

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

*Oralidade, Texto Escrito e Práticas Discursivas no Contexto do Daime*<sup>1</sup>

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

### RESUMEN:

Este ensayo busca pensar en la oralidad y en la escritura como soportes de prácticas discursivas en el contexto de la doctrina del 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 en la oralidad y en el texto escrito como lugares de producción, circulación y funcionamiento de discursos en el ámbito de las culturas daimistas 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.

### 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.

---

<sup>1</sup> 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).

## INTRODUCCIÓN

Existen muchas definiciones de cuál es el discurso, ya sea desde la perspectiva de la Lingüística, la Filosofía o el campo de la Comunicación. El discurso puede entenderse como habla, en contraste con el texto escrito, o como muestras ampliadas de textos hablados o escritos. Siguiendo las teorías de Foucault sobre el discurso como forma particular de utilizar el lenguaje, que remite a formas de estructurar y ordenar prácticas económicas, políticas y sociales, este ensayo busca analizar las prácticas discursivas dentro de la doctrina del Daime, con énfasis en la oralidad y la escritura como soportes de la circulación del discurso. Así, buscamos comprender cómo diferentes instituciones hacen proposiciones y enuncian una red de significados sobre la doctrina espiritualista de la ayahuasca que se formó en la Amazonía de Acre en las primeras décadas del siglo XX.

La ayahuasca es una bebida elaborada a partir de una liana y una hoja originaria de la selva amazónica, con uso antiguo y tradicional en las culturas de diversos pueblos indígenas andino-amazónicos (Luna, 1986), quienes la llaman cipó, oaska, cadaná, yagé, kamarampi, nixi pae o huni, natema, huni, nepe, kahi, iyona, pinde, shori, entre más de 40 nombres más (Luna, 1986). El Daime es un tipo específico de preparación y consagración de esta bebida ritual, que fue rebautizada por Raimundo Irineu Serra como Daime en referencia a las invocaciones o peticiones que se hacían al beber el té: “dame fuerza, dame amor” (Serra, himno, no 41).

La bebida tiene propiedades psicoactivas y las prácticas culturales y usos religiosos de este sacramento constituyen un capítulo interesante en la historia de los psicodélicos en el Brasil. Diferentes formas de sociabilidad, organización del espacio, sistemas simbólicos, lenguajes, identidades, pensamientos y conceptos emergen en torno al uso de bebidas, y son también un campo privilegiado para estudios sobre la relación entre filosofía y psicodélicos. ¿Cómo toma forma y surge como tal un campo de conocimiento complejo como el Daime? ¿Qué papel juegan la oralidad y la escritura en el apoyo a las prácticas discursivas en el Daime? ¿Quiénes son las instituciones más activas en las distintas funciones de enunciación en este campo, donde las plantas también son maestras, vistas como seres de conocimiento que no sólo tienen ciencia y lenguaje, sino que también imparten escuelas? Estas son algunas preguntas que guían este escrito.

La liana tiene varios nombres, al igual que la hoja y la bebida que da origen. En los círculos científicos y jurídicos se la llama convencionalmente Ayahuasca, del idioma quechua, lengua de diferentes grupos étnicos a lo largo de los Andes. La palabra indígena, alguna vez apropiada por sectores hegemónicos en la producción de conocimientos y definición de significados, se globalizó. Está formado

por las expresiones aya, que es alma, espíritu muerto, y wasca, que es cuerda, liana, de ahí que sean posibles traducciones más literales como “cipó das almas” (Luna, 1986) o más poéticas como “vino de almas” (Assis, 2017, p. 44.)

La ciencia occidental moderna, en su intención de producir clasificaciones universales -en este caso el sistema de clasificación botánica de Linneo- aceptó llamar a la liana *Banisteriopsis caapi* y a la hoja *Psychotria viridis*. La combinación de estas dos plantas se convirtió en una especie fórmula de Ayahuasca, descrita y regulada. Como en el orden del discurso los significados se acuerdan y estandarizan, y la comprensión se produce automáticamente, la mayoría de los autores parecen tomar esta taxonomía como nombres “verdaderos”, “oficiales”, en contraposición a denominaciones regionales -que desde la perspectiva de una ciencia que jerarquiza el conocimiento, estaría en el campo de la etnobotánica. Para la vid se conocen los nombres Jagube, Mariri, Caapi y sus variaciones Ourinho, Caupuri, etc., y para la hoja Rainha, Chacrona, kawa, entre otras.

Además de referirse a la bebida Ayahuasca, Daime es también el nombre de la hermandad y doctrina espiritista que surgió hacia 1930 en Rio Branco, Acre, y que como toda institución social, se constituye a partir de prácticas discursivas. Un conjunto de conocimientos y prácticas construidos en y a través del lenguaje. A través del trabajo de Irineu Serra, un migrante de las tierras bajas de Maranhão que llegó a la Amazonia alrededor de 1912, la bebida fue renombrada y reterritorializada, fundando un nuevo culto, un conjunto de tradiciones fuertemente inspiradas en el catolicismo popular y el conocimiento afroindígena.

El Daime como práctica religiosa nacida en el medio rural, o lo que podemos considerar un rostro del campesinado amazónico (Pupim, 2016), en los límites entre las ciudades y las selvas de Rio Branco, tiene mucho de “fiesta de los Reyes, de lo Divino, la danza de São Gonçalo, la Congada, etc., en las que la danza y la celebración son medios privilegiados de comunicación con los seres divinos y el mundo sobrenatural”. (Goulart, 2004. p.50). Daime o Santo Daime es una hermandad con varias filiales y que reúne a cientos de personas en todos los estados brasileños y en varios países del mundo. En el contexto de las nuevas prácticas religiosas, el Daime como doctrina y hermandad cristiana creó la posibilidad para que cientos de personas tuvieran acceso a experiencias de éxtasis chamánico, contactos con realidades no ordinarias, estados de conciencia no convencionales hasta entonces experimentados exclusivamente por chamanes, curanderos y algunos iniciados en Ayahuasca.

Albuquerque se utiliza daime con letra minúscula para referirse a la bebida, “una resignificación de la antigua bebida indígena llamada ayahuasca”. (Albuquerque, 2011, p.165), mientras que el Santo Daime es “una religión brasileña de carácter híbrido, surgida en el interior de la selva amazónica a principios del siglo XX”. (Albuquerque, 2011, p.164) Cabe mencionar en esta introducción que también

existe un debate sobre las denominaciones Daime y/o Santo Daime, en qué medida son equivalentes o son marcadores de diferencias entre grupos de seguidores que reivindican vincularse únicamente a Irineu Serra y a quienes, además de Irineu, son discípulos de Sebastião Mota, de una rama más ecléctica del Daime. Por ahora, afirmo que, siguiendo los senderos y en compañía de Clodomir Silva, autor de la primera disertación sobre el tema, Daime o “Santo Daime identifica el ritual del consumo y la hierofanía de la bebida misma” (Silva, 1983, p.8), es decir, elijo no separar la bebida de su contexto ritual de uso. Considero que el término Daime, con mayúscula, se refiere tanto a la bebida, al Ser Divino que es, según los seguidores de la doctrina, como a los diferentes grupos que buscan seguir y mantener vivas las tradiciones fundadas por Raimundo Irineu Serra, incluida la escuela del padrino Sebastião. Tal como se canta y conceptualiza en la poética daimista, el Daime es “Un ser divino transformado en líquido”. (Silva, O., himno n° 45).

El término “plantas profesoras” o “plantas maestras” es utilizado por vegetalistas de varios países para referirse a “plantas de energía”, incluida la Ayahuasca, y son ejemplos de lo que los antropólogos llaman “categorías nativas”. La categoría comenzó a ser utilizada en círculos académicos gracias a los conceptos de Luna (1986) como una alternativa al término alucinógeno, considerado despectivo e irrespetuoso con las tradiciones de los pueblos indígenas que utilizan frecuentemente estas sustancias y recurren a experiencias psicodélicas en un contexto sagrado e ritualista. Hay registros del uso antiguo de psicoactivos en los cinco continentes y eran “utilizados para los más variados fines, pero principalmente en la búsqueda de curación y contacto con lo divino”. (Macrae, 1992, p.35). Entre los seguidores de la doctrina son muy comunes las referencias a Daime como maestro y sanador.

La separación entre humanos y naturaleza estructura el pensamiento occidental moderno, pero si lo miramos desde la perspectiva de otras epistemologías, las plantas profesoras son como inteligencias no humanas (Mckenna, 1995), y la existencia de una bebida que es un ser vegetal – que se territorializa en diferentes espacios. Krenak comenta que las narrativas que conciben la existencia de personas e inteligencias y sensibilidades no humanas están “siendo olvidadas y borradas en favor de una narrativa superficial y globalizadora”. (Krenak, 2019, pág. 10). Albuquerque (2011) formula lo que serían los fundamentos de una epistemología de la Ayahuasca, una forma de ver el mundo, de producir y validar conocimientos, que potencialmente disuelve la dicotomía naturaleza-cultura históricamente establecida. Este pensamiento promueve otras formas de existencia, donde una planta es concebida como un ser divino, un maestro, donde una bebida es elevada a la categoría de santidad – y este intercambio entre seres humanos y no humanos se coloca como paradigma y presupuesto. En otras palabras, la doctrina del Daime se manifiesta como un camino para ir “más allá de las formas hegemónicas de pensar la

experiencia de aprendizaje como un proceso transmitido de ser humano a ser humano”. (Freitas, 2023, p.58)

El historiador y filósofo Michel Foucault (1926-1984) fue uno de los responsables de popularizar el término discurso entendido como una práctica social y su enfoque comenzó a influir en muchos científicos de las humanidades y del lenguaje, haciendo importantes aportes a la comprensión de la relación entre discurso y fuerza. Es necesario recordar que Foucault no es un pensador interesado en los temas y tópicos que dan forma a esta investigación, que bordean y son cercanos a las llamadas culturas tradicionales en la Amazonía, lo místico, lo sagrado y el campo que él llamaría “el encantamiento de los magos” (Foucault, 2013, p. 10). El concepto y la noción de tradición en sus estudios son vistos como parte de una perspectiva histórica “demasiado mágica para ser bien analizada” (Foucault, 2008, p. 24). Le interesaban las formas en que el poder se manifiesta en el lenguaje, en los documentos, ordenando percepciones, instituyendo verdades.

El discurso no es cualquier discurso, ninguna enunciación, sino aquellos que se producen en determinados contextos históricos, que definen lo que son los objetos, los sujetos, los conceptos. Las prácticas discursivas configuran y ordenan las relaciones sociales, estableciendo sistemas de verdades. El campo de eventos discursivos según Foucault (2008) es el conjunto siempre finito y efectivamente limitado de secuencias lingüísticas formuladas. La doctrina del Daime se basa esencialmente en las palabras poéticas que componen los himnarios allí cantados y que se repiten anualmente según el calendario ritual. El Daime como campo de pensamientos, sentimientos, tradiciones y experiencias de fe es como un sistema de enunciados y de las posibles relaciones entre ellos –un conjunto finito de reglas que permiten un número infinito de actuaciones– que se manifiestan en la existencia de diferentes líneas del “Daimés”. – y sus enredos, disputas y controversias. La cuestión de la identidad es siempre un campo de disputas, de juegos de poder, de marcar diferencias y delimitar espacios.

Para Foucault, “las unidades básicas del lenguaje no son, a diferencia de la semiología estructuralista, palabras, sino enunciados. Las declaraciones son los elementos constitutivos del discurso”. (Mota, 2022, p.12). Una doctrina es algo que vincula a los individuos con determinados tipos de enunciación y a los individuos entre sí, diferenciándose de los demás. (Foucault, 1996). El daime ha sido calificado como una doctrina cristiana sincrética, híbrida, miscible y ecléctica, y todos estos términos han sido utilizados por los investigadores para referirse al carácter plural de la obra del maestro Irineu. En la composición del culto al Daime confluyeron múltiples influencias, y unas veces se concibe como una obra lista y terminada, otras como una obra viva, que ha ido actualizándose y añadiendo otros conocimientos. En torno a esto gira el debate sobre las identidades y diferencias entre lo que sería el Daime, como culto tradicional, y el Santo Daime como culto ecléctico. La arqueología estaría interesada

“en explicar las reglas de combinación de enunciados que permiten la formación de discursos en un momento dado”. (Mota, 2022, p.13). En el orden del discurso, ¿quién define qué son o no son Daime y Santo Daime? ¿Cuáles son las relaciones de interdicción, separación y rechazo que guían el conocimiento-poder en este campo?

Hay muchas preguntas cuyas respuestas no pretendemos encontrar para tejer verdades definitivas en este breve ensayo. Camino para analizar las prácticas discursivas dentro de la doctrina del Daime, la diferente valoración del texto oral y escrito, como soporte de las condiciones de producción, circulación y funcionamiento del discurso, según el contexto y la finalidad. Busco identificar cómo se formó este campo religioso psicodélico, que produce significados y formas de organización social, en un juego de fuerzas y conflictos que engendran un movimiento continuo, donde el lenguaje, el discurso, no son entendidos como una mera herramienta de comunicación, sino como un poderoso instrumento para la construcción de identidades.

## ORALIDAD, CONOCIMIENTO DEL CANTO, MIRACIONES Y DOCUMENTOS ESCRITOS

La oralidad como medio de realización de discursos y forma de producción y circulación de conocimientos tuvo un papel predominante en los primeros 50 años de la cofradía del Daime, época en la que se plasmaron sus fundamentos más significativos, principios éticos y estéticos, cantos, mitos, ritos. y costumbres. Por conocimiento consideramos el conjunto de conocimientos que son independientes de la ciencia –en su forma hegemónica–. Todo conocimiento es una práctica discursiva, que “puede definirse por el conocimiento que forma” (Foucault, 2008, p. 205), un dominio compuesto por diferentes objetos, y que puede adquirir o no estatus científico. “El conocimiento es también el campo de coordinación y subordinación de los enunciados, en el que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman”. (Foucault, 2008, p. 204)

Irineu Serra presentó el Daime como una doctrina, una escuela, un buen estudio, realizado en fraternidad. En su himnario, Irineu afirma sobre la naturaleza de su trabajo: “aquí hay mucha ciencia/ que hay que estudiar/buen estudio, buen estudio/ que hay que saber” (Serra, R.I., nº102). Rufino destaca que el término ciencia es utilizado por otras tradiciones, destacando que “la ciencia siempre ha tenido un poco de macumba. No en vano los maestros encantados de los cultos jurema, catimbó y encantamientos llaman a los oficios del conocimiento “ciencia encantada”. (Rufino, 2017, p. 56) Al resaltar la polisemia del concepto y los diferentes usos del término ciencia, es posible demostrar que el conocimiento tiene sus propias formas de verificación y validación, y no está condicionado por las normas y criterios de

cientificidad. Foucault, en su análisis del discurso, diferencia el conocimiento del conocimiento: el conocimiento no está hecho para tener sentido, sino para cortar el conocimiento.

El Daime como doctrina y escuela espiritista es un campo de conocimiento inmerso en experiencias psicodélicas, donde se desarrollan los estados alterados de expansión de conciencia provocados por la ingesta de la bebida, o como dirían los seguidores, en traducción libre, donde se viven experiencias de contemplación y revelación. propiciar el encuentro con el “Maestro de maestros” (Melo, A.G., himno n° 84), el divino ser vegetal que habita en la “bebida que tiene un poder increíble” (Serra, R.I., himno n° 124). Esta posibilidad de acceder a otras formas de conciencia a través de una bebida, que es al mismo tiempo una combinación de plantas, un ser divino y un sistema de pensamientos-sentimientos poéticos cantados, desafía la comprensión cartesiana del mundo.

Por saberes consideramos el conjunto de conocimientos independientes de la ciencia, que encuentra sus reglas de formulación en los más variados campos discursivos (Foucault, 2008). El conocimiento en Daime implica aprender a preparar el sacramento, los detalles de la organización y realización de cada ritual, un conjunto de oraciones, oraciones y textos que circulan como instrucciones, además y principalmente de las palabras cantadas en los himnos, sus ritmos, melodías y tonos. Los himnos son “poesía expresada en forma de música, inspirada en los estados expandidos de percepción resultantes de la consagración del sacramento enteógeno, que constituyen el marco doctrinal del Santo Daime”. (Freitas, 2023, p. 54-55) Es decir, la poética de los himnarios traduce lo que sería la filosofía espiritualista de la doctrina del Daime, sus conocimientos, ciencias y artes.

Betânia Albuquerque destaca los aspectos educativos de la práctica religiosa daimista basada en la aprehensión y circulación de sus conocimientos. “La religión del Santo Daime se interpreta, por tanto, como un espacio educativo en el que circulan conocimientos fundamentales para la construcción de la identidad de los sujetos implicados y la supervivencia de sus tradiciones”. (Albuquerque, 2011b, p. 6). En su investigación, considerando los mensajes presentes en los himnos, entrevistas con simpatizantes y fuentes bibliográficas, Albuquerque identificó que el conocimiento del Daime es “un conocimiento ecológico-ambiental, cognitivo, estético, medicinal y de paz”. (Albuquerque, 2011b, p. 7).

Alaban la naturaleza y sus fuerzas; invocan entidades católicas y otros panteones; refuerzan principios como el amor, la verdad, la justicia; disciplinan la conducta, entre otros significados que expresan la diversidad cultural de la religión, así como su dimensión estética. (Albuquerque, 2011b, pág. 13)

En una especie de oda a la oralidad dentro de las culturas daimistas, y con los centros más tradicionales de Rio Branco como campo de interacción, Gerson Albuquerque (2016) sostiene que parte de la virtud y fuerza de la organización social consiste en la falta de dominio de escritos por los primeros

maestros y otros miembros de la cofradía, y que la transmisión de conocimientos y conocimientos se realizaba predominantemente de forma oral.

Las primeras comunidades Daime estuvieron formadas por mujeres y hombres de palabra hablada y gestual; de la escuela oral que escribe/inscribe en y con el cuerpo; del “discurso caboclo”, como prefieren algunos. Escucharon los mensajes del maestro e interiorizaron sus conocimientos; “recibieron” los himnos y los cantaron para que otros los escucharan; quienes las escucharon, repitieron, corearon, cantaron, bailaron y, en ese proceso colectivo, las produjeron/reprodujeron en sus cuerpos. De esta manera, la palabra fue instrumentalizada por gestos, miradas, sonidos. Nunca extrañaron la escritura y sus conocimientos y enseñanzas resonaron con fuerza más allá de las fronteras de los grupos de negros, afroindígenas y otras mezclas que socializaban allí. (Albuquerque, 2016, p.123.)

Las prácticas discursivas en los rituales del Daime son esencialmente musicales, siendo las canciones tan centrales como la bebida ritual en la configuración de lo que es la hermandad. La importancia otorgada a las fuentes orales en las prácticas discursivas daimistas puede ejemplificarse de numerosas maneras. Un pintoresco episodio sobre el encuentro de dos mundos, el de la oralidad y el de la escritura, ilustra cómo cada lógica de producción de significantes tiene su propio orden y su propio modelo de constitución de verdades.

Según relatos que nos llegan por tradición oral, en 1892 nació el bebé Irineu Serra, hijo de Joana de Assunção Serra y Sancho Martinho de Matos. En el mundo de los documentos escritos, su registro se remonta a 1890. Fue el investigador Marcos Vinícius Neves quien excavó en el “pequeño e improvisado” archivo de la parroquia del municipio de São Vicente de Ferrer, en Maranhão, el libro de registro de bautismos. en el que el 1890 como fecha de nacimiento de Raimundo Irineu Serra. Imaginando que su hallazgo “debía ser una información importante para toda la comunidad daimista” (Moreira, Macrae, 2011, p.30), trajo una fotografía del documento y se dirigió al Alto Santo para mostrárselo a su madrina Peregrina, viuda de Irineu Serra, lo que había encontrado, y escuchó con asombro: - “¡Qué bueno! Encontraste un documento sobre 'Mi viejo'. Pero, si nos dijo que nació en 1892, entonces nació en 1892. Gracias.” (Moreira, Macrae, 2011, p.31)

Para Foucault “la historia es, para una sociedad, una determinada manera de dar estatus y elaboración a la masa de documentos de los que no puede separarse” (Prado Filho, Teti, 2013, p.8) En este episodio notamos la fuerza y valor de la palabra en las comunidades de tradición oral, y la madrina Peregrina, como hija de esta tradición, sabe que “Nada prueba a priori que la escritura resulte en un relato más fiable de la realidad que el testimonio oral transmitido de generación en generación”. (Hampaté Bâ, A. 2010, p. 168) En diálogo conmigo, en una red social, Neves comentó:

Para mí, como historiador, fue una de las mejores y más definitivas lecciones que he tenido en mi vida. Ese día, Madrina me despojó de cualquier posible rastro de arrogancia académica (que siempre intenté mantener a raya) que todavía tenía. La historia de una comunidad pertenece ante

todo a sí misma. Los historiadores son, como mucho, traductores de estas historias y no sus autores (o así deberían actuar, creo). (Neves, Comentario en red social, 2021.)

Otros investigadores, que también acudieron a la fuente y tuvieron contacto con el documento, presentan argumentos lógicos que llevarían a la adopción de la versión escrita de esta historia, y a la materialidad del documento como verdad última. Moreira y Macrae, aunque no lo tratan como una cuestión definitiva, y sugieren que 1890 sería la fecha más correcta, dada la frecuencia de errores de fecha en los registros de nacimiento y

En el caso del baptisterio de Mestre Irineu se observa que se presenta entre otros registros realizados en orden secuencial, lo que parece indicar que su bautismo tuvo lugar poco después de su nacimiento y que la fecha inscrita en el baptisterio es la más correcta. (Moreira, Macrae, 2011, p. 402.)

Muchos investigadores como Goulart (2004), Assis (2017), comenzaron a escribir la fecha 1890 en sus textos como un hecho indiscutible, sin considerar que viejos seguidores, tradiciones, memorias y relatos orales afirman que 1892 fue el año de su nacimiento. Esta elección parece expresar una predilección de los investigadores por la lógica del documento escrito en la hegemonía de la producción de verdades. Pupim (2014) y Mendonça y Nascimento (2019), a su vez, explican en notas a pie de página por qué, a pesar de conocer la versión del documento relativo al baptisterio, mantienen la fecha según lo aprendido y enseñado por la tradición del grupo.

Entre las naciones modernas, donde la escritura prima sobre la oralidad, donde el libro constituye el principal vehículo del patrimonio cultural, durante mucho tiempo se pensó que los que no escribían eran pueblos sin cultura. Afortunadamente, este concepto infundado comenzó a desmoronarse después de las dos últimas guerras. (Hampaté Bâ, A. 2010, p.167.)

Mendonça cuenta que, hablando con Luiz Mendes, antiguo y conocido discípulo de Irineu Serra, reflexionaron sobre la cuestión de la fecha de nacimiento. El diálogo ejemplifica cómo la comunidad Daime aborda los diferentes deseos de verdad expresados en documentos orales o escritos.

lo dijo así... un poco 'sospechoso'... suave en su manera de 'no sé'... porque... entonces empezó a contar: que el padrino (Irineu) les dijo eso fue a buscar la fecha de su nacimiento en la miración. Porque venía de Maranhão sin documentos (que en esa época, dijo, era común no tener documentos). Y entonces, una vez, en un trabajo, el Maestro buscó saber la fecha de su nacimiento. Y luego lo trajo: 15 de diciembre de 1982. Entonces, Luiz dijo pensativo: Entonces, ¿acierta el día, el mes... y el año mal?!... Hmm... (en cierto modo, como quien dice: ¡No creo jajaja!) (Comunicación oral, F.C.M, 2022)

Es muy interesante observar que, según el relato de Luiz Mendes, Irineu Serra buscó la verdad sobre la fecha de su nacimiento en el astral superior, en sus visiones, durante un trabajo del Daime. En

el contexto de la lógica chamánico-ayahuasqueira/daimista, las miraciones son entendidas como un territorio de conocimiento, lugares de otros conocimientos, como lo estudia Albuquerque (2021).

Aun considerando la relevancia de la oralidad en los primeros 50 años de formación de la doctrina del Daime, es importante resaltar que la cultura alfabetizada y el texto escrito también estuvieron presentes desde sus inicios. Al principio, Irineu Serra se reunía con sus compañeros en sesiones en el Círculo de Regeneração e Fé (CRF), un centro esotérico dirigido por los hermanos Antônio y André Costa e inspirado en las enseñanzas del Círculo Esotérico a Comunhão do Pensamento (CECP). (Moreira, Macrae, 2011). Se dice que en estas sesiones se leyeron pasajes de la “Revista do Pensamento”. Cuando el Maestro Irineu dejó el CRF y comenzó a formar su propio grupo, se llevó lo aprendido en años de colaboración con los hermanos Costa, que dejó huellas en los rituales de la doctrina del Daime, como los lemas “Armonía, Amor, Verdad y Justicia”, la fórmula “Venceré”, la oración titulada “Consagración de la Habitación”.

Moreira y Macrae (2011) cuentan que, en la década de 1950, el Maestro Irineu sufrió un accidente y tuvo que pasar seis meses en cama, tiempo que dedicó a leer revistas y libros del CECP. Los autores destacan que “el período de colaboración con el CECP parece haber sido también el momento de mayor influencia de la cultura escrita y erudita en el centro de Acre, debido a las lecturas de textos esotéricos”. (Moreira, Macrae, 2011, p. 305) Según estos autores, en 1960, el Maestro Irineu estableció el calendario anual de trabajo y formalizó el Trabajo de Concentración, que incluía un momento de lectura de las “Instrucciones” del Círculo Esotérico.

En 1970, hacia el final de su vida, Irineu instituyó el Decreto de Servicio, texto cuya autoría se le atribuyó. “Es el único texto conocido, escrito en prosa y claramente guiado por el Maestro Irineu. En su lenguaje sencillo y directo, resulta bastante revelador de sus preocupaciones con el ordenamiento de la comunidad y de las familias que la integraban”. (Moreira, Macrae, 2011, p. 351). El texto original, escrito a mano por su secretaria Percília Matos, tiene 5 páginas. Se lee en las obras de concentración los días 15 y 30 de cada mes en los centros más tradicionales, aunque algunos centros hacen adaptaciones, sobre todo en la introducción, y otros, del segmento más ecléctico, ni siquiera lo saben. Se trata esencialmente de las obligaciones de quienes integran la hermandad, denominada Estado Mayor, en cuanto a la preparación de las jornadas de trabajo, las instrucciones de comportamiento en la sala y en la vida cotidiana. Uno de los extractos que destaco es aquel en el que se refiere a “la metadisciplina”, que no se aprende en los libros porque “sólo la experiencia nos llena”.

Las tradiciones católica cristiana y espiritista son librescas y pueden haber influido en el maestro Irineu en esta predilección por los rituales espiritistas con lecturas instructivas, reconociendo al mismo

tiempo que el mayor aprendizaje es la experiencia. Por esta época, recuerda Luiz Mendes, “locutor del maestro Irineu”

Porque esas revistas mensuales, nosotros... ¡Hay de cada una! Luego el padrino me llevó a hacer una lectura. En uno, en uno, en un texto, y luego explorar y por ahí comencé, pues... (...) Me lo recomendó su padrino. ¡También una buena conversación! Buena conversación, ¿verdad? Siempre lo revelo. Entre tantas recomendaciones, estas dos, parece que habló con aún más tono: es una buena lectura. ¡Buena lectura! Y buena conversación. (...) él tenía, eh, una colección de libros “rosacruces”, él era rosacruz, pertenecía a esa orden, ¿no? (Mendonça, Nascimento, 2019, p. 86.)

La inscripción del Estatuto del Centro de Ilustración Cristiana Luz Universal (CICLU) en una oficina de registro de Rio Branco en 1971, oficializada en vísperas del fallecimiento de Irineu Serra, fue una parte importante de los rituales institucionales necesarios para el reconocimiento del el Daime como organización social y la búsqueda de su legitimidad, luego de años de sufrir prejuicios y persecución policial. La palabra escrita se hizo cada vez más presente en el Daime, como parte de su constitución discursiva, y poco a poco, la hermandad, la doctrina, se convirtió en una religión institucionalizada. Sus sistemas de fe y tradición fueron investigados, clasificados y enmarcados en el orden del discurso. Al comienzo de la década de 1980, equipos multidisciplinarios vinculados al antiguo consejo federal de entorpecientes (Confen), con representantes de la Justicia, Ejército, Policía Federal y la comunidad científica, quedaron encargados de elaborar el dossier y las relatorías sobre las comunidades ayahuasqueiras, las cuales permanecieron soy vigilancia durante este periodo.

Antiguos seguidores destacan que Irineu Serra, en un principio, no estaba fundando una religión sino una doctrina, un culto, una hermandad católica, al estilo de muchas otras en Brasil, fundada por hombres y mujeres negros desde la colonia, como aquellos con quienes Irineu había vivido allí de joven en Maranhão, como el Baile de São Gonçalo. El antropólogo del Daime Fernando Peres, recordando conversaciones con Luiz Mendes y Percília Matos, sostiene que casi todo en el Santo Daime es fruto de una revelación y comenta que el “Padrinho Irineu” dijo que “el Daime es católico, negando así haber fundado una religión; su uso del término hermandad para definir su asociación da fe de este hecho”. (Peixoto, 2022, p.25) La primacía del lenguaje escrito sobre la oralidad en las formas de organización e institucionalización del poder queda evidente en este pasaje. “Poder jerárquicamente estructurado y estructurante a partir de la palabra escrita”. (Albuquerque, 2016, p. 123)

Vale pensar que a partir del momento en que la persecución policial comenzó a intensificarse, organizarse como institución religiosa se volvió cada vez más estratégico y necesario para que Irineu Serra legitimara sus prácticas espiritistas dentro de la sociedad rioblanca, y la inscripción del Estatuto de Ciclu fue la primera e importante paso en esta dirección. El término religiones ayahuasqueiras fue acuñado posteriormente por investigadores como Goulart (2004) para referirse a la alianza entre las diferentes

corrientes de culto que utilizaban la bebida, como la Barquinha y la União do Vegetal, que se unieron para afrontar las batallas legales en torno a la legitimación de los cultos a la ayahuasca. Assis destaca que “la antropología incluso jugó un papel destacado en el proceso de regulación de la bebida, y el concepto de las religiones brasileñas de ayahuasca fue apropiado por los propios nativos, interfiriendo directamente en su autorrepresentación”. (Assis, 2017, p. 26)

El Estatuto del CICLU es un documento detallado con 66 artículos organizados en 22 capítulos que describen principios doctrinales y teológicos generales. Fue José Vieira, ex funcionario de policía, miembro de la extensión del Daime en Porto Velho (la primera fuera de los límites de Acre), quien ayudó a concebir y redactar el Estatuto del centro.

Redactar un estatuto que ayudara a hacer aceptable el culto ante las autoridades civiles, católicas y evangélicas requirió mucho esfuerzo, tanto intelectual como político, y se dice que él tuvo que beber cinco litros de daime para componer el documento, buscando siempre el apoyo de en las “Sagradas Escrituras”. (Moreira, Macrae, 2011, p. 370)

El conjunto de normas definidas en el Estatuto del Ciclu (1971) tendría la función de enfrentar la estigmatización en la sociedad y garantizar un mínimo respeto social, como lo destaca Assis (2017). El texto del Estatuto es prolijo, choca con la estética de los himnarios y poco se incorpora a la rutina de los seguidores como base del discurso doctrinal, a pesar de haberse convertido en un instrumento de disputa entre grupos que se dividieron en años posteriores. La expresión Santo Daime, por ejemplo, aparece en el artículo 4 del documento, pero, en palabras de Peregrina Gomes en el documento titulado Manifiesto Alto Santo, el líder del legado de Irineu Serra en Acre refuerza: “Tomamos el Daime. Sólo Daime (...) al que otros luego apodaron Santo Daime”. (Serra, 2006) Este episodio muestra que utilizamos palabras/signos para lograr fines, que las palabras dicen, y sus significados a veces se dan como datos, a veces se cuestionan.

Todo sugiere que, en sus arreglos retóricos, buscó dar a los daimistas una apariencia más respetable y aceptable ante las autoridades constituidas y otros detentadores del poder en la sociedad acre y rondonense de la época. Así, además de incluir copiosas citas bíblicas, su estatuto dedicaría tres capítulos a cuestiones cívicas. (Moreira, Macrae, 2011, p. 369)

Moreira y MacRae (2001) proporcionan algunos informes sobre cómo el primer documento, “un acuerdo ajeno a la comunidad” (p. 373), habría sido recibido por la hermandad de una manera conformada, pero sin entusiasmo. Según narración de João Rodrigues (Nica)

Allí, Luís Mendes leyó la copia a todos los componentes que trabajaron en el proyecto del Daime. Luego preguntó una cosa: “¿Está bien?” Ya tenía la respuesta: “Tú eres el que sabe, por mí está bien”. Me lo pasó y yo me encargué de inscribirlo en el registro civil y en el diario oficial. (...) dijo: “Compadre, estoy satisfecho, le di un nombre a alguien que no lo tenía. La gente realmente manchó la imagen del daime. (Rodrigues apud Moreira, Macrae, 2011. 374)

Mortimer (2000) nos cuenta que un proceso similar ocurrió con el grupo del padrino Sebastião, cuando en octubre de 1974, luego de una Asamblea General con los integrantes, se fundó el Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris). “Aunque no conocía el mundo de las letras, de la intelectualidad, la legalización de la nueva Iglesia, con todos los trámites y muchas firmas, trajo seguridad y alegría a Sebastião, quien, conociendo el Evangelio, supo que tenía que 'dar al César lo que es del César'". (Mortimer, 2000, pág. 95).

Sebastião fue uno de los seguidores más destacados del Maestro Irineu, convirtiéndose en líder de parte del grupo daimista tras el fallecimiento del líder fundador, siendo el principal responsable de la expansión de la Doctrina del Santo Daime más allá de las fronteras de Acre. Sebastião y su familia lideraron un movimiento que llevó al Daime hacia el interior de la selva, soñando con fundar una nueva comunidad y una nueva forma de vida, y hacia los grandes centros urbanos, primero en Brasil y luego en todo el mundo. Sebastião dijo que el Daime es la verdadera escritura para quienes no saben leer y donde encontramos a un Dios mucho más cercano. En un himno que recibió, se lamenta de aquellos que hablan de Dios porque escuchan hablar a otros, en lugar de buscar conocerlo a través de su propia experiencia de realización. (Alverga, 1998, p. 25)

No se puede negar que el Estatuto Ciclu, cuya primera lectura pública se hizo durante una reciente reunión con la participación del maestro Irineu, y posteriormente el Estatuto Cefluris, influyeron en las prácticas futuras. Desde entonces, los distintos grupos daimistas surgidos también han creado sus Estatutos, tomando, en mayor o menor medida, a los primeros como inspiración.

En estos se define una junta directiva con cargos y funciones específicas, así como la ocurrencia de elecciones. Al mismo tiempo, se estipula un período de gestión de la junta directiva y del presidente del centro, que puede variar entre cuatro, cinco o seis años. Sin embargo, normalmente no se siguen criterios burocráticos, y sólo cumplen la función de regularizar a estos grupos ante organismos externos. (Goulart, 2004, pág. 75)

A partir de la década de 1980 se produjo una mayor diversificación del apoyo a los discursos sobre el Daime, que comenzaron a aparecer con mayor frecuencia en el mundo de las letras escritas, especialmente a partir de su expansión más allá de las fronteras amazónicas. La primera tesis de maestría sobre el tema data de 1983. Cada vez más, en textos de periódicos locales y nacionales, en investigaciones académicas, informes científicos, relatos de experiencias, biografías, incluidas denuncias, resoluciones y marcos regulatorios de los órganos de control, Daime, Santo Daime, la Ayahuasca iban ocupando espacio. En reportajes televisivos y, más recientemente, en páginas, vídeos y grupos en internet en redes sociales, se produce una diversa gama de contenidos polémicos y deseos de verdad sobre la doctrina del Daime.

Comienzan a producirse otros y nuevos significados sobre las prácticas sociales en el Daime, provocando cambios en la distribución y funcionamiento de los discursos. Desde una perspectiva foucaultiana, es posible advertir que existe un dicho y un no dicho reformulado en el tiempo, y un juego de reglas que determina la aparición y desaparición de enunciados y discursos a lo largo del tiempo. Otro caso casi anecdótico es el del término *peia*, utilizado en el Daime para el malestar asociado al uso de la bebida, interpretado como una especie de “castigo espiritual” (Rocha, 2021), una “experiencia simbólica de carácter polisémico” (Silva, 2004) también asociando el aprieto como la lapidación para el mejoramiento. Rocha observó que el *modus operandi* marcado por los principios de las sociedades disciplinarias descritos por Foucault en “Controlar y Castigar” cruza la dialéctica del trabajo daimista, donde el dolor, el malestar, se ve en su carácter “disciplina-dolor, que educa/enseña a través del dolor.” (Rocha, 2021, p.126)

En el diccionario Houassi, la *peia* se describe, entre otras acepciones, como obstáculo, estorbo, vergüenza, y también como instrumento de azote, el látigo. Silva (2004), en su estudio sobre el tema, evoca la presencia de Marachimbé, una de las entidades que aparece en el panteón daimista y está vinculada a la curación a través de la disciplina. “Llamé a Marachimbé, para que viniera acá, trajera su cuerpo y se mantuviera firme. Haz un lomo para pescar” (Pereira, himno n°31). Desde hace un tiempo comienzan a aparecer algunos comentarios en grupos de redes sociales sobre los múltiples significados de *peia* en el Daime. Estos grupos suelen funcionar como foros donde se comparten dudas y orientaciones, y ya hay quienes conciben y definen *peia* como un acrónimo de “proceso espiritual de aprendizaje intenso”, o “proceso de enseñanza intensiva del astral”. Esto apareció en los comentarios de un post a modo de broma y hoy circula en algunos espacios como una especie de verdad establecida. Podemos notar que el texto no está dado y los significados no están fijados. Lo que hace que los conceptos aparezcan de una manera y no de otra depende siempre de las condiciones bajo las cuales se producen los discursos.

## LUGARES DE PRODUCCIÓN, CIRCULACIÓN DE LOS DISCURSOS Y FUNCIONES DE DECLARACIÓN

Vimos que la comunidad del Daime fue fundada “por una poderosa y marcada tradición oral” (Moreira, Macrae, 2011, p.30) y, especialmente los grupos más vinculados a las tradiciones dejadas por Mestre Irineu, prescinden del estatus de verdad traído por el documento de historia formal o de investigación académica. Tampoco se sienten

la necesidad de tener escrita la historia de su fundador. No por mero rechazo o dogmatismo. Precisamente porque, en el caso de la vida de Mestre Irineu, es tan metafórica como existencial, tan mítica como histórica, tan inherente a la vida cotidiana, a la cultura local y, al mismo tiempo, al universo de lo extraordinario. y la religión – que torna cualquier otro tipo de explicación insuficiente o innecesaria. (Moreira, Macrae, 2011, p.30)

El Daime como hermandad, institución religiosa y práctica social, tiene sus reglas, no siempre explícitas, para la formación de discursos, donde ciertos individuos terminan jugando un papel importante en la producción y circulación de conocimientos al interior de sus grupos, resaltando las relaciones conocimiento-poder. y mecanismos de interdicción, separación y rechazo. En esta parte, destacaremos brevemente el papel de los receptores de himnos, padrinos y madrinas, dirigentes de centros, investigadores, periodistas, exseguidores y sus familiares, como ejemplos de individuos que actúan y ocupan posiciones privilegiadas en la constitución de los discursos dentro del campo daimista.

Las construcciones discursivas no surgen de un libre juego de ideas, sino que están permeadas por relaciones de poder. Se entiende que la producción y circulación de textos en este contexto religioso, como aspecto de la práctica discursiva, está siempre vinculada a determinados agentes y contextos, obedeciendo reglas y funciones de significado específicas. Considerando las perspectivas aportadas por Foucault (1984), es interesante comprender cómo se establecen los discursos que dan sentido a las cosas, que las hacen lo que son.

Las instrucciones, conferencias y principios que rigen la doctrina se materializan en las palabras pronunciadas en los himnos, recibidas con letra y música, y que componen los himnarios cantados en los trabajos/sesiones del Daime. Los himnarios se entienden como “conjuntos de cantos, a menudo agrupados en pequeños cuadernos y cantados por todos los seguidores en ocasiones específicas preestablecidas en el calendario religioso”. (Rehen, 2007, p.184.) Los himnos como poemas-cantados forman parte de la producción literaria de Irineu Serra y de la hermandad del Santo Daime, incluso si consideramos la premisa de que “recibir no es componer” (Rehen, 2007).

Rehen (2007) reflexionó sobre la génesis de los himnos religiosos del Santo Daime como una “recepción” y no una “composición musical”. Siguiendo su pluma, podemos considerar que el concepto de “recibir” en Daime –“categoría nativa”- es una “forma peculiar de comprender y experimentar sentimientos y pensamientos”. (Rehen, 2007, p. 181.) La cuestión de la autoría, en estos términos, se encuentra en otra parte. Los mensajes musicalizados en los himnos son vistos por los daimistas como revelaciones recibidas, donde el uniforme actúa como un canal para que los seres divinos lleven sus enseñanzas.

Es en este conjunto de himnarios donde se encuentran las enseñanzas de la doctrina, una filosofía de la selva que se canta, se baila y se ritualiza en un culto que tiene, como destaca Silva (1983), sus aspectos

apolíneos y dionisiacos. “La oración, que normalmente pertenece a momentos apolíneos, racionales, conquista espacio entre los fenómenos dionisiacos, relacionándose dialécticamente” (Silva, 1983, p. 86).

Durante los festejos bailados, realizados en el salón de reuniones, se llega al momento más fuerte del ritual, un momento muy dionisiaco, de efervescencia social y fusión de conciencias, cuando se hace difícil separar lo social de lo individual, son verdaderos estados mentales colectivos paradójales. (Silva, 1983, p. 74).

Los himnos “constituyen la base fundamental del culto daimista en lo que respecta al ritual en sí, a la transmisión y preservación de los conocimientos y a los principios éticos que debe practicar la hermandad en el día a día”. (Mendonça, Nascimento, 2019, p. 42) Los himnos también sirven como una especie de oráculo, al que los seguidores prestan atención a los mensajes, para ver “dónde dolerá” (Pedro, J. hino n° 12) o para meditar en la mejora del propio ser.

En un principio los himnarios se escribían a mano y sólo las asas acompañaban los escritos. Los primeros cuadernos de himnarios mecanografiados fueron creados y reproducidos a mediados de la década de 1970. Lúcio Mortimer, un joven minero que llegó a Rio Branco en 1975 y conoció el Daime de manos de su padrino Sebastião, tuvo un papel importante en la consolidación de este nuevo formato, lo que permitió que más personas tuvieran acceso a las letras de los himnos. él cuenta:

Tenía planes de editar los cuadernos de himnarios. Hasta esa fecha, todos estaban escritos a mano. No me faltaron solicitudes para copiar. Planeaba editarlos en un mimeógrafo de tinta y dárselos a todos, pero carecíamos de recursos económicos para nuestras intenciones. (...) De esta manera tuve la satisfacción de imprimir los primeros Cuadernos de Himnarios de Mestre Irineu, Padrinho Sebastião y Alfredo Gregório. Fue un trabajo hermoso, porque la chilena Verónica y la italiana Marina hicieron hermosas ilustraciones. (Mortimer, 2000, pág. 178.)

La nueva forma de difundir los himnos ha ampliado la posibilidad de acceder a poéticas escritas daimistas y aprender sus lecciones, ya que para un visitante, que no conoce la letra de los himnos, resulta muy difícil entender los mensajes y seguir la obra con sólo escuchar el canto. Con los cuadernos es posible realizar ensayos, comprender mejor los pensamientos allí expresados y prepararse para el trabajo. Es “a través de los himnos que se puede comprender la historia y las enseñanzas de Juramidam”. (Fróes, 1986, p. 100).

Cuando el himno es reconocido y legitimado como tal por un grupo, y existen mecanismos para ello, sus mensajes poéticos terminan teniendo fuerza de verdad doctrinal y sagrada, siendo un poderoso espacio de enunciación. Vale resaltar que aquí radica una de las diferencias fundamentales entre los segmentos más tradicionales del Daime, que consideran sólo un conjunto de himnarios ya establecidos como alcance de la doctrina, y los segmentos más eclécticos, que consideran un proceso continuo de

recepción de nuevos himnos formando un conjunto extenso y en expansión de nuevos himnarios. Una diferencia considerable es que existían mecanismos para regular los himnos.

La práctica conocida como “passar à limpo” funcionó como una especie de procedimiento de control y delimitación del discurso descrito por Foucault, donde la exclusión por separación y el rechazo definen la nulidad o validez de un discurso - en el caso de un himno era necesario asistir a algunos criterios. La investigación de Rabelo (s/a), desarrollada en “Centros daimistas alineados con el enfoque mítico-ritualista dejado por Raimundo Irineu Serra” (p.1) destaca que “las prácticas de recepción y transmisión del himno –confirmándolo como un himno verdadero” (p.1) reflejan las concepciones religiosas de Daime como prácticas de selección y valoración.

Los cuatro compañeros, principales destinatarios de himnos con el Maestro, fallecieron antes que él y nos llegan noticias de que ellos “transmitieron” los himnos recibidos, es decir, presentaron a Irineu el himno que había “salido”. (Rabelo, s/a, p. 10)

Mortimer (2000) atestigua que la costumbre era común entre las personas de mayor edad. Padrinho Sebastião, cuando recibía un himno, caminaba desde la Colonia Cinco Mil, donde vivía, hasta Alto Santo para presentar el nuevo mensaje cantado al Maestro Irineu.

Cuando un uniformado recibía un himno, era común presentárselo primero al Maestro Irineu para que recibiera su aprobación y sólo después publicarlo. Esto se debe a que no se trataba de una canción o canción cualquiera que pudiera considerarse un himno. Tenía que ser auténtico. Recibido y no inventado. No fue una rutina. (Mortimer, 2000, pág. 71)

Los líderes ejercen a menudo un cierto privilegio como profesores e intérpretes de los mensajes de los himnos, son protagonistas en la validación de las interpretaciones, sobre todo si logran los títulos de padrinos y madrinas, muy valorados en la estela del Daime más ecléctico y vinculados a la expansión. En el caso del Daime, el término padrinho se remonta a sus orígenes. Así llamaban a Irineu sus seguidores: Irineu padrinho. Como destacó Juárez Bomfim (2015), investigador del Daime, en la tradición católica, el padrino y la madrina son quienes ayudan, apoyan en una situación de desánimo, ante la ausencia de un padre y una madre, generalmente designados a través del ritual. /ceremonia de bautismo. En el Daime, a través de los rituales de uniformación y bautismo, muchos daimistas formalizan relaciones de patrocinio, como en la tradición católica. Los términos también se utilizan para referirse a aquellas personas que tienen importancia y protagonismo en un determinado grupo social y que, por encontrarse en posiciones privilegiadas, generalmente ofrecen algún tipo de ayuda material y/o espiritual a sus ahijados, quienes suelen llevar su bendición, como fue el caso de Irineu Serra y Sebastião Mota en sus respectivas comunidades.

Bomfim es categórico al decir que “en la Doctrina del Santo Daime el padrino es Irineu; la madrina es Peregrina Gomes Serra, viuda del Maestro Raimundo Irineu Serra y dignataria de Ciclu-Alto

Santo” (Bonfim, 2015, s/p). El investigador reconoce, sin embargo, que por su liderazgo y carisma “para aquellas personas diseminadas entre Mapiá y Colonia 5000, la expresión ‘padrino’ es utilizada como sinónimo de don Sebastião Mota” (Bonfim, 2015, s/p). En el Daime, es habitual que los dirigentes de los centros se dirijan a los padrinos y madrinas, que llegaron a designar, de forma polémica, "un título social, signo de capital religioso y de poder dentro de la doctrina, hasta convertirse en sinónimo de 'líder de la iglesia'". (Assis, 2017, p.189). Algunos directivos prefieren no ser llamados así, pero son excepciones. Junto a los neófitos que valoran la figura del liderazgo carismático y de los gurús espirituales, el llamamiento a los padrinos y madrinas está fuertemente presente.

Couto (1989) observó que Irineu Serra y también Sebastião Mota eran considerados personas especiales, dotadas de gran poder de aglutinación social y bien reconocidas en la región donde trabajaban. Fue el primer antropólogo en relacionar a estos padrinos del Daime con la idea de líder carismático, presente en la obra del sociólogo Max Weber (1864-1920). Couto destaca que estos líderes daimistas, al igual que un chamán, un líder carismático o mesiánico, son personas que tienen una “cualidad de estar en comunicación directa con lo sagrado; tienen intimidad con los poderes divinos”. (Couto, 1989, p. 127)

Ser considerado padrino o madrina en el Daime puede colocar a los individuos en un lugar privilegiado de enunciación, como fuentes autorizadas de conocimiento doctrinal, consejo y producción de verdades. Pueden dictar comportamientos y, en algunos casos, “se puede notar la desafortunada práctica de centralismo, autoritarismo y caciquismo que existe en la gestión organizacional de muchos grupos daimistas”. (Bonfim, 2015, s/d.) Esto lleva a algunas personas a acercarse y alejarse de los padrinos y madrinas, e incluso del Daime, dependiendo de la marcha de las relaciones, de los posibles afectos involucrados y cultivados en las redes de articulaciones e intercambios.

A medida que los maestros fundadores se fueron haciendo más ausentes, los informes orales de seguidores y personas que convivieron con Irineu Serra y otros antiguos líderes también se convirtieron en referencias como documentos/monumentos de la doctrina, sus detalles rituales, principios éticos y estéticos. Sus narraciones se recopilan y se convierten en documentos orales, que al compilarse y reescribirse, se convierten en referencias sobre lo que se dice, lo que se recuerda sobre los hechos. Estas narrativas son a veces tomadas como descripción de hechos, a veces como “ficción etnográfica” (Moreira, 2013, p.26).

Los miembros de las delegaciones también se convirtieron en voces importantes en la función de enunciación en el ámbito del Daime. Las comitivas son pequeños grupos de personas compuestas por cantantes, músicos y dirigentes que viajan juntos como representantes “oficiales” de un segmento del Daime, y “adquieren cada vez mayor importancia en la transnacionalización del grupo y comienzan a funcionar como portavoces del Santo Daime y fortalecedores del Identidad daimista en el extranjero”. (Assis, 2017, p.169.)

Escritos de distinto tipo, novelas biográficas, disertaciones y tesis juegan un papel importante en la producción de discursos y contra discursos que naturalizan o problematizan aspectos de la doctrina Daime, y en los últimos 20 años la producción científica en este campo ayahuasqueiro ha crecido mucho. Formas de clasificación, periodización, genealogías, obras biográficas y de historia oral, entre otros análisis publicados, terminan convirtiéndose en referentes para quienes investigan y escriben sobre el Daime como fenómeno religioso-cultural, y muchas veces también son incorporadas por seguidores de la doctrina en proceso. de construcción de identidad. Es interesante señalar, como destaca Assis (2017), que la mayor parte de la bibliografía sobre el Daime en ciencias humanas ha sido producida por investigadores de dentro, que pertenecen, o han pertenecido por largos períodos, o mantienen vínculos afectivos muy estrechos con las hermandades investigadas, influyendo y siendo influenciadas por ellas.

Albuquerque (2016) comenta los desafíos y tensiones que involucran la investigación con fuentes y memorias orales en el contexto de las comunidades daimistas. ¿Cuál es la necesidad de producir “documentos orales” -y por extensión textos escritos- si la práctica social del Daime se construyó oralmente? Para él, la oralidad ha ido perdiendo fuerza desde la inserción del lenguaje escrito en las comunidades ayahuasqueiras: “la palabra escrita con sus racionalidades y narrativas ‘congeladas’, sus estatutos científicos y sus órdenes sociales racionalistas”. (Albuquerque, 2016, p.124.)

## CONSIDERACIONES FINALES

Los episodios descritos buscaron señalar breves notas sobre cómo un campo de conocimiento complejo y diverso como el Daime/Ayahuasca -un conocimiento/ciencia de la selva- tomó forma y llegó a existir como tal, enfocándose en analizar el papel de la oralidad y la escritura. en la producción, circulación y funcionamiento de los discursos en la doctrina fundada por Irineu Serra. Señalan la importancia de la oralidad en el contexto de las prácticas discursivas y al mismo tiempo refuerzan la percepción de que a la palabra escrita se le da más poder y confiabilidad que el texto oral en ciertas situaciones, y en otras todo lo contrario.

Hay que considerar que los diferentes sistemas culturales tienen sus propias formas de producción discursiva. Entonces, ¿cuál es el significado de los documentos orales y las memorias de las comunidades tradicionales en la investigación académica, un territorio que da primacía a la racionalidad y a los documentos escritos? La cuestión del año en la fecha del nacimiento de Irineu Serra no es un episodio de tanta relevancia como no sea para demostrar que las verdades son discursos, que actúan como una fuerza ordenadora situada en un campo/territorio, que establece significados estandarizados, pero que también son disputados. sus contras. El episodio leído en compañía de Foucault nos retrotrae a su crítica

a la disciplina histórica tradicional, definida como aquella que intenta reconstruir el pasado y considera los documentos como verdaderos, auténticos y bien informados, como si el papel conservara los hechos que contienen. digamos - medias palabras del pasado del que emanan.

El mundo de las palabras tiene muchos significados. Daime, Santo Daime y Ayahuasca se toman a veces como sinónimos, a veces se disputan con el objetivo de consolidar un significado único y ordenador. Como se destaca en una carta abierta escrita por indígenas que participaron en la II Conferencia Internacional de Ayahuasca, que tuvo lugar en 2016 en Rio Branco y yo estuve presente, Ayahuasca es un término genérico, que no considera la diversidad cultural en este campo. No existen varios nombres para una misma bebida, ya que cada nombre conlleva no sólo la designación de un líquido, sino contextos simbólicos importantes para cada cultura. Se establece una geopolítica de discursos donde las relaciones de identidad y diferencia a veces rivalizan y otras veces se asocian en el campo ayahuasqueiro/daimista. La definición de los límites entre estos territorios conceptuales y sus significantes en disputa son establecidos por las propias instituciones sociales, que, con diferentes fuerzas, intentan crear mecanismos de exclusión de otras formas de discurso.

En compañía de algunas ideas de Foucault, sin pretender verlo como un método, intenté traer breves reflexiones sobre el Daime como campo de conocimiento que llegó a existir, y el papel de la oralidad y la escritura en el funcionamiento de los discursos en este contexto, donde hay saberes de plantas profesoras, pero también reglas de coacción y restricciones a hablantes y oyentes. Es fundamental recordar que no es cualquiera, de cualquier lugar, quien enuncia e instituye un discurso, ni siquiera a esta escala micropolítica. Como investigador y participante de la hermandad desde hace 20 años, he observado los procesos en los que se forjan las identidades, las múltiples formas de manifestación de la doctrina que conducen a los individuos a ciertos tipos de enunciaciones, e prohíben otras, haciendo que los sujetos se conecten entre ellos diferenciándose de los demás. Este ensayo no es precisamente un análisis del discurso foucaultiano, sino un paseo en su compañía por las tramas de la oralidad y la escritura en el contexto del Daime, que reveló que también en la doctrina de la floresta son notables “los juegos de poder”. vinculados a configuraciones de saber que nacen de él y que igualmente lo condicionan”. (Foucault, 1984, p.246).

Hemos visto que, si bien dentro del ámbito de lo sagrado se entiende que el conocimiento de la doctrina se recibe e inspira desde el Astral, que el maestro de esta escuela es el agente enteógeno, el Daime, Ser Divino, también existen diferentes aparatos de interdicción, separación y rechazo que guían el conocimiento-poder en este campo. Busqué resaltar el papel que juegan la oralidad, los himnos y los diferentes tipos de escritura en el Daime para ordenar el discurso y establecer verdades en este territorio del conocimiento.

Al señalar quiénes son las personas e instituciones más activas en las diferentes funciones de enunciación en el campo, resaltamos la importancia de antiguos seguidores, padrinos y madrinas, miembros de séquitos, investigadores, escritores en general, quienes terminan teniendo protagonismo en la producción de conceptos y discursos sobre esta práctica cultural, ya sea informando y ficcionalizando narrativas de eventos, o creando categorías, sistemas de clasificación, preceptos morales y otros deseos de verdad. Y si, como sugieren Deleuze y Guatarri, todos los saberes, filosofías, ciencias y artes son modos de crear pensamientos, siendo el oficio de la filosofía la creación de conceptos, podemos considerar que estamos ante una “floretofía” de la Amazonía, como propone Albuquerque (2021), una filosofía de la selva. Por otro lado, en el Daime se aprende que la verdad no está en las palabras ni en los libros, pues las plantas profesoras que allí actúan como agentes de conocimiento, que tienen ciencia, lenguaje y hacen escuela, enseñan fundamentalmente a través de imágenes, sonidos y experiencia ritual. El acceso a la verdad indeleble procedería de las “enseñanzas transmitidas en visiones”. (Freitas, 2023, p. 63). Aun así, considerando las distintas capas, es necesario considerar que la práctica discursiva de los daimistas vincula valores del universo de la culpa, el moralismo patriarcal y judeocristiano.

Observar las relaciones entre oralidad y escritura en la producción y transmisión de conocimiento en el contexto del Daime puede ayudarnos a comprender la circulación de prácticas discursivas y sus efectos en las estructuras sociales. En el entrelazamiento de la oralidad con la palabra escrita, los textos escritos han estado presentes desde los primeros años de organización del Daime como cofradía, ya sea en rituales, como parte de su constitución doctrinal y sagrada, o como parte de estrategias macropolíticas de reconocimiento y legitimidad social, principalmente para garantizar legalmente la libertad 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-bomfim/>. 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://periodicos.ufac.br/index.php/mui/article/view/6777>

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. Oralidad, Texto Escrito y Prácticas Discursivas en el Contexto del Daime. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.2, 2024, eK24033, p. 01-23.

Recibido: 05/2024

Aprovado 06/2024

: