

TRADIÇÃO ORAL E IDENTIDADE: INTERPRETAÇÕES SOBRE O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA DOCTRINA DO SANTO DAIME.¹

Henrique Fernandes Antunes²

UNESP – FFC

hictune@yahoo.com

GP Devoções Populares

Coord.: Eduardo Quadros Gusmão

O presente trabalho, ainda em andamento, parte de uma indagação acerca do papel da tradição oral, concernente ao processo de construção da doutrina do Santo Daíme. O culto daimista tem suas origens ligadas ao fenômeno do uso ritualizado da Ayahuasca³, principalmente às formas de consumo da bebida referentes ao curandeirismo amazônico. De acordo com Goulart (1996), tais práticas vinculam-se a meados do século XIX, período de expansão do ciclo da borracha na região norte do Brasil, e remetem a um processo de ressignificação do uso da Ayahuasca acarretado pelo contato entre agrupamentos indígenas e populações caboclas, típicas da região a partir do período.

Segundo depoimentos de membros do grupo, e, de acordo com as pesquisas de Fróes, Goulart, La Rocque Couto, e Mac Rae, o fundador da doutrina do Santo Daime, o maranhense Raimundo Irineu Serra, teria chegado ao Acre no ano de 1912, mais precisamente no município de Xapuri, com aproximadamente vinte anos de idade, aonde residiu por dois anos. Posteriormente, mudou-se para Brasiléia onde trabalhou como seringueiro por um período de três anos. Ainda em Brasiléia, teria recebido um convite para trabalhar na comissão de limites, órgão federal responsável pela delimitação das fronteiras entre Brasil, Bolívia e Peru, fazendo-o mudar para o município de Sena Madureira. Após ter trabalhado por um determinado período na comissão, teria retornado a trabalhar como seringueiro. Em 1920, transfere-se para Rio Branco,

¹ Esta pesquisa é orientada pela professora Dra. Rosângela de Lima Vieira, professora do departamento de Ciências Sociais da UNESP-FFC.

² Graduado em Ciências Sociais pela UNESP-FFC.

³ Bebida proveniente da união do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psicothrya viridis*, provenientes da região amazônica. Segundo La Roque Couto a bebida é utilizada por pelo menos 72 grupos indígenas e apresenta diversos nomes como Caapi, Yagé, Nixi Pae. Além dos indígenas, Mac Rae aponta sua utilização de forma cerimonial por populações de origem mestiça, ou cabocla. A bebida é um dos alicerces da doutrina daimista, aonde foi rebatizada de Santo Daime.

ingressando na guarda territorial, na qual permaneceu até o ano de 1932, dando baixa e dedicando-se a agricultura.

Irineu Serra travou contato com Caxinawás brasileiros e peruanos – grupos indígenas que fazem uso da ayahuasca – nos anos em que trabalhou na floresta amazônica. Contudo, foi durante sua estadia em Brasília que soube da existência da bebida, por intermédio de Antonio Costa, seu conterrâneo. O primeiro contato teve lugar na região fronteira entre Brasil e Peru, e ocorreu na presença de um ayahuasqueiro peruano, a convite de Costa. Segundo Mac Rae (1992), após o acontecimento, Raimundo Irineu Serra teria se submetido ao processo tradicional de iniciação xamânica⁴, comum entre ayahuasqueiros e vegetelistas⁵ da região amazônica.

Não obstante o desenvolvimento do Santo Daime estar intrinsecamente ligado às práticas do curandeirismo amazônico, este acarretou num distanciamento com as antigas práticas dando origem a novas formas de consumo da bebida, inseridas em um contexto urbano:

O culto do Santo Daime tem suas raízes no curandeirismo amazônico, incorporando muitas de suas crenças e práticas. Porém, ao mesmo tempo, ele se afasta desta tradição, baseando-se numa nova moral e, em última, instância, inaugurando outras formas de consumo da *ayahuasca* na sociedade do homem branco. Enquanto com o curandeirismo tínhamos pequenos grupos – cada qual com práticas bastante divergentes entre si – que utilizam a *ayahuasca* sob a orientação de um indivíduo considerado mais experiente, no caso do Santo Daime temos uma doutrina que une vários adeptos, uma comunidade religiosa, com a formação de igrejas, a ocorrência de cismas, com o desenvolvimento de um sistema ritual e uma cosmologia extremamente complexos. (GOULART, 1996, p. 10-11)

Para a autora, as transformações nas formas de consumo da Ayahuasca acarretadas pelo surgimento da doutrina do Santo Daime, só podem ser apreendidas a partir de um quadro maior, em que toda a religiosidade popular brasileira passava por profundas alterações.

La Rocque Couto aponta o desenvolvimento da doutrina do Santo Daime enquanto manifestação de uma religiosidade popular cujo sincretismo entre elementos indígenas e cristãos configura um de seus principais aspectos constitutivos:

Essa doutrina religiosa, profundamente relacionada com a floresta amazônica, faz parte do folclore da região como uma instância de cura espiritual e como uma significativa manifestação (ainda pouco conhecida) de religiosidade popular de nosso país. (...) Nas mãos do caboclo regional, essa bebida serve de amálgama para o estabelecimento

⁴ “O xamã recebe seus poderes a partir de contatos com espíritos. Isso acontece diretamente, através de inspiração ou após a iniciação, sob a direção de um mestre. Esta iniciação consiste de um período de isolamento, com dieta especial e abstinência sexual” (MAC RAE, 1992, p. 28).

⁵ De acordo com Mac Rae, o termo vegetalista refere-se aos curandeiros de origem cabocla, herdeiros diretos do xamanismo indígena.

de uma teia mítica que vivencia o cristianismo de uma maneira própria, em um ritual de festas e significados. (LA ROCQUE COUTO, 1989, p. 42-43)

Mac Rae assinala o fenômeno religioso enquanto um “culto urbano que mescla elementos de práticas indígenas, africanas e esotéricas sob uma capa cristã” (MAC RAE, 1992, P.16-17). Nesse contexto, Fróes aponta que a doutrina do Santo Daime “é resultante da união de características religiosas dos três elementos étnicos formadores da cultura brasileira, o índio, o negro e o branco” (FRÓES, 1983, p.36).

Nota-se, a partir dos argumentos levantados, que o processo de formação da doutrina daimista evidencia um caráter popular enquanto traço característico de sua cultura, cujas origens englobam um processo histórico no qual o caboclo regional ressignifica crenças e tradições indígenas, caboclas, africanas e católicas, através de um sincretismo religioso.

Outro ponto peculiar referente ao processo de construção do culto do Santo Daime concerne o desenvolvimento de uma tradição oral enquanto forma de expressão cultural. Nesse âmbito, Goulart (1996) chama a atenção para o fato da maioria dos relatos referentes ao período de formação do culto do Santo Daime serem provenientes da história oral constituindo uma importante tradição para o desenvolvimento da doutrina daimista.

Considerando a atual discussão, o presente trabalho pretende levantar aspectos que apontem a relevância da tradição oral enquanto forma de expressão cultural popular, responsável por um processo identitário característico do fenômeno religioso em questão.

Através de um levantamento bibliográfico de estudos acadêmicos referentes ao nosso objeto de estudo, pretendemos selecionar depoimentos provenientes de membros da doutrina daimista. Com o intuito de delimitarmos a pesquisa, dirigiremos nossa atenção aos depoimentos referentes à iniciação de Raimundo Irineu Serra com a Ayahuasca, e, ao período de formação do culto daimista. Acreditamos que esse recorte além de restringir a pesquisa, possibilita enfocarmos um período específico da história da doutrina do Santo Daime para melhor investigarmos nossa problemática central.

Contudo, antes de dedicar-nos a problemática central da pesquisa, é necessário considerarmos as implicações metodológicas que envolvem a utilização de fontes provenientes da história oral – no caso, relatos de membros do culto daimista – para uma investigação que se proponha a uma abordagem científica.

Portelli define a história oral como a ciência e a arte do indivíduo, na medida em que os relatos e depoimentos dizem respeito a experiências referentes à memória e se expressam em um

âmbito individual. Porém, o autor salienta que apesar do fenômeno remeter a priori aos indivíduos, este diz respeito concomitantemente a padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos.

A essencialidade do indivíduo é salientada pelo fato da História Oral dizer respeito a versões do passado, ou seja, à memória. Ainda que esta seja sempre moldada de diversas formas pelo meio social, em última análise, o ato e a arte de lembrar jamais deixam de ser profundamente pessoais. A memória pode existir em elaborações socialmente estruturadas, mas apenas os seres humanos são capazes de guardar lembranças. Se considerarmos a memória um processo, e não um depósito de dados, poderemos constatar que, à semelhança da linguagem, a memória é social, tornando-se concreta apenas quando mentalizada ou verbalizada pelas pessoas. (PORTELLI, 1997, p. 16)

De fato, a memória apresenta-se enquanto produto social e individual concomitantemente, porém esta não se realiza para além do indivíduo. É nesse sentido que Nora diferencia memória e história. De acordo com o autor, enquanto a memória se apresenta enquanto vida, visto que levada adiante por grupos vivos, encontrando-se em “permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento” (NORA, 1993, p.9), a história apresenta-se enquanto “reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais” (Ibid, p. 9). Deste modo, o autor conclui que “a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história uma representação do passado” (Ibid, p. 9).

Em primeiro lugar, a memória apresenta-se enquanto uma representação de um passado vivido, ou, nos termos de Diehl, uma “ressubjetivação e re poetização de sentidos culturais do passado” (DIEHL, 2002, p. 113). Partindo desse pressuposto, o autor afirma que “Para a história, não são as memórias e identidades os pontos centrais, mas as suas respectivas representações nas experiências e expectativas de vida” (Ibid., p. 113). Assim, ao enfocarmos os depoimentos dos adeptos da doutrina daimista, ou, em outros termos, suas respectivas memórias, nossa intenção é refletir acerca das representações que o processo de “ressubjetivação e re poetização do passado” adquire nas experiências de vida, ou seja, suas expressões sociais, assim como, suas implicações no processo de construção identitária do grupo daimista.

Além de constituir enquanto representação, ao ser expressa por um sujeito histórico, a memória também apresenta um caráter de narrativa o qual deve ser levado em consideração pelo pesquisador. Reconhecer a existência de múltiplas narrativas, principalmente no que concerne à história oral, nos protege, de acordo com Portelli, “da crença farisaica e totalitária de que a

“ciência” nos transforma em depositários de verdades únicas e incontestáveis” (PORTELLI, 1997, p.15)

Contudo, o fato de múltiplas narrativas constituir um elemento fundamental do processo expressão das representações do passado não impede a busca de verdades relativas, que remetam a fatos razoavelmente comprovados.

(...) a constatação de não mais estarmos lidando com fatos concretos (e que falta nos fazem!), mas com elementos mutáveis, como subjetividade, memória, narrativas e histórias, não nos deveria causar a euforia pós-moderna de decompor a materialidade do mundo externo entre as estonteantes possibilidades do discurso irrelevante. Da mesma maneira que trabalhamos com a interação do social e do pessoal, trabalhamos com a interação da narrativa, da imaginação e da subjetividade, por um lado e, por outro, com fatos razoavelmente comprovados. (PORTELLI, 1997, p. 25)

Nesse âmbito, Diehl nos aponta um caminho que vai de encontro à pretensão de estabelecermos a confirmação de uma “plausibilidade (relativa)”, ao contrário de uma “confirmação factual”. (DIEHL, 2002, p. 130)

Tomando por base os argumentos apontados e as implicações de trabalharmos com a história oral enquanto fonte historiográfica, acreditamos que o papel do pesquisador se expressa na consciência de trabalharmos com a subjetividade, com memórias e discursos, e, portanto, com a necessidade de assumirmos o caráter interpretativo da pesquisa científica, tendo em vista que este processo não nos fornece uma percepção completa da verdade.

A objetividade científica não consiste em nos ausentarmos da cena do discurso e em simularmos uma neutralidade que é tanto impossível quanto indesejável. Essa objetividade consiste, antes, em assumir a tarefa de interpretação, que cabe aos intelectuais. (...) A responsabilidade pela interpretação, é óbvio, não chega a reivindicar, para nossas interpretações, acesso completo e exclusivo à verdade. (PORTELLI, 1997, p. 26-27)

Tais questões não se encerram no campo da historiografia, pelo contrário, englobam outros campos das ciências humanas dedicadas aos estudos culturais. O antropólogo Clifford Geertz chega ao ponto de afirmar, no que tange a produção de textos antropológicos, que estes se enquadram enquanto ficções, não por constituírem-se enquanto proposições falsas, mas por tratar-se interpretações e construções que vão no sentido de uma descrição do objeto de estudo. Nas palavras do autor:

Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um

“nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura.) Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado” – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos do pensamento. (GEERTZ, 1989, p.11)

Assim, o autor chega à conclusão que a descrição etnográfica apresenta necessariamente três características, a saber: “ela é interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis” (Ibid., p. 15)

É nesse sentido que orientamos nossa abordagem. O objetivo do presente trabalho, ao enfocarmos a iniciação de Raimundo Irineu Serra com a Ayahuasca e o período inicial de construção da doutrina daimista, através da análise de um conjunto de depoimentos, procurando no discurso dos membros verificar indícios que nos apontem a presença da tradição oral enquanto forma de expressão cultural popular responsável por um processo identitário, é, de certa forma, a tentativa de fixar *o dito* em formas pesquisáveis. Ao assumirmos que a premissa central da pesquisa está baseada em um trabalho de interpretação não pretendemos apresentar os fatos como *realmente aconteceram*, ou uma verdade pronta e acabada sobre a doutrina do Santo Daime, mas, nos propomos a elaborar uma leitura acerca de uma expressão cultural específica do fenômeno religioso em pauta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COUTO, Fernando La Rocque. **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.** UNB; Brasília, DF, 1989.

DIEHL, Astor Antonio. **Cultura historiográfica: memória, identidade e representação.** Bauru, SP: EDUSC, 2002.

FRÓES, Vera. **História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime.** Manaus, AM. SUFRAMA, 1983, p.71.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro, RJ. LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.

GOULART, Sandra Lúcia. **As raízes culturais do Santo Daime.** Tese de mestrado na área de antropologia social, USP, São Paulo, SP, 1996.

MAC RAE, Edward. **Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo, SP. Editora Brasiliense, 1992.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História: a problemática dos lugares**. Projeto História , 10. História e Cultura, São Paulo – PUC/SP, 1993.

PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral**. Projeto História 15. São Paulo, 1997.