redigido a mão por sua secretária Percília Matos, tem 5 páginas. É lido nos trabalhos de concentração nos dias 15 e 30 de cada mês nos centros mais tradicionais, apesar de alguns centros fazerem suas adaptações, sobretudo na introdução, e outros, do seguimento mais eclético, sequer o conhecerem. Trata-se essencialmente das obrigações daqueles que compõem a irmandade, denominada Estado Maior, sobre os preparativos para os dias de trabalho, instruções de como se comportar no salão e no dia a dia. Um dos trechos que destaco é aquele em que ele se refere “à disciplina meta”, que não é apreendida em livros pois “só a experiência nos traz realização”.

As tradições cristãs católicas e espíritas são livrescas e podem ter influenciado mestre Irineu nesta predileção pelos rituais espiritualistas com leituras instrutivas, ao mesmo tempo que reconhece que o aprendizado maior é a experiência. Sobre essa época, Luiz Mendes, “o orador do mestre Irineu” relembra

Porque aí aquelas revistas mensais, a gente... Aí tem cada uma! Aí o padrinho me tirou, pra mim fazer uma leitura. Num, num, num texto, e depois explorar e eu comecei por aí, bom... (...) O padrinho ele recomendava. Também uma boa conversa! Conversa boa, né. Eu sempre divulgo isso. Entre tantas recomendações essas duas, parece que ele, ainda falava com mais tom: é uma boa leitura. Boa leitura! E, boa conversa. (...) ele tinha um, um, uma coleção de uns livros “rosacruzianos”, que ele foi Rosa-Cruz, pertenceu a essa ordem, né? (Mendonça, Nascimento, 2019, p. 86.)

O registro do Estatuto do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) em um cartório de Rio Branco em 1971, oficializado às vésperas da passagem de Irineu Serra, foi parte importante da ritualística institucional necessária para o reconhecimento do Daime como uma organização social e a busca por sua legitimidade, depois de anos sofrendo preconceitos e perseguição policial. A palavra escrita

foi se tornando cada vez mais presente no Daime, como parte de sua constituição discursiva, e pouco a pouco, a irmandade, a doutrina, foi se tornando uma religião institucionalizada. Seus sistemas de fé e tradição foram investigados, classificados, enquadrados na ordem do discurso. No início da década de 1980, equipes multidisciplinares ligadas ao antigo Conselho Federal de Entorpecentes (Confen), com representantes da Justiça, Exército, Polícia Federal e comunidade científica, ficaram encarregadas de elaborar os dossiês e relatórios sobre as comunidades ayahuasqueiras, que ficaram sob vigilância neste período.

Antigos seguidores destacam que Irineu Serra, a princípio, não estava fundando uma religião e sim uma doutrina, um culto, uma irmandade católica, no estilo de muitas outras no Brasil, fundadas por homens e mulheres negras desde a colônia, a exemplo daquelas com quem Irineu convivera quando jovem no Maranhão, como o Baile de São Gonçalo. O antropólogo daimista Fernando Peres, lembrando interlocuções com Luiz Mendes e Percília Matos, defende que quase tudo do Santo Daime é resultado de uma revelação e comenta que “Padrinho Irineu” dizia que “o Daime é católico, negando assim ter fundado uma religião; o uso por ele do termo irmandade para definir sua associação atesta o fato”. (Peixoto, 2022, p.25) A primazia da linguagem escrita em detrimento da oralidade nas formas de organização e institucionalização do poder fica evidenciada nesta passagem. “Poder hierarquicamente estruturado e estruturante a partir da palavra escrita.” (Albuquerque, 2016, p. 123)

Cabe pensar que partir do momento que começam a se intensificar as perseguições policiais, organizar-se como instituição religiosa tornou-se cada vez mais estratégico e necessário para que Irineu Serra legitimasse suas práticas espiritualistas junto à sociedade rio-branquense, e o registro do Estatuto do Ciclu foi o primeiro e importante passo nessa direção. O termo religiões ayahuasqueiras foi posteriormente sendo forjado por pesquisadores como Goulart (2004) para se referir à aliança entre as diferentes vertentes de culto que utilizavam a bebida, como a Barquinha e a União do Vegetal, que se uniram para encampar as batalhas judiciais em torno da legitimação dos cultos ayahuasqueiros. Assis destaca que “a antropologia inclusive cumpriu papel de destaque no processo de regulamentação da bebida, e o conceito de religiões ayahuasqueiras brasileiras foi apropriado pelos próprios nativos, interferindo diretamente em sua auto-representação.” (Assis, 2017, p. 26)

O Estatuto do CICLU é um documento detalhado com 66 artigos dispostos em 22 capítulos que descrevem princípios doutrinários e teológicos gerais. Foi José Vieira, um ex-escrivão da polícia, membro da extensão do Daime em Porto Velho (a primeira fora dos limites do Acre), que ajudou a conceber e redigir o Estatuto do centro.

A elaboração de um estatuto que ajudasse a tornar o culto aceitável às autoridades civis, católicas e evangélicas exigiu-lhe muito esforço, tanto intelectual quanto político, e diz-se que ele chegou

a tomar cinco litros de daime para compor o documento, buscando sempre respaldo nas “Sagradas Escrituras”. (Moreira, Macrae, 2011, p. 370)

O conjunto de normas definidas no Estatuto do Ciclu (1971) teriam a função de enfrentar a estigmatização junto à sociedade e garantir um respeito social mínimo, como destacou Assis (2017). O texto do Estatuto é prolixo, destoa da estética dos hinários, sendo pouco incorporado à rotina dos adeptos como base do discurso doutrinário, apesar de ter se tornado instrumento de disputa entre os grupos que se dividiam em anos posteriores. A expressão Santo Daime, por exemplo, aparece grafada no artigo 4º do documento, mas, nas palavras de Peregrina Gomes que estão no documento intitulado Manifesto Alto Santo, a dirigente do legado de Irineu Serra no Acre reforça: “Nós tomamos Daime. Apenas Daime (...) que outros posteriormente apelidaram de santo Daime.” (Serra, 2006) Esse episódio evidencia que instrumentalizamos as palavras/signos para alcançar fins, que as palavras dizem, e seus sentidos ora são dados como dados, ora são disputados.

Tudo leva a crer que, em seus arranjos retóricos, buscava dar aos daimistas uma aparência mais respeitável e mais aceitável às autoridades constituídas e demais detentores de poder na sociedade acreana e rondonense da época. Assim, além de incluir copiosas citações bíblicas, seu estatuto viria a dedicar três capítulos a questões cívicas. (Moreira, Macrae, 2011, p. 369)

Moreira e MacRae (2001) trazem alguns relatos de como o primeiro documento, “um arranjo estranho à comunidade” (p. 373), teria sido recebido pela irmandade de forma conformada, mas pouco entusiástica. Segundo narrativa de João Rodrigues (Nica)

Aí, Luís Mendes leu a cópia para todos os componentes que trabalharam no feitio de daime. Então ele perguntou uma coisa: “Tá bom?” Eu já estava com a resposta: “O senhor é quem sabe, pra mim tá bom.” Ele passou pra mim e eu fui cuidar de registrar no cartório e no diário oficial. (...) ele disse: “Compadre eu estou satisfeito, dei nome a quem não tinha. O pessoal maculava muito a imagem do daime. (Rodrigues *apud* Moreira, Macrae, 2011. 374)

Mortimer (2000) conta-nos que um processo semelhante aconteceu com o grupo do padrinho Sebastião, quando em outubro de 1974, depois de uma Assembleia Geral com os membros, foi fundado o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris). “Embora não tivesse convivência com o mundo das letras, da intelectualidade, a legalização da nova Igreja, com toda papelada e muitas assinaturas, trouxe segurança e alegrou a Sebastião, que conhecendo o Evangelho sabia que tinha que ‘dar a César o que é de César’”. (Mortimer, 2000, p. 95).

Sebastião foi um dos mais proeminentes seguidores do mestre Irineu, tornando-se uma liderança para parte do grupo daimista após a passagem do líder fundador, sendo o principal responsável pela expansão da Doutrina do Santo Daime para além das fronteiras acreanas. Sebastião e sua família protagonizaram um movimento que levou o Daime em direção ao interior da floresta, sonhando fundar

uma nova comunidade e um novo jeito de viver, e em direção aos grandes centros urbanos, primeiramente do Brasil, depois do mundo. Sebastião dizia que Daime é a

verdadeira escritura daqueles que não sabem ler e onde se encontra um Deus bem mais chegado. Em um hino que recebeu, lamenta por aqueles que falam em Deus porque ouvem os outros falar, em vez de procurar conhecê-lo através de sua própria experiência de realização. (Alverga, 1998, p. 25)

Não se pode negar que o Estatuto do Ciclu, cuja primeira leitura pública foi feita durante uma reunião no último feito com participação do mestre Irineu, e posteriormente o Estatuto do Cefluris, influenciaram futuras práticas. Desde então, os diferentes grupos daimistas que passaram a surgir também criaram seus Estatutos, tendo em maior ou menor medida, os primeiros como inspiração.

Nestes, define-se uma diretoria com cargos e funções específicas, bem como a ocorrência de eleições. Simultaneamente, estipula-se um período de gestão para a diretoria e o presidente do centro, que pode variar entre quatro, cinco ou seis anos. Porém, normalmente, critérios burocráticos não são de fato seguidos, e apenas cumprem uma função de regularizar estes grupos diante de órgãos externos. (Goulart, 2004, p. 75)

A partir dos anos 1980, há uma diversificação maior dos suportes para os discursos sobre o Daime, que passam a figurar de forma mais frequente no mundo das letras escritas, sobretudo a partir de sua expansão para além das fronteiras amazônicas. A primeira dissertação de mestrado sobre o tema data de 1983. Cada vez mais, nos textos de jornais locais e nacionais, nas pesquisas acadêmicas, relatórios científicos, relatos de experiência, biografias, incluindo as de denúncia, resoluções e marcos regulatórios de órgãos fiscalizadores, o Daime, Santo Daime, Ayahuasca foi ocupando espaço. Nas reportagens de televisão e, mais recentemente, em páginas, vídeos e grupos na internet e redes sociais, produz-se uma gama diversa de conteúdos controversos e vontades de verdades referentes à doutrina do Daime.

Outras e novas significações sobre as práticas sociais no Daime passam a ser produzidas, causando mudanças na distribuição e funcionamento dos discursos. À vista da perspectiva foucaultiana, é possível notar que há um dito e não dito reformulado ao longo das épocas, e um jogo de regras que determina o aparecimento e desaparecimento dos enunciados e discursos ao longo dos tempos. Outro caso quase anedótico é acerca do termo peia, utilizado no Daime para o desconforto associado ao uso da bebida, interpretado como uma espécie de “castigo espiritual” (Rocha, 2021), uma “experiência simbólica de caráter polissêmico” (Brito, 2004) também associado ao apuro como uma lapidação para aprimoramento. Rocha observou que o *modus operandi* marcado pelos princípios das sociedades disciplinares como descritas por Foucault em “Vigiar e Punir” atravessa a dialética do trabalho daimista,

onde a peia, o desconforto, é visto em seu caráter “disciplina-dor, que educa/ensina através da dor”. (Rocha, 2021, p.126)

No dicionário Houassi a peia é descrita, entre outros sentidos, como obstáculo, estorvo, embaraço, e também como um instrumento de açoite, o chicote. Silva (2004), em seu estudo acerca do tema, evoca a presença de Marachimbé, uma das entidades que aparecem no panteão daimista e que está ligada às curas por meio da disciplina. “Chamei Marachimbé, para ele vir cá, traz o corpo e fica firme. Faz lombo para apanhar” (Pereira, hino nº31). De um tempo para cá começaram a surgir, em grupos em redes sociais, alguns comentários sobre os múltiplos significados da peia no Daime. Esses grupos muitas vezes funcionam como fóruns onde dúvidas e orientações são partilhadas, e já existe quem conceba e defina a peia como uma sigla para “processo espiritual de intenso aprendizado”, ou “processo de ensino intensivo do astral”. Isso surgiu nos comentários de uma postagem como brincadeira e hoje circula em alguns espaços como espécie de verdade instituída. Podemos notar que o texto não está dado e os sentidos não são fixos. O que faz os conceitos aparecerem de uma forma e não de outra depende sempre das condições de produção dos discursos.

OS LUGARES DE PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO DOS DISCURSOS E FUNÇÕES DE ENUNCIÇÃO

Vimos que a comunidade do Daime foi fundada “por uma poderosa e marcada tradição oral” (Moreira, Macrae, 2011, p.30) e, sobretudo os grupos mais ligados às tradições deixadas pelo Mestre Irineu, dispensam o estatuto de verdade trazido pelo documento histórico formal ou pelas pesquisas acadêmicas. Tampouco sentem

a necessidade de ter a história de seu fundador escrita. Não por mera recusa ou dogmatismo. Apenas porque, no caso da vida de Mestre Irineu, ela é tão metafórica quanto existencial, tão mítica quanto histórica – tão inerente ao cotidiano, à cultura local, e, ao mesmo tempo, ao universo do extraordinário e do religioso – que torna qualquer outro tipo de explicação insuficiente ou dispensável. (Moreira, Macrae, 2011, p.30)

O Daime como uma irmandade, instituição religiosa e prática social, possui suas regras, nem sempre explícitas, de formação de discursos, onde determinados indivíduos acabam desempenhando um relevante papel na produção e circulação dos saberes no âmbito de seus grupos, evidenciando relações de saber-poder e mecanismos de interdição, separação e rejeição. Nessa parte, destacaremos brevemente o papel dos receptores de hinos, dos padrinhos e madrinhas, dos dirigentes de centro, pesquisadores, jornalistas, antigos seguidores e seus familiares, como exemplos de indivíduos que atuam e ocupam posições privilegiadas na constituição dos discursos no campo daimista.

As construções discursivas não brotam de um livre jogo de ideias, uma vez perpassadas pelas relações de poder. Entende-se que a produção e circulação dos textos nesse contexto religioso, enquanto aspecto da prática discursiva, é sempre vinculado a determinados agentes e contextos, obedecendo regras e funções específicas de significação. A considerar as perspectivas trazidas por Foucault (1984) interessa perceber como se instituem os discursos que dão sentidos às coisas, que as fazem ser o que são.

As instruções, preleções e princípios que regem a doutrina estão materializados nas palavras ditas nos hinos, recebidos com letra e música, e que compõem os hinários cantados nos trabalhos/sessões do Daime. Entende-se por Hinários o “conjuntos de cânticos, muitas vezes agrupados em pequenos cadernos e entoados por todos os adeptos em ocasiões específicas e pré-estabelecidas no calendário religioso”. (Rehen, 2007, p.184.) Os hinos como poemas-cantados são parte da produção literária de Irineu Serra e da irmandade do Santo Daime, mesmo que consideremos como premissa que “receber não é compor” (Rehen, 2007).

Rehen (2007) refletiu sobre a gênese dos hinos religiosos do Santo Daime como sendo um “recebimento” e não uma “composição musical”. Seguindo sua pena, podemos considerar que o conceito de “receber” no Daime – “categoria nativa” – é uma “forma peculiar de entender e experimentar os sentimentos e os pensamentos.” (Rehen, 2007, p. 181.) A questão da autoria, nestes termos, fica localizada em um outro lugar. As mensagens musicadas dos hinos são vistas pelos daimistas como revelações recebidas, onde o fardado atua como um canal para que os seres divinos tragam seus ensinamentos.

É neste conjunto de hinários que estão os ensinamentos da doutrina, uma filosofia da floresta que é cantada, bailada e ritualizada num culto que tem, como destacou Silva (1983), seus aspectos apolíneos e dionisíacos. “A prece, que normalmente pertence aos momentos apolíneos, racionais, conquista espaço entre os fenômenos dionisíacos, relacionando-se dialeticamente” (Silva, 1983, p. 86).

“Durante os festejos bailados, realizados no salão de reuniões, atinge-se o instante mais forte do ritual, instante bem dionisíaco, de efervescência social e fusão das consciências, quando se torna difícil separar o social do individual, são verdadeiros estados mentais coletivos paradoxais.” (Silva, 1983, p. 74).

Os hinos “constituem a base fundamental do culto daimista no que diz respeito ao ritual propriamente dito, à transmissão e preservação dos saberes e aos princípios éticos a serem praticados pela irmandade no dia-a-dia.” (Mendonça, Nascimento, 2019, p. 42) Os hinos também servem como uma espécie de oráculo, ao qual os adeptos prestam atenção nas mensagens, para ver “aonde é que vai doer” (Pedro, J. hino nº 12) ou para meditar acerca do aperfeiçoamento do próprio ser.

No início os hinários eram escritos à mão e apenas os puxadores acompanhavam os escritos. Os primeiros cadernos de hinários datilografados foram elaborados e reproduzidos em meados década de 1970. Lúcio Mortimer, jovem mineiro que chegou em Rio Branco em 1975 e conheceu o Daime das mãos

do padrinho Sebastião, teve um importante papel na consolidação deste novo formato, que permitiu que mais pessoas tivessem acesso às letras dos hinos. Ele conta:

Eu tinha planos de editar os cadernos de hinário. Até aquela data todos eram escritos à mão. Não me faltavam pedidos para copiar. Planejei editá-los num mimeógrafo a tinta e assim presentear todo mundo, mas para nossas pretensões faltavam os recursos financeiros. (...) Desta forma, tive a satisfação de imprimir os primeiros cadernos de Hinário do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e de Alfredo Gregório. Ficou um trabalho bonito, porque a chilena Verônica e a italiana Marina fizeram belas ilustrações. (Mortimer, 2000, p. 178.)

A nova forma de circulação dos hinos ampliou a possibilidade de acesso à poética daimista escrita e o aprendizado de suas lições, pois para um visitante, que não conhece as letras dos hinos, é muito difícil compreender as mensagens e acompanhar o trabalho apenas ouvindo o canto. Com os cadernos é possível realizar ensaios, melhor conhecer os pensamentos ali entoados e se preparar para os trabalhos. É “através dos hinos é que se pode compreender a história e os ensinamentos de Juramidam”. (Fróes, 1986, p. 100).

Quando o hino é reconhecido e legitimado como tal por um grupo, e existem mecanismos para isso, suas mensagens poéticas acabam tendo força de verdade doutrinária e sagrada, sendo um potente espaço de enunciação. Cabe destacar que aqui se situa uma das diferenças fundamentais entre os seguimentos do Daime mais tradicionais, que consideram apenas um conjunto de hinários já estabelecidos como escopo da doutrina, e os seguimentos mais ecléticos, que consideram um processo contínuo de recebimento de novos hinos, formando um conjunto extenso e em expansão de novos hinários. Uma considerável diferença é que existiam mecanismos de regulação dos hinos.

A prática conhecida como “passar à limpo” funcionava como uma espécie de procedimento de controle e delimitação do discurso como descritos por Foucault, onde a exclusão por separação e rejeição definem a nulidade ou validade de um discurso - no caso de um hino era preciso atender a alguns critérios. A pesquisa de Rabelo (s/a), desenvolvida em “centros daimistas alinhados com o recorte mítico-ritualístico deixado por Raimundo Irineu Serra” (p.1) destaca que “práticas de *receber* e de *passar o hino* – confirmá-lo enquanto *hino* verdadeiro” (p.1) refletem as concepções religiosas do Daime como práticas de seleção e valoração.

Todos os quatro companheiros, os principais receptores de hinos junto ao Mestre, faleceram antes dele e nos chegam notícias deles “passarem” os hinos recebidos, ou seja, apresentarem para Irineu o hino que tinha “saído”. (Rabelo, s/a, p. 10)

Mortimer (2000) dá testemunho de que o costume era comum entre os mais antigos. Padrinho Sebastião quando recebia um hino, saía caminhando da Colônia Cinco Mil onde morava até o Alto Santo para apresentar para o mestre Irineu passar a vista na nova mensagem entoada.

Quando um fardado recebia um hino era comum apresentar em primeiro lugar ao Mestre Irineu para receber a aprovação e só depois divulgá-lo. Isto porque não era qualquer cantiga ou música que poderia ser considerado hino. Tinha que ser autêntico. Recebido e não inventado. Não era rotina. (Mortimer, 2000, p. 71)

Muitas vezes os dirigentes exercem um certo privilégio como ensinadores e intérpretes das mensagens dos hinos, são protagonistas na validação de interpretações, sobretudo se alcançam os títulos de padrinhos e madrinhas, muito valorizados no seguimento do Daime mais eclético e ligado à expansão. No caso do Daime, o termo padrinho remonta às suas origens. Era assim que Irineu era chamado por seus seguidores: padrinho Irineu. Como destacou Juarez Bomfim (2015), pesquisador do Daime, na tradição católica, o padrinho e a madrinha são aqueles que ajudam, que amparam numa situação de desalento, na ausência de um pai e uma mãe, geralmente nomeados através do ritual/cerimônia de batismo. No Daime, através dos rituais de fardamento e batismos, muitos daimistas oficializam relações de apadrinhamento, como na tradição católica. Os termos também são utilizados para se referir àquelas pessoas que têm uma importância e destaque em determinado grupo social e que, por estarem em posições privilegiadas, geralmente oferecem algum tipo de ajuda material e/ou espiritual para seus afilhados, que costumam tomar-lhes a bênção, como foi o caso de Irineu Serra e Sebastião Mota em suas respectivas comunidades.

Bomfim é categórico ao dizer que “na Doutrina do Santo Daime, padrinho é Irineu; madrinha é Peregrina Gomes Serra, viúva do Mestre Raimundo Irineu Serra e dignitária do Ciclu–Alto Santo” (Bonfim, 2015, s/p). O pesquisador reconhece, porém, que devido à liderança e carisma “para aquele povo espalhado entre o Mapiá e a Colônia 5000 a expressão ‘padrinho’ é usada como sinônimo do Sr. Sebastião Mota” (Bonfim, 2015, s/p). No Daime é comum que os dirigentes de centro sejam tratados por padrinhos e madrinhas, o que passou a designar, de forma controversa, “um título social, sinal de capital religioso e poder dentro da doutrina, até se tornar sinônimo de ‘dirigente de igreja’” (Assis, 2017, p.189). Alguns dirigentes preferem não ser assim denominados, mas estes são exceções. Junto aos neófitos que valorizam a figura da liderança carismática e dos gurus espiritualistas, o apelo aos padrinhos e madrinhas mostra-se fortemente presente.

Couto (1989) observou que Irineu Serra e também Sebastião Mota eram tidos como pessoas especiais, dotadas de grande poder de aglutinação social e bastante reconhecidos na região onde atuavam. Ele foi o primeiro antropólogo a fazer relação destes padrinhos do Daime com a ideia de líder carismático, presente na obra do sociólogo Max Weber (1864-1920). Couto destaca que essas lideranças daimistas, assim como um xamã, um líder carismático ou messiânico, são pessoas que possuem uma “qualidade de estar em comunicação direta com o sagrado; eles têm intimidade de potências divinas.” (Couto, 1989, p. 127)

Ser considerado um padrinho ou madrinha no Daime pode colocar os indivíduos em um lugar privilegiado de enunciação, como fontes autorizadas dos conhecimentos doutrinários, de aconselhamentos e de produção de verdades. Podem ditar comportamentos e, em alguns casos, nota-se “a infeliz prática de centralismo, autoritarismo e mandonismo existente na gestão organizacional de muitos grupos daimistas.” (Bonfim, 2015, s/d.) Isso leva algumas pessoas a se aproximarem e se afastarem de padrinhos e madrinhas, e até mesmo do Daime, conforme o andamento das relações, os possíveis afetos envolvidos e cultivados nas redes de articulações e de trocas.

Na medida que os mestres fundadores foram se ausentando, os relatos orais dos seguidores e das pessoas que conviveram com Irineu Serra e outras antigas lideranças também passaram a ser referências como documentos/monumentos da doutrina, seus detalhes ritualísticos, princípios éticos e estéticos. Suas narrativas são coletadas e vão se constituindo em documentos orais, que compilados e reescritos, tornam-se referências sobre o que se diz, o que se recorda dos acontecimentos. Essas narrativas às vezes são tomadas como descrição de fatos, às vezes como “ficção etnográfica” (Moreira, 2013, p.26).

Os membros de comitivas também se tornaram importantes vozes na função de enunciação no campo do Daime. Comitivas são pequenos grupos de pessoas compostos por cantoras, músicos e lideranças que viajam em conjunto como representantes “oficiais” de um segmento do Daime, e “ganham crescente importância na transnacionalização do grupo e passam a funcionar como porta-vozes do Santo Daime e fortalecedores da identidade daimista no exterior.” (Assis, 2017, p.169.)

Os escritos de diferentes tipos, romances biográficos, dissertações e teses cumprem um papel relevante na produção de discursos e contradiscursos que naturalizam ou problematizam aspectos da doutrina do Daime, e nos últimos 20 anos a produção científica neste campo ayahuasqueiro cresceu muito. Formas de classificação, periodização, genealogias, trabalhos biográficos e de história oral, entre outras análises publicadas, acabam se tornando referência para aqueles que pesquisam e escrevem sobre o Daime como fenômeno religioso-cultural, e não raramente também são incorporadas pelos adeptos da doutrina no processo de construção identitária. Interessante pontuar, como destacou Assis (2017), que a maior parte da bibliografia sobre o Daime nas ciências humanas tem sido produzida por pesquisadores de dentro, que pertencem, pertenceram por longos períodos, ou mantêm laços afetivos muito próximos com as irmandades pesquisadas, influenciando e sendo influenciados por elas.

Albuquerque (2016) comenta dos desafios e tensões que envolvem a pesquisa com fontes orais e as memórias no contexto das comunidades daimistas. Qual é a necessidade de produção de “documentos orais” - e por extensão textos escritos - se a prática social do Daime foi erguida na oralidade? Para ele a oralidade vem perdendo força desde a inserção da linguagem escrita nas comunidades ayahuasqueiras –

“a palavra escrita com suas racionalidades e narrativas ‘congeladas’, seus estatutos científicos e ordenamentos sociais racionalistas.” (Albuquerque, 2016, p.124.)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os episódios descritos procuraram apontar breves notas sobre como um campo complexo e diverso de conhecimentos como o Daime/Ayahuasca – um saber/ciência da floresta - tomou forma e passou a existir como tal, tendo como foco analisar o papel da oralidade e da escrita na produção, circulação e funcionamentos dos discursos na doutrina fundada por Irineu Serra. Eles apontam a importância da oralidade no contexto das práticas discursivas ao passo que também reforçam a percepção de que à palavra escrita é dado mais poder e confiabilidade do que ao texto oral em determinadas situações, noutras o contrário.

Há que considerar que diferentes sistemas culturais possuem suas próprias formas de produção discursiva. Então qual o significado do documento oral e das memórias de comunidades tradicionais nas pesquisas acadêmicas, território que dá primazia à racionalidade e ao documento escrito? A questão do ano na data de nascimento de Irineu Serra não é um episódio de tanta relevância senão por demonstrar que as verdades são discursos, que agem como força ordenadora situadas num campo/ território, que institui sentidos normatizados, mas que também são disputados - seus contras. O episódio lido na companhia de Foucault nos retoma a sua crítica à disciplina histórica tradicional, definida como aquela que tentar reconstruir o passado e olha para os documentos como verdadeiros, autênticos e bem informados, como se o papel guardasse os fatos que dizem - meias palavras do passado de onde emanam.

O mundo das palavras tem muitos sentidos. Daime, Santo Daime e Ayahuasca ora são tomados como sinônimos, ora são disputados no intuito de consolidar um sentido único e ordenador. Como foi destacado em uma carta aberta escrita pelos indígenas que participaram da 2ª Conferência Internacional da Ayahuasca, que aconteceu em 2016 em Rio Branco e eu estive presente, Ayahuasca é um termo genérico, que não contempla a diversidade cultural nesse campo. Não se trata de vários nomes para uma mesma bebida, pois cada nome carrega em si não só a designação de um líquido, mas contextos simbólicos importantes para cada cultura. Institui-se uma geopolítica dos discursos onde relações de identidade e diferença ora rivalizam ora se associam no campo ayahuasqueiro/daimista. A definição dos limites entre esses territórios conceituais e seus significantes em disputa são estabelecidos pelas próprias instituições sociais, que com diferentes forças, tentam criar os mecanismos de exclusão de outras formas de discurso.

Na companhia de algumas ideias de Foucault, sem pretensão de ver nele um método, procurei trazer breves reflexões sobre o Daime como um campo de conhecimentos que passou a existir, e o papel

da oralidade e da escrita no funcionamento dos discursos nesse contexto, onde há saberes de plantas professoras, mas também regras de coerções e restrições aos falantes e ouvintes. Primordial lembrar que não é qualquer um, de qualquer lugar, que enuncia e institui um discurso, mesmo nessa escala micropolítica. Como pesquisadora e participante da irmandade há 20 anos observo os processos em que se forjam as identidades, as múltiplas formas de manifestação da doutrina que levam os indivíduos a certos tipos de enunciações e lhes proibem outras, fazendo os sujeitos ligarem-se entre si e diferenciar-se de outros. Esse ensaio não é propriamente uma análise do discurso de base foucaultiana, mas uma caminhada em sua companhia pelas tramas da oralidade e da escrita no contexto do Daime, que revelou que também na doutrina da floresta são notáveis “os jogos de poder ligados a configurações de saber que dele nascem e que igualmente o condicionam.” (Foucault, 1984, p.246).

Vimos que, ainda que no âmbito do sagrado haja uma compreensão de que os saberes da doutrina são recebidos e inspirados do Astral, que o professor dessa escola é o agente enteogênico, o Daime, Ser Divino, há também os diferentes aparatos de interdição, separação e rejeição que orientam o saber-poder nesse campo. Procurei evidenciar o papel desempenhado pela oralidade, pelos hinos e pelos diferentes tipos de escritas no Daime no ordenamento do discurso e instituição de verdades nesse território de saberes.

Ao notar quem são os indivíduos e instituições mais atuantes nas diferentes funções de enunciação no campo, marcamos a importância de antigos seguidores, padrinhos e madrinhas, integrantes de comitivas, pesquisadores, escritores em geral, que acabam tendo destaque na produção de conceitos e discursos sobre essa prática cultural, seja relatando e ficcionando narrativas de acontecimento, seja criando categorias, sistemas de classificações, preceitos morais e outras vontades de verdade. E se, como sugere Deleuze e Guatarri, todas as formas de saber, filosofias, ciências e artes são formas de criar pensamentos, sendo o ofício da filosofia a criação de conceitos, podemos considerar que estamos diante de uma “florestofia” da Amazônia, como propôs Albuquerque (2021), uma filosofia da floresta. Por outro lado, no Daime se aprende que a verdade não está em palavras ou livros, pois as plantas professoras que ali atuam como agentes do conhecimento, que têm ciência, linguagem e fazem escola, ensinam fundamentalmente pelas imagens, sons, a experiência ritual. O acesso a verdade indelével viria dos “ensinamentos transmitidos nas mirações”. (Freitas, 2023, p. 63). Ainda, considerando as várias camadas, há que considerar que a prática discursiva dos daimistas vincula valores do universo da culpa, do moralismo patriarcal e judaico-cristão.

Olhar para as relações entre a oralidade e a escrita na produção e transmissão dos saberes no contexto do Daime pode nos ajudar a entender a circulação das práticas discursivas e os efeitos sobre as estruturas sociais. No entrelaçamento da oralidade com a palavra escrita, os textos grafados estão

presentes desde os primeiros anos da organização do Daime como irmandade, seja nos rituais, como parte de sua constituição doutrinária e sagrada, seja como parte das estratégias macropolíticas de reconhecimento e de sua legitimidade social, principalmente para garantia legal da liberdade de culto.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. **Epistemologia e Saberes da Ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011a.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. **Religião e Educação: Os saberes da Ayahuasca no Santo Daime**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio, 2011b.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. **Sabenças do padrinho**. Belém: EDUEPA, 2021.

ALVERGA, Alex Polari. (org.) **Evangelho segundo Padrinho Sebastião**. Boca do Acre (AM): CEFLURIS Editorial, 1998.

ASSIS, Glauber Loures. **A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora**. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2017.

BONFIM, Juarez D. **Padrinhite: A doença que acomete os daimistas**. In: Jornal Grande Bahia, 2015, s/p. Disponível em <https://jornalgrandebahia.com.br/2015/09/padrinhite-a-doenca-que-acomete-os-daimistas-por-juarez-duarte-bonfim/> Acesso 15/05/2022.

CICLU-Alto Santo. *Estatuto do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU)-Alto Santo, 1971* (segundo transcrição datilografada em posse de Daniel Serra). In MOREIRA, P., MACRAE E. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011.

COUTO, Fernando La Roque. **Santos e Xamãs – Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime**. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1989.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.

FREITAS, Jan Clefferson Costa de. **Sabedorias do Santo Daime: A filosofia nos hinos de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião**. Muriaquitã: Revista de Letras e Humanidades, Jan.-Jun, v.11, n.1, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.29327/210932.11.1-4>

FRÓES, V. **História do Povo de Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime**. Manaus: SUFRAMA, 1986

FOUCAULT, Michael. **Arqueologia do saber**; tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michael. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no *College de France* pronunciada em 2 dezembro 1970. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michael. **O corpo utópico**: As heterotopias. Posfácio de Daniel Defert. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo, n.1, Edições, 2013.p. 10.

GOULART, Sandra L. **Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica**: as religiões da Ayahuasca. Tese de Doutorado. Campinas, SP: [s. n.], 2004.

HAMPATE BÁ, A. **A tradição viva**. IN: KI-ZERBO, J. História geral da África: Metodologia e pré-história da África. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 10.

LUNA, Luiz Eduardo. **Terminologias Nativas sobre a Ayahuasca**, In América Indígena, XLVI, 01, 1986.

MENDONÇA, Fernanda Cougo, NASCIMENTO, Luiz Mendes; **O Orador do Mestre Raimundo Irineu Serra**: diálogos, memórias e artes verbais. Rio Branco, Nepan, 2019.

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

MOREIRA, Paulo A. **Estou aqui, eu não estando como é?** A rotinização do carisma de Raimundo Irineu Serra na comunidade do Daime. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia- Salvador, 2013.

MORTIMER, Lúcio. **Bença Padrinho**. Edição Céu de Maria: São Paulo, 2000.

MOTA, Thiago. **Arqueologia do saber e teoria crítica da sociedade**: Os limites da leitura de Honneth acerca de Foucault. Kalagatos, Fortaleza, Vol.19, N.1, 2022, p. 1-16.

PEIXOTO, Fernando Peres. **A escada de Jacó: Santo Daime e Xamanismo**. Tese Professor Titular da Universidade Federal do Acre. Rio Branco, 2022.

PEDRO, J. Hinário O Menino Jesus, Hino **“Eu amo a Deus no céu”**, n12.

PRADO FILHO, K.; TETI, M. M. **A cartografia como método para as ciências humanas**, Revista Barbarói, Santa Cruz do Sul, n.38, p.45-59, jan./jun. 2013.

PUPIM, Ana Cláudia. **Territorialidades na cidade de Rio Branco/AC**: conflitos e tensões na área de proteção ambiental Raimundo Irineu Serra. Mestrado desenvolvimento regional, UFAC, 2016.

RABELO, K. B. **Recepção e Validação de Hinos na Doutrina do Daime**. Disponível em:<https://pdfs.semanticscholar.org/1fed/829ee1cb93ab20f28217a104144cdf9d50c7.pdf>. Acesso: 26/06/20.

ROCHA, J. **Experimentações Enteogênicas**: Santa Maria e Exu no Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

RUFINO, L. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

SERRA, R.I. Hinário Cruzeiro. Hino “**Estrela D’água**”, n. 41, “**Estudo fino**”, n. 102, “**Eu tomo esta bebida**”, n. 124, “**Sou filho desta verdade**”, nº102, Hinário “O Cruzeiro”, Edição CEFLUMAC, Santa Luzia, 2001.

SERRA, P.G. *Manifesto Alto Santo* (Seminário Ayahuasca CONAD, 2006). In: MACHADO, A. **Manifesto Alto Santo** (Disponível em: <http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>. Acesso: 17/01/2020).

SILVA, Clodomir Monteiro. **Palácio de Juramidan** – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

SILVA, Leandro Okamoto da. **Marachimbé chegou foi para apurar**: estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime. Dissertação (mestrado)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Ênio José da Costa Brito. São Paulo, 2004.

SILVA, O. Hinário Daime Sorrindo, Hino “**Ser Divino**”, n. 45.



MOURA, Julia Lobato Pinto de. Oralidade, Texto Escrito e Práticas Discursivas no Contexto do Daime. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.2, 2024, eK24033, p. 01-23.

Recebido: 05/2024

Aprovado 06/2024

: